Федеральное агентство по образованию
Барнаульский государственный педагогический университет
Сибирское отделение Российской академии наук
Институт археологии и этнографии

Серия основана в 1994 г.

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы международной научной конференции

Выпуск 7



Барнаул, 2008

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

Ответственные редакторы:
Т. К. Щеглова, доктор исторических наук,
И. В. Октябрьская, доктор исторических наук

Оргкомитет конференции:
Щеглова Татьяна Кирилловна, д-р ист. наук,
Октябрьская Ирина Вячеславовна, д-р ист. наук,
Демин Михаил Александрович, д-р ист. наук,
Майничева Анна Юрьевна, д-р ист. наук,
Фурсова Елена Федоровна, д-р ист. наук,
Грибанова Наталья Святославна (секретарь)

Э 916 **Этнография Алтая и сопредельных территорий** : Материалы международ. науч. конф. Вып. 7 / Под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. — Барнаул : БГПУ, 2008. — 504 с. : ил.

ISBN 978-5-88210-445-9

Издание имеет серийный характер. В нем представлены исследования ведущих научных центров РФ, стран СНГ и дальнего зарубежья по этнографии, истории и культуре Алтая и сопредельных территорий. Разделы публикуемых материалов международной научной конференции отражают наиболее значимые направления в развитии современной этнографии.

Сборник имеет теоретико-методологическую и научно-практическую направленность. Интерес представляют публикации полевых этнографических материалов, оригинальных устных и архивных источников. Сборник может быть полезен специалистам гуманитарных наук, а также широкой аудитории читателей.

Материалы конференции, представленные в сборнике, демонстрируют вариативность методов, подходов и выводов представителей различных научных центров и школ. Редакционная коллегия оставляет за авторами право на собственную точку зрения.

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

Организация конференции и издание сборника осуществлены на средства гранта РГНФ,
проект № 08-01-60181 г/т,
при поддержке грантов:
РГНФ, проект № 06-01-00323 а;
РГНФ, проект № 07-04-90404 а/Б;
РГНФ, проект № 08-01-0281 а;
РГНФ, проект № 08-01-00333 а;
РГНФ, проект № 08-01-94696 М/мл;
МК-1031.2008.6
и программы Научного совета по музеям СО РАН 2008 г. поддержки ИАМ под открытым небом ИАЭТ СО РАН.

ISBN978-5-88210-445-9

© Барнаульский государственный педагогический университет, 2008

1

Этнические и социокультурные процессы сибирского пограничья в прошлом и настоящем

Образ «чужого» в системе мотивов служилого человека на юге Сибири в XVII в.

Н. И. Березиков

Южная Сибирь уже к приходу русских сложилась как особый историко-культурный регион, единство этнополитической истории которого уходило вглубь веков [11, с. 123]. Все районы Южной Сибири находились на границе сибирских и центральноазиатских историко-культурных ландшафтов и этнографических зон.

На Иртыше жили сибирские татары, которые «кочевали по степи по-нагайски на телегах» [4, с. 153]. Исследователи оценивают их численность в 20 тыс. человек [12, с. 616; 27, с. 115]. Бывшие вассалы Кучума перешли на службу Московского государства: как военная сила они использовались для покорения новых территорий. Племенная верхушка татар составила особый разряд «юртовских служилых татар», выделенных из общей массы ясачных людей. Татары юга Барабинских степей сохраняли бóльшую автономность на протяжении XVII в. Известны случаи, когда татары этих областей разоряли русские слободы, участвовали в походах калмыков и кыргызов [4, с. 173].

В лесостепи и степи, на водоразделе между Обью и верховьями Енисея, кочевали енисейские кыргызы с зависимыми от них племенами и родами, близкими и по языку, и по культуре. Их численность достигала порядка 8 тыс. человек [12, с. 616; 26]. Изолированность территории обитания кыргызов, укрывшихся за неприступным «Саянским камнем», ответвлениями Алтайских гор на юге и «черными лесами и ломами» предгорий Кузнецкого Алатау на северо-западе [7, с. 215–219; 4, с. 190], способствовала сохранению самобытной культуры. Главным средством существования являлось скотоводство, которому благоприятствовал мягкий климат на занимаемых ими пастбищах. Кыргызские «кыштымы» были основными поставщиками металлических изделий, вооружения и пушнины. На исконной территории, где обитали енисейские кыргызы, с приходом русских активизировались торговые контакты с рынками Китая и Бухары. Поэтому кыргызы покупали недостающие товары у бухарских купцов, калмыков и русских [31, с. 79; 18, с. 369]; о пребывании бухарцев в Кыргызской земле см. также: [21, с. 5–16].

На протяжении XVII в. енисейские кыргызы совершенствовали свое военное дело под влиянием постоянных войн с соседями. Если в начале века бой у них был исключительно лучный, то в конце столетия они выезжали в поход «с ружьем, с пищалью и с копьи, и с сайдаки, и с сабли, в пансырях, и куяках, и иных воинских доспехах» [21, с. 1–4; 30, с. 90–91]. Непрерывные войны способствовали развитию кыргызского оружейного дела; русские дорого платили за кыргызские куяки. Кыргызы покупали у служилых людей Томского, Кузнецкого и Красноярского острогов огнестрельное оружие и порох [14, с. 108].

Население, жившее в горах Алтая, распадалось на две группы. Южные алтайцы (алтай-кижи, теленгиты, телеуты) вели полукочевой образ жизни, занимаясь скотоводством. Основным занятием северных алтайцев (кумандинцев, тубаларов, челканцев) была охота на пушного и копытного зверя [10, с. 156]. Огромная территория, на которой жили эти племена, составляла 92,6 тыс. км^2 [19, с. 5]. По описаниям очевидцев, телеуты являлись «быстрым и опасным врагом», они «очень ловко обращались с луком и стрелами», «никогда не шли в набег без кольчуги и пик», «выходили в бой прекрасно вооруженными, т. е. в шлемах, с копьями и в кольчугах» [3, с. 356–359; 19, с. 47].

С конца XVI в. Сибирь начали заселять русские, которых к началу XVIII в. насчитывалось 200 тыс. человек. Переселенцы были разного происхождения (русские, украинцы, литовцы, поляки и др.) и социальной принадлежности (служилые, крестьяне, посадские, гулящие люди, нищие). В конце XVII в. в Сибири насчитывалось 25 тыс. русских семей, из них 11 тыс. крестьянских. Большая часть из них проживала в уездах Южной Сибири, где природно-климатические условия позволяли вести сельское хозяйство [2, с. 57]. Валовый объем собираемых зерновых обеспечивал основные потребности русских в Сибири. В посадах городов Южной Сибири было налажено кустарное ремесло, которое не только покрывало часть потребности в домашней утвари, но и обеспечивало ремонт и производство оружия. Регион являлся поставщиком пушнины, часть которой реализовывалась непосредственно в Сибири. Полученные деньги позволяли покупать товары, которые здесь не производились [8, с. 34; 9, с. 10; 17, с. 97–111]. Таким образом, «тыл» русских комбатантов обеспечивал их материальной базой, способной прокормить, одеть и вооружить.

Мировоззрение колонизаторов отличалось аморфностью, неустойчивостью и разнообразием. Военные действия, особенно на юге Сибири — в крайне милитаризованной зоне, требовали централизации управления и соблюдения субординации. Социокультурный тип «человека фронтира» [25] вместе с тем включал черты, которые противопоставлялись воинской дисциплине и единоначалию. Индивидуализм и авантюризм вкупе с некомпактностью расселения служилых людей в значительной мере ослабляли контроль над ними со стороны руководства.

Мощным сплачивающим средством, которое применяли идеологи Московского государства, было использование архетипа «чужого», присущего психологии человека с глубокой древности [22, с. 275–277]. В эпоху экспансии Московского государства в систему ценностей человека внедрялась мировоззренческая установка на войну («оборону»). Война рассматривалась как приемлемое и богоугодное решение возникающих проблем. В этом вопросе московские идеологи шли на разрыв с византийской традицией, которая требовала вести лишь оборонительные («справедливые») войны [28, с. 489–496]. На три года налагалось отлучение от церкви за убийство на войне (11-е правило Василия Великого [33]); духовенству запрещалось воевать (83 ап., 7 канон 4 Вселенского собора 451 г. [32, с. 126]). Известно, как однажды епископат решительно выступил против предложе-

ния императора Никифора II Фоки причислять к лику мучеников убитых на войне солдат (963 г.) [5].

Церковь и светская власть в Московском государстве предприняли небывалое для Византии освящение войны. В XVI в. в требнике из библиотеки Софии Новгородской срок отлучения по 11-му правилу был снижен до двух лет [6, с. 52]. Митрополит Иона в 1450-е гг., призывая тверского князя присоединиться к завоеванию Казани, писал: «Верую Христу моему владыце, что кому случится от православных на том великом деле, на той брани и умерети, и тии за святы божиа церкви и за все православное христианство пострадавше, якоже прежнии великомученици Христови будут и венец мучения восприимут от Христа» [23, с. 269].

Епископ Ростовский Вассиан, призывая выступить против хана Золотой Орды в знаменитом «Послании на Угру», обещал, что солдаты, как и при Дмитрии Донском, «сподвизающиися ему, иже до смерти, от бога согрешением оставление приаша и венци мученискыми почтени быша, равно якоже и первии мученицы, иже веры ради пострадаша от мучителей, исповедание ради Христова умроша». Даже ранение, полученное в бою, он рассматривал как заслугу перед богом: «А иже тогда от съпротивных уязвляеми и по победе живи обретошася, сии кровию своею отмыша перваа съгрешениа и яко победители крепци врагом явишася, и великим хвалам и чести достойни быша не токмо от человек, но и от Бога» [24].

Во время завоевания Казанского ханства митрополит Макарий в письме к Ивану Грозному от 13 июля 1552 г. говорил о духовном росте и прощении грехов у всех воинов: «Аще случится кому от православных христиан на той брани до крови пострадати за святыа церкви и за святую веру христианьскую и за множества народа людей православных и потом живым быти, и те по истинне пролитием своеа крови очистит прежние свое грехы, имиже по святом крещении согрешали и оскверенены были. О всем о том от Господа Бога прощении будут. И не токмо прощение грехов от Бога получат за пролитие своея крови, но и сугубы мзды от бога восприимут в нынешнем веце, приложение лет и здравие животу, но и в будущем веце сугубы мзды восприимут за пролитие своея крови. А иже случится кому ныне от православных христиан на том вашем царском ополчении не токмо кровь свою проливати, но и до смерти пострадати за святыа церкви и за православную веру христианьскую и за множества народа людей православных, их же Христос искупи от мучителства честною своею кровию, и его Христово слово исполните: ничто же тоя любви болше еже положили душу свою за брата своего».

Воспроизведя концепцию Вассиана Рыло, Макарий включил в нее термин «второго крещения» кровью по отношению к погибшим во время боя с «сыроядцами»: «Той по реченному господню словеси второе мученическое крещение восприимет и пролитием своея крови очистятца и омыет от душа скверну своих согрешений и добре очистят свою душу от грех. И восприимут от Господа Бога в тленных место нетленная и небесная, и в труда место вхождение вышняго града Иерусалима наследие. А за оружие и за благострадание телесное вечных благо восприятие. А за мечное усечение и копейное прободение с мученикы и с ангелы радость восприимут» [29, с. 143–145]. Такое учение хотя и не могло превратиться в очередной догмат «руськой православной» веры по причине явного подрыва государственной монополии на насилие, являлось показательным в период начавшейся экспансии Московского государства.

Люди, жившие в эпоху «Домостроя», не могли не впитать его дух, ставший устойчивым фоном российской жизни. Как назвала его одна из исследовательниц «Домостроя» — «мир в семье», понимавшийся при этом как порядок в армии [20, с. 62–71]. Отношение к человеку определяется тем, какое место этот человек занимает в иерархии. «Старейшим себе честь воздавай и поклонение твори, средних яко братию почитай, маломожных и скорбных любовию привечай» [13]. Безусловно, особо затрагивалась необходимость молиться за «христолюбивое воинство». Целиком в армейском духе секретности членам семьи решительно запрещалось разглашать события в доме за его пределами. В жилище все ценности должны быть хорошо укрыты — как в острогах «государево» оружие. Подобное отношение к войне государственных идеологов косвенно способствовало милитаризации сознания, мотивировало людей к «занятию» войной и снимало моральные препоны на убийство «чужих».

Интересно отметить, что в приведенных текстах образ «чужих», включающий враждебность, вредоносность, ложность, неправильность, затмевает образы «я» и «мы», которые не детализируются, ограничиваясь констатацией своей правоты («православности»). Это не случайно в эпоху экспансии государства. Реальность врага первичнее, чем реальность собственной идентичности, так как опасностей для нападающих значительно больше, чем для обороняющихся. Именно поэтому с таким преувеличением создается образ «чужих», позволяющий усилить иллюзию угрозы и тем самым создать устойчивую платформу для сплочения [15, с. 147].

В русском фольклоре татар отличает нечеловеческая мощь, наименование «чудь» отсылает нас к потустороннему миру сказок, этноним «самоеды» в летописях увязывается с каннибалами. Несмотря на сильную мифологизированность образов «других», представлено сравнение по некоторым параметрам: религии, занятиям, оружию, бытовым обычаям. Архетип «чужого» латентно присутствует у человека любой эпохи, так или иначе определяя его поведение. В период же экспансии осознание враждебности «других» актуализируется, что напрямую проявляется в текстах эпохи. От способности власти сыграть на этих представлениях зависит степень мобилизации социума.

Судя по решительности и воинственности, превалировавших в настроениях того типа человека, который присоединял Сибирь, задача мобилизации общества на территориальную экспансию была реше-

на. Поддержка политики государства, поступление на службу и участие русских в военных действиях были настолько активными и инициативными, что продвижение по огромной территории, населенной отнюдь не беспомощными народами, оказалось сравнительно быстрым. Сложное переплетение личных и государственных интересов в ходе присоединения Сибири [16, с. 117–150; 1, с. 104–105], идеологическое освящение государственной военной деятельности в системе норм культуры — все это формировало тот тип служилого человека, который несмотря на экстремальные условия и реальную опасность для жизни, неуклонно шел на поиски «новых землиц» и неясачных «иноземцев».

Источники и литература

1. Александров В. А. «Войско» — организация сибирских служилых людей XVII в. // История СССР. 1988. № 3. С. 94–113.
2. Александров В. А. Русское население Сибири XVII — начала XVIII вв. М., 1964.
3. Алексеев М. П. Сибирь в известиях западноевропейских путешественников и писателей. XIII–XVII вв. Иркутск, 1941.
4. Бахрушин С. В. Науч. тр. М., 1955. Т. 3. Ч. 2
5. Белякова Е. В. История церкви [Электронный ресурс]: [Лекц. курс «История Церкви» для студентов 2-го курса ист. фак. Моск. гос. ун-та]. http://www.hist.msu.ru/Departments/Church/Course/ist_c.htm (16.01.2008).
6. Белякова Е. В. Мазуринская Кормчая — памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв. М., 2002.
7. Вайнштейн С. И. Об исторических границах расселения кыргызов в Южной Сибири // Уч. зап. Тувинского НИИЯЛИ. 1957. Вып. 5. С. 215–219.
8. Вилков О. Н. Ремесло и торговля Западной Сибири в XVII в. М., 1967.
9. Вилков О. Н. Очерки социально-экономического развития Сибири конца XVI — начала XVIII вв. Новосибирск, 1990.
10. Владимиров В. Н. Хозяйство южных алтайцев в конце XVII — первой половине XIX вв. // Проблемы археологии и этнографии Южной Сибири. Барнаул, 1990. С. 150–160.
11. Грач А. Д. Центральная Азия — общее и особенное в сочетании социальных и географических факторов // Роль географического фактора в истории докапиталистических обществ (по этногр. данным). Л., 1984. С. 113–125.
12. Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М., 1960.
13. Домострой / Сост., вступ. ст., пер. с древнерус. и коммент. В. В. Колесова. М., 1990. http://empire.netslova.ru/Dom/silvestr/emp06.html (12.01.2008)
14. Дополнения к Актам историческим, собранным и изданным Археографической комиссией. Т. 4. СПб., 1851.
15. Зиммель Г. Человек как враг // Избранное. М., 1996. Т. 2.
16. Зуев А. С. Русские и аборигены на крайнем Северо-Востоке Сибири во второй половине XVII — первой четверти XVIII вв. Новосибирск, 2002.
17. Квецинская Т. Е. Ремесла г. Верхотурья в XVII в. // История городов Сибири (XVII–XX вв.). Новосибирск, 1977.
18. Миллер Г. Ф. История Сибири. М., 2000. Т. 2. Приложение «Грамоты 1596–1661 гг.»
19. Модоров Н. С. Россия и Горный Алтай: Политические, социально-экономические и культурные отношения (XVII–XIX вв.). Горно-Алтайск, 1996.
20. Найденова Л. П. «Добродетель злобу преодолевает» (Мир в семье. По материалам «Домостроя») // Миротворчество в России: Церковь. Политики. Мыслители. М., 2003. С. 62–71.
21. Памятники сибирской истории XVIII в. СПб., 1882. Т. 1.
22. Поршнев Б. Ф. «Они и мы» как конститутивный признак психической общности // III Всесоюз. съезд психологов. Т. 3. М., 1968.
23. Послание еп. Тверскому Илии // Акты исторические, относящиеся к России, извлеченные из иностранных архивов и библиотек А. И. Тургеневым. Т. 1.
24. Послание на Угру Вассиана Рыло / Подгот. текста Е. И. Ванеевой, пер. О. П. Лихачевой; коммент. Я. С. Лурье // Памятники литературы Древней Руси. Вторая пол. XV в. М., 1982. http://www.old-rus.narod.ru/06-5.html (10.01.2008).
25. Резун Д. Я., Шиловский М. В. Сибирь: конец XVI — начало XX вв.: фронтир в контексте этносоциальных и этнокультурных процессов. Новосибирск, 2005 [Электронный ресурс]: [Сайт Ин-та истории СО РАН] http://history.nsc.ru/kapital/project/frontier/ch3.html#3-4 (17.05.2007).
26. Русская историческая библиотека. Т. 8. № 11.
27. Титова З. Д. Барабинские татары (Историко-этнограф. очерк) // Из истории Сибири. Томск, 1976. Вып. 19. С. 108–147.
28. Успенский Ф. И. История Византийской империи. М., 1996. Т. 1.
29. Учительное послание митр. Макария от 13 июля 1552 г. // АИ. СПб., 1841–1842. Т. 1.
30. Худяков Ю. С. Защитное вооружение кыргызского воина в позднем средневековье // Проблемы средневековой археологии Южной Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1991. С. 89–95.
31. Худяков Ю. С. Кыргызы в Кузнецкой котловине // Кузнецкая старина. Вып. I. Новокузнецк, 1993.
32. Цыпин В. А. Церковное право. М., 1996.
33. 92 канона из посланий Василия Великого [Электронный ресурс]: [Арх. и б-чка свящ. Якова Кротова]. http://www.krotov.info/acts/canons/0370vasi.html (14.01.2008).

Азиатский восток России: сибирское измерение

Е. А. Ерохина

Евразийские ценности в истории России приобретают наиболее выраженный евразийский характер после присоединения Сибири к Московскому государству в XV–XVII вв. Как для русского народа, так и для народов Сибири это имело огромные последствия в геополитическом, экономическом, социальном и культурном плане. В процессе взаимодействия русской и аборигенных культур происходило их взаимообогащение как в материальном, так и в духовном производстве. Однако на протяжении XVII–XIX вв. для Европейской России Сибирь все еще существовала, как отмечал Ф. М. Достоевский, «каким-то привеском», малоинтересным и малоизвестным. Инерция такого «привесочного» мышления в сознании

российской политической и научной элиты сохраняется и поныне, поэтому имеет смысл хотя бы вкратце рассмотреть, как менялось «сибирское» измерение образа России на протяжении веков.

Из огромного потока научных публикаций по этой теме досоветского, советского и постсоветского периодов отметим лишь наиболее значимые, на наш взгляд, с точки зрения цивилизационного подхода: труды А. П. Щапова, Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева, С. В. Бахрушина, А. П. Окладникова, В. В. Покшишевского, В. Н. Шункова, М. М. Громыко, Н. Н. Покровского, В. В. Алексеева, М. В. Шиловского. Из анализа этих работ следует, что Сибирь становилась Россией в общественном сознании россиян (в том числе сибиряков) по мере включения ее образа в ядерные структуры российского и собственно русского национального самосознания как органической части самохарактеристики. Начиная с доктрины «Москва — третий Рим», согласно которой Русь сохранила в первозданности и чистоте свет истинного учения Христа, базовым автостереотипом в процедурах самоописания русской культуры остается представление о собственной первородности, нравственном здоровье, неиспорченности, т. е. близости к идеалу. Собственно, одним из мотивов, двигавших вольнонародную колонизацию, было стремление воплотить утопию, мечту о легендарном Беловодье в жизнь.

Это не исключало вполне прагматических мотивов продвижения русского населения на Восток. Увеличение мобилизационной нагрузки на население в связи с бесконечными войнами и формированием абсолютистского государства, превращение некогда «вольных хлебопашцев» в бесправных крепостных и многие другие процессы «перегревали» социальную атмосферу в историческом ядре России в XVI–XVIII вв. Несмотря на частный и правительственный сыск, началась массовая «утечка» крестьян на новые земли (на Дон, за Урал). Переселение на новое место оставалось одним из немногих каналов социальной мобильности, открывало возможность сохранить или повысить собственный социальный статус за счет перехода в казачье сословие. Казак — вольный человек на государевой службе. Этот статус был более престижен в Российской империи, нежели статус крепостного крестьянина. Такое положение сохранялось и в пореформенный период.

На протяжении XIX в. происходит трансформация образа Сибири: от «чужого» к «своему иному». На смену пугающему образу «дикой земли», нуждающейся в цивилизационном «окультуривании», приходит представление о Сибири как о «русской Америке», стране предприимчивых людей с сильным, здоровым характером, которые при этом лишены высокомерия по отношению к другим сибирским народам. Этому, как показывает анализ текстов художественной культуры, в немалой степени способствовало перенесение на ее образ присущих образу самой России черт первозданности, близости к первоистоку, мифической древности, подлинности и открытости для творчества [6, с. 75].

Следуя методологическим посылам, идущим от классиков современной социологии (Г. Зиммеля, Я. Морено, Р. Парка) и социальной антропологии (А. Шюца, М. М. Бахтина, Ю. М. Лотмана), стоит согласиться с утверждением о том, что Центр конституирует периферию как свое «Другое». При этом край, граница как «Другое» становится условием социальной целостности. «Другое» отвергается в Центре, но в то же время оно становится инструментальной составляющей образных репертуаров доминантной культуры. Иными словами, без периферии, без «Другого» не может быть целостного социального организма. Конституирование целостности невозможно осуществить, не прибегая к процедуре самоописания через категории «Другой» и «граница». «Сибирь как «свое иное» долгое время оценивалась в общественном сознании россиян как периферия российского мира.

Начало символического расширения ментального ядра российской культуры за счет включения «сибирского» измерения образа России хронологически совпадает с очередным социокультурным кризисом. В переходные эпохи остро стоит проблема определения социокультурной идентичности России: Россия — это Восток, Запад или особый мир, не сводимый ни к тому, ни к другому? Разумеется, постановка вопроса о самобытности российского мира гораздо старше и соответствует возрасту самой России. Однако предметом философской рефлексии указанная проблема становится в период рождения национальной философии, т. е. в 1830–1840-е гг. [19, с. 106]. Это дает основание обратиться к философским и научно-публицистическим текстам, так или иначе затрагивающим «сибирское» измерение России, и проследить динамику его трансформации до момента рождения евразийского интеллектуального проекта.

Вхождение русской национальной философии в пространство мировой философии немыслимо без освоения тех понятий и представлений, которые являлись наиболее влиятельными для своего времени. В их числе оказались и представления о «западном» и «незападном» типах общества как не сводимых друг к другу способах общественного бытия. Уже в XVIII вв., начиная с «Персидских писем» Ш. Монтескье, в научной литературе, а затем и в общественном сознании формальное признание приобретают категории «Запад» и «Восток». Это становится условием производства дискурса ориентализма, стиля мышления, который оправдывает доминирование над «Востоком», выстраивая его образ как образ «другого», отличного от «Запада».

Если «Западу» приписывались атрибуции активности, субъектности, власти, то категория «Восток» фиксировалась через отсутствие изменений, прогресса, свободы, разума, всех тех свойств, которые традиционно определяют и характеризуют Запад [11, с. 170]. Условием подобных оценок в науке, в практике колониализма, в политике стало техническое, в том числе и военное, преимущество европейцев на рубеже XVIII и XIX вв. Именно это обстоятельство является одним из объективных оснований глобального неравенства и оправдания колониализма.

Вопрос о социокультурной идентичности России — это именно та проблема, вокруг которой происходит становление национальной философской традиции. Вместе с тем задача самоописания российского мира перестает быть внутренним делом только тогда, когда для ее решения привлекаются категории «Восток» и «Запад». Если рассматривать «Запад» и «Восток» как идеальные типы, которые суть, по М. Веберу, методологические средства, познавательные инструменты, необходимые для осуществления познавательных процедур, то открывается возможность новой интерпретации указанных понятий.

Далеко не всегда Восток напрямую ассоциировался с Азией, а Запад — только с Европой. Однако двусторонняя дихотомия Россия — Восток и Россия — Запад воспроизводится в процедурах самоописания российского мира (Российской империи — СССР — России) по сию пору.

Принято считать, что у истоков русской философской мысли стоит П. Я. Чаадаев. «Мир искони делился на две части — Восток и Запад. Это не только географическое деление, но также и порядок вещей, обусловленный самой природой разумного существа: это — два принципа, соответствующие двум динамическим силам природы, две идеи, обнимающие весь жизненный строй человеческого рода. Сосредотачиваясь, углубляясь, замыкаясь на самом себе, созидался человеческий ум на Востоке; раскрываясь вовне, излучаясь во все стороны, борясь со всеми препятствиями, развивался он на Западе. По этим первоначальным данным естественно сложилось общество» [15, с. 146].

Как отмечает сибирский историк М. В. Шиловский, существует стойкая историографическая традиция, связывающая евразийство с Чаадаевым. Для подтверждения этой позиции обычно следует ссылка на его «Философические письма»: «А ведь, стоя между двумя главными частями мира, Востоком и Западом, упираясь одним локтем в Китай, другим в Германию, мы должны были бы соединить в себе оба великих начала духовной природы: воображение и рассудок — и совмещать в нашей цивилизации историю всего земного шара» [16, с. 29]. Однако далее следует высказывание: «Но не такова роль, определенная нам провидением» [16, с. 29]. Сам Шиловский полагает, что нет никаких оснований причислять Чаадаева к основателям концепции самобытности [17, с. 103].

Восток как чуждое России в социокультурном и географическом отношении пространство остается для Чаадаева не более чем фигурой сопоставления. Чаадаев зафиксировал в национальном самосознании факт экономической, политической и культурной отсталости России от Запада. Преимущество отсталости он обосновывает возможностью избежать ошибок, которые вынуждены были совершить другие народы. Исключительность положения России подчеркивается тем, что, сравнивая ее с Востоком, он приходит к выводу об исторической завершенности культуры Востока и свободной открытости русской культуры [5, с. 166–167].

Чаадаев стоял у истоков западнической традиции, которая оценивала отсталость России как временное препятствие, которое необходимо преодолеть, и славянофильской традиции, которая видела в отсталости залог будущего величия. В первом случае развитие России мыслилось во всемирно-историческом ключе, во втором — с позиций ее уникальности. Однако и прозападные, и почвеннически ориентированные мыслители исходили из представления об особом, «западно-восточном» месторасположении России и о вырастающей из этого обстоятельства особой задаче России — воплощении христианского идеала во всемирной истории.

Приведем для примера высказывание А. С. Хомякова: «Россия приняла в свое лоно много разных племен: финнов прибалтийских, приволжских татар, сибирских тунгузов, бурят и др.; но имя, бытие и значение получила она от русского народа… Остальные должны с ним слиться вполне: разумные, если поймут эту необходимость; великие, если соединятся с этой великой личностью; ничтожные, если вздумают удерживать свою мелкую самобытность» [14, с. 102].

В то время как русская философская мысль была увлечена выяснением отношений православного Востока и латинского Запада, «забыв», что за ее спиной стоит азиатский Восток России, Ф. М. Достоевский с сожалением замечал, что русское общественное сознание мало обеспокоено ясным пониманием миссии России в Азии [8, с. 10]. «Да и вообще вся наша русская Азия, включая и Сибирь, для России все еще как будто существует в виде какого-то привеска, которым как бы вовсе даже и не хочет европейская наша Россия интересоваться… Россия не в одной только Европе, но и в Азии; потому что русский не только европеец, но и азиат. Мало того: в Азии, может быть, еще больше наших надежд, чем в Европе» [3, с. 33].

Преодоление европоцентризма происходит в трудах Н. Я. Данилевского и К. Н. Леонтьева. С позиций теории культурно-исторических типов Данилевский показал методологическую относительность идеи всемирно-исторического процесса. Примечательно, что в рассуждениях Данилевского появляется Сибирь как разнообразящий славянский культурно-исторический тип, «этнографический материал». Леонтьев заявил, что России в будущем суждена миссия создания славяно-азиатской цивилизации. Это, по его мнению, вытекает из самого положения России, которая «давно уже не чисто славянская держава». Как полагает, основываясь на анализе текстов Леонтьева, А. Ф. Замалеев, в творчестве философа явно выраженным является мотив России как «целого мира особой жизни… не нашедшей еще себе своеобразного стиля культурной государственности». Леонтьев с симпатией говорит о тюркских народах, полагая, что у русских с ними гораздо больше общего, нежели с южными или западными славянами [4, с. 11].

Весь XIX в. прошел под знаком доминирования западно-восточного тренда в символическом расширении ментального ядра русской культуры. Однако

уже в его второй половине наметилась альтернативная тенденция.

Как показывает в своей статье «Сибирские корни евразийства» Шиловский, активное участие в формировании альтернативной позиции сыграли идеологи сибирского областничества. По мнению Г. Н. Потанина, Н. М. Ядринцева и других областников, в Сибири под влиянием природно-климатических факторов и взаимодействия с коренными сибирскими народами («инородцами») сформировался новый этнографический тип русского славянского народа. Эта позиция позволила взглянуть на Сибирь как на «русскую» территорию, «родную землю», каковой она являлась для многих представителей русского старожильческого населения («чолдонов»), к тому моменту уже более трех веков населявшего этот край [17].

Развитие Сибири в составе России областники оценивали противоречиво, полагая, что причиной отставания Сибири по сравнению с бывшими европейскими колониями — США, Канадой, Австралией — является отношение центральных властей России к Сибири как к колонии. Объектом критики была региональная политика самодержавия: русификация, пренебрежительное отношение к положению и перспективам развития аборигенов. «Тяжко будет тогда, когда европейские друзья подкараулят Россию и заметят все ее слабые стороны, когда обнаружится все ее политическое ничтожество. Англия, Германия и теперь зорко следят за тем, что плохо привязано к России. Выждут минуту — оторвут Амур, Остзейский край, Польша сама уйдет. Явится расплата. Кто же будет виноват, что травил и раздражал народности?» — пишет Ядринцев в памфлете «Иллюзия величия и ничтожества. Россию пятят назад» [18, с. 224].

Концептуальная основа общественно-политической деятельности областников базировалась на их научных исследованиях. Речь идет о комплексном изучении историко-культурного наследия и современного состояния. Ядринцев, Потанин и их последователи сделали целый ряд ярких научных открытий, которые позволили выявить существование на территории Сибири в древности городов, письменности и прочих атрибутов так называемой «цивилизации» в ее европейском понимании.

Усилиями областников на рубеже XIX и XX вв. Сибирь начинает рассматриваться как регион, сыгравший особую роль в истории Евразии — роль колыбели всех европейских и азиатских народов. Символический статус азиатской части России возрастает и в связи с появлением такой новой научной дисциплины, как геополитика. В известной теории Х. Маккиндера был сформулирован концепт «Хартленд», который обозначал ключевую область мирового организма (1904 г.). Одно из центральных положений этой теории можно сформулировать так: «Тот, кто контролирует Хартленд, имеет контроль над миром».

Представление о России как «сердцевине» евразийского материка мы находим и у российских географов: евразийцев П. Н. Савицкого и Н. Н. Алексеева. «Положение России в окружающем ее мире можно рассматривать с разных точек зрения», — пишет Савицкий в своей работе «Степь и оседлость». «На этих страницах мы хотим привести некоторые замечания — исторические и хозяйственно-географические, — предполагающие рассмотрение исторических судеб и географической природы Старого Света именно как целостного единства. В порядке такого восприятия устанавливается противоположение „окраинно-приморских“ областей Старого Света — восточных (Китай), южных (Индия и Иран) и западных („Средиземье“ и Западная Европа), с одной стороны, и „центрального“ мира — с другой, мира, заполненного „эластической массой“ кочующих степняков, „турок“ или „монголов“» [10, с. 123].

Евразийская специфика этого единства территории и населения связывалась П. Савицким, Н. Трубецким, Г. Вернадским, Л. Карсавиным и их единомышленниками с возможностью реализации Россией на разных исторических этапах альтернативных ориентаций — западной и восточной. Субъектом евразийской культуры назывался круг народов «евразийского мира», между которыми народ российский занимает «срединное» положение. Однако акцент ставился на освещении «азиатского элемента» в судьбах России [8, с. 17].

Евразийство предложило свой ответ на вопрос о социокультурной идентичности России. С одной стороны, евразийцы в определенном смысле продолжили традиции славянофилов в отношении критики исторического опыта Запада. С другой стороны, они заявили, что славянский элемент в становлении русского мира не является определяющим. Гораздо большее значение они придавали «туранскому» элементу — тюркским, монгольским, а также финно-угорским народам, населяющим единое с восточными славянами «месторазвитие» и постоянно взаимодействовавшим с ними.

Евразийцы идеализировали «татарщину», рассматривая ее как «спасение» от гегемонии агрессивного Запада. В историческом опыте России акцентировались некоторые обстоятельства, подтверждающие влияние «монгольского» фактора на формирование российско-евразийской цивилизации. Россия, став геополитическим преемником монгольских ханов, сохранила имперский принцип в управлении. Поэтому вполне естественно, что не только русские, но и другие народы, входившие в социокультурное пространство России-Евразии, внесли свой вклад в его развитие.

Обосновывая «азиатскую ориентацию» России, этнограф и лингвист Н. С. Трубецкой напоминает о генетическом родстве всех индоевропейских языков и этносов, показывает их большую духовную близость [9, с. 14].

В результате анализа лингвистического материала Трубецкой приходит к заключению о сугубо евразийском типе русских. Физическое взаимодействие посредством смешанных браков, долгая совместная жизнь в рамках одного государства скрепила связь восточных славян с угро-финнами и тюрко-монголами, что и обусловило, по мнению Трубецкого, тот факт, что русские вместе с тюрками и угро-финна-

ми составляют особую культурную зону. Следовательно, русские являются евразийским народом и цементируют собой евразийскую культуру России, не представляя собой ни европейцев, ни азиатов. «Самое объединение почти всей территории современной России под властью одного государства было впервые осуществлено не русскими славянами, а туранцами-монголами» [12, с. 59].

Наиболее емким наброском евразийской концепции всемирной истории является статья Г. В. Вернадского «Монгольское иго в русской истории». В противовес европоцентризму историк вводит понятие «мировых империй» для характеристики политических образований, объединяющих разнородные цивилизации. Так, Римская и Византийская империи состоялись, по его мнению, как мировые именно потому, что обеспечивали взаимодействие культуры земледельческой и культуры кочевнической. Как мировую определил Вернадский и Монгольскую империю. Это позволило ему по-новому взглянуть на значение монгольского периода русской истории. Включение русских земель в ее состав означало, по его мнению, перемещение их из маргинального положения, которое они занимали в системе взаимоотношений с Византией, в самую стремнину исторического потока [1, с. 33].

Некоторые современные историки, обращаясь к роли этого периода в жизни России, могли бы добавить, что вслед за монгольскими завоеваниями последовало распространение наиболее передовых для того времени китайских и монгольских элементов культуры: технологий плавки чугуна и печатного дела, усовершенствованных пахотных орудий и боевого оружия, конно-стрелковой военной тактики, пороха.

Монголы, адаптировавшие китайскую налоговую и административную систему, перенесли ее в завоеванные страны, в том числе и на русские земли. Были введены перепись населения и основанная на ней система податей и повинностей, сеть почтово-транспортных станций («ям»), государственные мастерские и государственные закупки, бумажные или медные деньги с номинальной стоимостью [7, с. 121]. Данные факты позволяют считать научно обоснованным тезис о равноценности «западного» и «восточного» влияния на российскую культуру и государственность.

Несмотря на наличие в своих рядах религиозно ориентированных философов и историков (Г. В. Флоровского, Л. П. Карсавина), которые в разное время становились участниками этого движения, евразийцы фактически осуществили идейный разрыв с философией русской идеи, отказавшись от христианского провиденциализма, за что подвергались критике со стороны того же Флоровского, Н. А. Бердяева и др. [13, с. 237–266; 2, с. 292–301].

Новым в позиции евразийцев было следующее:

— заострение антитезы «Запад — Россия»;

— отказ от признания общих с Европой корней;

— отказ от идеи «линейного» прогресса в пользу представления о цивилизационной самобытности;

— отрицание маргинального («между Востоком и Западом») положения России в пользу признания ее «сердцевиной» Евразии, не сводимой ни к Западу, ни к Востоку;

— слияние двух Востоков — русского православного и азиатского, находящегося на периферии российского мира, в один «великой востокозапад» — «Россию-Евразию».

Евразийцы не просто сменили полюса в дихотомии «Восток — Запад» на прямо противоположные, связав с тюрко-монгольским элементом («Востоком») в развитии российского мира позитивные начала социальной жизни, а с «западным» — негативные. Они изменили плоскость видения проблемы, отказавшись от западничества и славянофильства в пользу третьего решения проблемы.

Таким образом, можно зафиксировать, что в национальной культуре в период с 30–40-х гг. XIX столетия по 20–30-е гг. XX столетия происходит переосмысление и образа самой России, и Сибири как одной из его структурных единиц. Если в XIX в. для русской культуры в процедурах самоописания единственным «значимым другим» оставался «Запад» (Европа) и русские интеллектуалы остро реагировали на оценки и мнения европейских политиков, деятелей науки и культуры в адрес России, то уже в XX в. «европейский» фактор теряет свое монопольное положение. На рубеже XIX и XX вв. за статус «значимого другого» в процедурах конструирования собственных границ в русском менталитете начинают конкурировать Турция, Япония, США, в XX в. — Китай и Индия. Сибирь перестает быть «придатком» России в общественном сознании россиян. Она становится структурной единицей этого образа с тенденцией смещения от периферии к ядерным основаниям.

Источники и литература

1. Антошенко А. В. Россия в контексте всемирной истории (Евразийский проект Г. В. Вернадского) // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 1. Культурный космос Евразии. Новосибирск, 1999.
2. Бердяев Н. А. Евразийцы // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.
3. Достоевский Ф. М. Дневник писателя // Полн. собр. соч. : В 30 т. Л., 1984. Т. 27.
4. Замалеев А. Ф. Три лика России // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб.: Наука, 1991.
5. Исупов К. Г., Бойков В. Ф. Личность П. Я. Чаадаева и его философия истории // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб. : Наука, 1991.
6. Казначеев С. М. Сибирь и Север как брэнды русской культуры // Вестн. НГУ. Сер. «Философия». Т. 3. Вып. 2. Новосибирск, 2005.
7. Нефедов С. А. Монгольские завоевания и формирование российской цивилизации // Вопросы истории. 2006. № 2.
8. Новикова Л. И., Сиземская И. Н. Введение // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М. : Наука, 1993.
9. Ожогин В. И. Парадигма евразийской культурософии //

Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 1. Культурный космос Евразии. Новосибирск, 1999.
10. Савицкий П. Н. Степь и оседлость // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М. : Наука, 1993.
11. Саид Э. Ориентализм. Западные концепции Востока. — СПб: «Русский Міръ», 2006.
12. Трубецкой Н. С. О туранском элементе и русской культуре // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М. : Наука, 1993.
13. Флоровский Г. В. Евразийский соблазн // Россия между Европой и Азией: Евразийский соблазн. Антология. М.: Наука, 1993.
14. Хомяков А. С. Мнение иностранцев о России // А. С. Хомяков. О старом и новом. М. : Современник, 1988.
15. Чаадаев П. Я. Апология сумасшедшего // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб. : Наука, 1991.
16. Чаадаев П. Я. Философические письма // Россия глазами русского: Чаадаев, Леонтьев, Соловьев. СПб. : Наука, 1991.
17. Шиловский М. В. Сибирские корни евразийства // Евразия: культурное наследие древних цивилизаций. Вып. 1. Культурный космос Евразии. Новосибирск, 1999.
18. Ядринцев Н. М. Иллюзия величия и ничтожество. Россию пятят назад // Литературное наследство Сибири. Новосибирск, 1979. Т. 4.
19. Яковлев В. П. Русская философия XIX — начала XX вв. // Философия: Учеб. для высш. учеб. заведений. Р-н/Д. : Феникс, 1995.

Население Бийской казачьей линии по материалам сельскохозяйственной переписи 1917 г.

В. В. Исаев

Казачьи поселения на Алтае возникли в первой половине XVIII в. К 1764 г. от форпоста Шульбинского до Кузнецка пролегла Колывано-Кузнецкая оборонительная линия, прикрывавшая русское население и кабинетские заводы от нападений джунгар. С 1764 по 1771 гг., в связи с вторжением в верховья Иртыша китайских войск и истреблением ими джунгарского населения (до 1 млн. чел.), на Алтае возводится новая линия укреплений, получившая название Бийской казачьей линии. В начале XX в. Бийская линия представляла собой цепь поселков и станиц, разбросанных от Усть-Каменогорска к Бийску на протяжении 389 верст [1].

Территория Бийской линии располагалась в пределах Бийского и Змеиногорского уездов Алтайского округа Томской губернии (с 17 июня 1917 г. — Алтайской губернии). В ее состав входили семь станиц: Чарышская (центр линии), Антоньевская, Верх-Алейская, Маральевская, Николаевская, Слюденская, Терская и 12 поселков: Андреевский, Белорецкий, Бобровский, Верх-Убинский, Ключевский, Платовский, Секисовский, Смоленский, Сосновский, Тигирецкий, Тулатинский и Яровской [2].

В 19 населенных пунктах проживало 13 490 человек (6757 мужчин и 6733 женщины). Наиболее крупными являлись: станица Чарышская — 1687 чел., станица Антоньевская — 1245 чел., пос. Тулатинский — 1204 чел.; наименее населенными — поселки Смоленский (198 чел.), Белорецкий (276 чел). [3]. Население Бийской линии составляло 4,4% населения Сибирского казачьего войска (4,3% мужчин и 4,5% женщин).

В сословном отношении подавляющее большинство населения Бийской линии (89,67%), составляли казаки (войсковое сословие) — 12 096 чел. (6043 мужчины и 6053 женщины). Наиболее высокая их концентрация наблюдалась в поселках Белорецком (98,9%), Андреевском (97,5%), Платовском (96,7%) и Яровском (96,6%); наименьшая — в поселке Смоленском (71,7%) и станице Николаевской (73,7%) [3]. Казаки Бийской линии составляли 6,9% казачьего населения Сибирского войска [4, с. 10].

12 096 человек казачьего населения представляли 2100 хозяйств. В среднем на 1 хозяйство приходилось 5,8 чел. Более высокие показатели отмечены в станице Николаевской и поселке Бобровском – 6,6 чел., станице Верх-Алейской — 6,5 чел., пос. Платовском — 6,4 чел. Самые низкие — в станицах Антоньевской и Чарышской (5,1 чел.), поселках Смоленском (5,2 чел.), Верх-Убинском (5,3 чел.).

Удалось выявить самое людное хозяйство, главой которого являлся 61-летний казак станицы Терской Иван Ерофеевич Казанцев. Вместе с ним проживали его жена, брат, 4 сына, 4 снохи, 3 внука, 6 внучек и 1 работник — всего 21 чел. [5]. В целом казачьи хозяйства уступали крестьянским по людности. В Алтайской губернии на одно крестьянское хозяйство приходилось в среднем 6,2 чел. [6, с. 4].

Национальный состав казачества Бийской линии отличался от других районов Сибирского войска редкой однородностью — 99,83% казаков (12 075 чел.) составляли русские, 0,1% (12 чел.) — казахи и 0,07% (9 чел.) — украинцы. Абсолютное большинство казаков — 97,4% (11 782 чел.) — являлись старожилами (перепись относила к таковым всех поселившихся до 1861 г.). Переселенцев было немного — 2,5% (299 чел.). Прочие (непричисленные, беженцы и т. д.) составляли 0,1% (15 чел.). Старожилы проживали на Бийской линии повсеместно. В поселках Платовском, Ключевском, Белорецком и Смоленском они составляли 100% казачьего населения. Переселенцы зарегистрированы в 13 населенных пунктах из 19. Больше всего их было в станице Николаевской — 24,3% (129 чел.) казачьего населения, значительно меньше в поселке Секисовском – 3,3% (12 чел.).

Анализ анкет переписи позволяет выявить время прихода на Бийскую линию большинства (93,6%) переселенцев (280 из 299 чел.). 133 из них поселились на линии в период с 1871 по 1897 гг. В XX в. приток переселенцев увеличился. С 1900 по 1917 гг. на Бийской линии поселилось 147 чел. [3].

Сельскохозяйственная перепись дает информа-

цию об уровне грамотности казачьего населения. К категории грамотных были отнесены умеющие читать и писать, только читать, учащиеся. Возрастные границы для названных групп — от 8 лет и старше.

Учитывая существенные различия в уровне грамотности мужчин и женщин, необходимо рассмотреть их раздельно. Мужское население от 8 лет и старше составляло на Бийской линии 4616 чел. Читать и писать из них умели 2455 чел. (53,2%), читать — 100 чел. (2,2%), учащимися являлись 372 чел. (8%). Всего к категории грамотных относились 2927 чел. (63,4%). В целом уровень грамотности казаков Бийской линии (63,4%) был несколько ниже среднего показателя (66,5%) по Сибирскому войску [7, с. 40]. Женского населения от 8 лет и старше насчитывалось 4595 чел. Умели читать и писать 541 чел. (11,8%), читать — 44 чел (1%), являлись учащимися 208 чел. (4,5%). Категорию грамотных составляли 793 чел. (17,3%) [3]. Статистические данные свидетельствуют о том, что уровень грамотности казаков был значительно выше, чем сельского населения Алтайской губернии в целом. Среди сельских жителей Алтая грамотными были 23,5% мужчин (у казаков — 63,4%) и 14,6% женщин (у казаков — 17,3%). Грамотность обоего пола составляла 14,6% (у казаков — 40,4%) [8, с. 5].

Высокий уровень грамотности казаков во многом достигался благодаря тому, что в казачьих поселениях традиционно большое внимание уделялось школьному образованию. В каждом поселении были казачьи школы, а в некоторых — училища более высокой ступени, куда направлялись дети по окончании поселковых школ. Так, например, аттестованные в 4-классном Чарышском станичном училище имели возможность поступить в учебные заведения Омска и Томска, получить специальности фельдшера, учителя, пчеловода, мастера маслоделия как стипендиаты войска.

Наряду с казаками в станицах и поселках Бийской линии проживали представители других сословий (невойсковое сословие), но численность их была невелика — 1394 чел. (714 мужчин и 680 женщин), или 10,3% всего населения Бийской линии. Наибольшая концентрация невойскового населения отмечена в пос. Смоленском (28,3%) и станице Николаевской (26,3%), наименьшая — в поселках Белорецком (1,1%) и Андреевском (2,5%) [3].

Сословный состав невойскового населения был следующим: крестьяне — 710 чел. (50,9%), инородцы — 281 чел. (20,15%), мещане — 246 чел. (17,65%), духовенство — 35 чел. (2,5%), дворяне — 11 чел. (0,8%), купцы — 1 чел. (0,1%), почётные граждане — 1 чел. (0,1%), прочие (остальные сословия) — 109 чел. (7,8%).

Крестьяне проживали во всех населенных пунктах Бийской линии. Больше всего их было в станицах Антоньевской — 128 чел., Николаевской — 109 чел., Чарышской — 77 чел. В пос. Смоленском они составляли 28,3% всего населения (56 из 198 жителей) [3]. Крестьянское население активно участвовало в хозяйственной жизни казачьих станиц. Так, например, проживавший в станице Антоньевской 43-летний переселенец Мартын Петрович Фомичев владел мельницей, содержал в хозяйстве 7 лошадей, 13 коров, 11 овец, 2 свиней, арендовал 7,8 дес. пахотной и 15,6 дес. покосной земли. Братья Иван Ульянович и Филипп Ульянович Зябрины имели собственные мельницы. Старший из братьев 53-летний Иван Ульянович держал в хозяйстве 9 лошадей, 6 коров, 20 овец, 14 свиней, арендовал 10 дес. пахотной и 8,4 дес. покосной земли [9].

Инородцы (казахи, алтайцы, татары) зарегистрированы переписью в 10 населенных пунктах из 19. Наибольшая их численность и концентрация отмечена в станицах Антоньевской — 76 чел. (6,1% населения станицы), Слюденской — 52 чел. (7,06%), Николаевской — 36 чел. (5%). Среди инородцев подавляющее большинство составляли казахи, или, как в то время их называли, «киргизы», основным занятием которых было скотоводство.

Мещане занимали третью позицию по численности среди невойсковых сословий Бийской линии. Проживали в 13 населенных пунктах, а в поселках Секисовском и Верх-Убинском составляли, соответственно, 12,7 и 12,1,% населения. Мещане не играли в хозяйственной жизни линии столь активной роли, как крестьяне, но отдельные их представители занимали в казачьих станицах прочное положение. Так, мещанин Иван Андреевич Мащенко, цыган по национальности, пользовался в станице Николаевской заслуженным уважением как хороший кузнец, Евгений Иванович Власов владел в станице Чарышской мельницей, Александр Семенович Курпкин держал лавку в станице Верх-Алейской [10].

Немногочисленное духовенство проживало в станицах Чарышской, Антоньевской, Николаевской и поселке Тигирецком.

В станице Чарышской проживали дворянские семьи Кельберг и Нестеровы. Константин Руфович Кельберг работал конторщиком, имел крепкое хозяйство: 9 лошадей, 12 коров, арендовал 5 дес. пахотной и 15 дес. покосной земли. Надежда Александровна Нестерова прибыла в станицу в момент переписи в 1917 г. из Томской губернии [11].

В станице Чарышской переписью отмечена единственная представительница купеческого сословия — 60-летняя Ирина Ивановна Шестакова. Несмотря на сословную принадлежность, Ирина Ивановна никакой торговой деятельности не вела, работала фельдшером, проживала с кухаркой-служанкой. Также единственным представителем своей сословной группы был 33-летний потомственный почетный гражданин из пос. Тигирецкого — Николай Николаевич Крундышев [12].

Определить сословную принадлежность 109 человек не удалось, так как информация об этом отсутствует в анкетах переписи.

Невойсковое население представляло в анкетах сельскохозяйственной переписи 261 хозяйство. В среднем на 1 хозяйство приходилось 5,3 чел. Более высокие показатели отмечены в поселках Верх-Убинском — 6,75 чел. и Бобровском — 6,5 чел.; са-

мые низкие – в пос. Белорецком – 3 чел. (1 хозяйство).

Национальный состав невойскового населения был более пестрым, чем казачьего. Русские составляли 67,86% (946 чел.), казахи – 23,31% (325 чел.), украинцы – 5,24% (73 чел.), граждане Швейцарии – 0,93% (13 чел.), белорусы – 0,65% (9 чел.), татары – 0,65% (9 чел.), алтайцы – 0,57% (8 чел.), цыгане – 0,5% (7 чел.) и эстонцы – 0,29% (4 чел.). Русские проживали повсеместно. В поселках Бобровском, Верх-Убинском, Платовском, Белорецком, Андреевском, Тигирецком и Яровском они составляли 100% невойскового населения. Казахи жили в 12 населенных пунктах, в 10 из них по численности они уступали только русским, а в пос. Смоленском и станице Слюденской даже преобладали, составляя, соответственно, 89,3 и 56,5% невойскового населения [3].

Казахи, традиционно связанные со скотоводством, владели крупными поголовьями скота. Урумбай Найманов (станица Слюденская) имел 12 лошадей и 12 коров, Мустафа Балагазин (станица Слюденская) – 8 лошадей и 26 коров [13], Бекалы Керегезеков (пос. Сосновский) – 20 лошадей и 11 коров, Темергалло Икпаев (пос. Сосновский) – 16 лошадей и 13 коров [14], Наурузбай Икчанов (станица Николаевская) – 15 лошадей и 9 коров [15].

Украинцы по анкетам переписи выявлены в станицах Антоньевской, Николаевской, Чарышской и пос. Тулатинском. Несмотря на свою небольшую численность, они нередко являлись владельцами крупных хозяйств. В станице Николаевской крестьянин-переселенец Корней Евстафьевич Глущенко содержал 13 лошадей, 14 коров, 40 овец и 10 свиней, арендовал у казаков 60 дес. пахотной и 20 дес. покосной земли. Сельскохозяйственный инвентарь составляли 2 однолемешных плуга, 6 железных борон, косилка, конные грабли, жатвенный аппарат, конная молотилка, веялка, 4 телеги. По зажиточности с Глущенко не могли соперничать даже многие казаки-старожилы. В станице Николаевской, где проживало большинство украинцев Бийской линии – 86,3% (63 чел.), крупные хозяйства имели Иван Коломейцев, Поликарп Мазницын, Евсей и Дмитрий Яковенко [16].

Среди малочисленных национальностей, проживавших на Бийской линии, можно отметить белорусов (9 чел. в станице Чарышской), татар (9 – в станице Верх-Алейской), алтайцев (8 в станице Антоньевской), цыган (7 в станице Николаевской). Необычным для жителей Бийской линии было присутствие среди них граждан Швейцарии, специалистов по сыро- и маслоделию. В станице Антоньевской трудились братья Христиан Давидович и Давид Давидович Лергер, в станице Николаевской – Яков Иванович Витвер и Яков Яковлевич Леншин [17].

Большинство невойскового населения составляли переселенцы – 53,3% (743 чел.).

В XX в. переселенческие процессы активизировались. С 1900 по 1917 гг. на Бийскую линию прибыли 443 чел. В значительной степени это было связано со столыпинской переселенческой политикой, а в последующем – с миграционными процессами в годы Первой мировой войны. Старожильческое население среди невойскового сословия составляло 12,4% (173 чел.). Достаточно большую группу – 34,3% (478 чел.) от общей численности невойскового населения – составляли «прочие».

Уровень грамотности невойскового населения был заметно ниже казачьего. Из 559 мужчин в возрасте от 8 лет и старше читать и писать умели 194 чел. (34,7%), читать – 6 (1,1%), учились 30 (5,4%). К категории грамотных относились 230 чел. (41,1%). Из 529 женщин читать и писать умела 71 (13,4%), читать – 3 (0,6%), учились 31 (5,8%). Категория грамотных составляла 105 чел. (19,8%).

Завершая демографический обзор Бийской казачьей линии, можно сделать следующие выводы. В сословном отношении подавляющее большинство населения линии (89,7%) составляли казаки. Для них, в отличие от невойскового населения, были характерны почти идеальное соотношение мужчин и женщин и значительное преобладание русского населения над другими национальностями. 97,4% казачьего населения являлись старожилами, переселенцы и прочие составляли всего 2,6%. Уровень грамотности казачьего населения несколько уступал среднему показателю по Сибирскому войску, но, тем не менее, был достаточно высок. Невойсковое население уступало казачьему по всем важнейшим демографическим показателям, за исключением более высокого уровня грамотности женского населения.

Источники и литература

1. Усов Ф. Н. Статистическое описание Сибирского казачьего войска. СПб., 1879. С. 10–18.
2. ГАОО. Ф. 67. Оп. 2. Д. 2599. Л. 59–60.
3. Подсчитано по: ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 52–54, 292, 619, 632, 633, 777–784; Оп. 1б. Д. 123–129, 452–454.
4. Отчет о состоянии Сибирского казачьего войска за 1915 год. II (часть гражданская). Омск, 1916. С. 9.
5. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 633. Л. 67.
6. Бюллетени Алтайского губернского статистического бюро. 1921. № 7. С. 4.
7. Смирнов А. Часовые империи // Родина. 1997. № 8. С. 40.
8. Бюллетени Алтайского губернского статистического бюро. 1920. № 1. С. 5.
9. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 52. Л. 70–71, 85.
10. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 292. Л. 51; Д. 781. Л. 72; Оп. 1б. Д. 123. Л. 29.
11. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 782. Л. 78–79, 96.
12. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 783. Л. 98.
13. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 619. Л. 120, 87.
14. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 777. Л. 30, 27.
15. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 292. Л. 55.
16. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 292. Л. 12, 39, 53, 116, 118.
17. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 52. Л. 115–116; Д. 292. Л. 9, 49.
18. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 54. Л. 619.

Современная этнокультурная ситуация в приграничных регионах России и Монголии[1]

В. М. Кимеев, А. С. Акулова

Этнокультурная ситуация в приграничных районах России и Монголии традиционно является предметом особого интереса российской этнографии. Так, в результате экспедиционных поездок сотрудников Института археологии и этнографии СО РАН были подробно исследованы казахи Горного Алтая и их взаимодействие с алтайцами и местными русскими [1, с. 92]. Довольно подробно исследованы современные этнокультурные процессы среди тувинцев Монголии этнологами Тувы и Московского госуниверситета [2, с. 56]. Укрепление научных связей сотрудников АлтГУ, ГАГУ, университетов Монголии, Казахстана и Китая привели к разработке и начальному освоению уникального маршрута научного туризма «Золотое кольцо Алтая» с комплексным исследованием памятников наследия этих территорий, была проведена международная конференция «Природные условия, история [3, с. 282].

Слабо исследованы межкультурные взаимодействия современных тувинцев, казахов, алтайцев и монголов приграничных аймаков Монголии (Баян-Улгий, Улаангом, Увс, Ховд, Завхан, Хувсгол). Комплексное этноэкологическое обследование указанных территорий, начатое в 2005 г. сотрудниками Кемеровского госуниверситета, продолжено в 2008 г. Кузбасской этноэкологической экспедицией. В задачу экспедиции входило изучение этнокультурных взаимодействий в приграничных регионах Монголии и России (Алтае, Горной Шории, Хакасии, Туве). Работа проводилась по специальному опросному листу с экспертами при соблюдении выборки по половозрастному и социальному принципу. Одновременно проводилась фотофиксация культовых и священных мест населения разных национальностей и регистрировалось их соотношение между собой. Оператором сибирской телекомпании «ТВ-Мост» снят видеофильм «Золотое ожерелье Саяно-Алтая и Монголии». Систематизированы результаты обработки опросных листов. С 2008 г. реализуется программа учета археологических памятников Ховдского аймака по проекту, осуществляемому Институтом изучения Монгольского Алтая (г. Улан-Батор, директор Цохоо) совместно с кафедрой археологии АлтГУ (А. А. Тишкин).

В связи с распадом СССР, свертыванием взаимной торговли и контактов по государственной линии и резким удорожанием поставок монгольских товаров в центральные регионы РФ произошли определеные этнокультурные изменения. Обозначились резкий спад и локализация в сфере российско-монгольского торгово-экономического сотрудничества, которое естественным образом переориентировалось на географически близкие Монголии регионы Сибири: сильную и этнически близкую Бурятию, экономически слаборазвитые республики Алтай и Тыва, а также на более отдаленные, но динамично развивающиеся Кемеровскую и Новосибирскую области, Хакасию и Алтайский край.

Россия и Монголия с эпохи колонизации русскими Сибири имеют разноплановую и отчасти противоречивую историю межгосударственных контактов и межэтнических взаимодействий народов приграничных территорий. Ситуация менялась от полного противостояния до дружбы и стабильного межкультурного обмена, сменившегося кризисом постсоветского периода.

После вывода экономик из кризисного состояния 1990-х гг. Россия и Монголия пришли к выводу о необходимости более тесного взаимного сотрудничества. Это было связано прежде всего со стратегическими целями России в Центральноазиатском регионе, новыми экономическими возможностями для окрепшего российского бизнеса в растущей монгольской экономике с ее льготным налоговым законодательством, а также с желанием Монголии увеличить свой значительно упавший в 1990-е гг. экспорт в Россию и добиться от российских властей либерализации взаимной торговли. В главных документах, заложивших правовую основу современных российско-монгольских отношений, таких как «Договор о дружественных отношениях и сотрудничестве между Россией и Монголией от 20 января 1993 г.», «Улан-Баторская декларация от 14 ноября 2000 г.» и «Московская декларация от 8 декабря 2006 г.», обе стороны одним из приоритетных направлений сотрудничества указывают региональное и приграничное взаимодействие. Страны призывают развивать и углублять этот процесс. Концепцией национальной безопасности РФ особо выделены национальные интересы России в приграничной зоне. Общая российско-монгольская граница составляет около 3,5 тыс. км и проходит через территорию четырех субъектов РФ (республики Алтай, Тыва и Бурятия, Читинскую область), следовательно, развитие добрососедских отношений и укрепление торгово-экономических связей с Монголией лежит в русле российских интересов [3, с. 15].

Новому витку сближения двух государств способствовал интерес окрепшего российского бизнеса к инвестированию в монгольскую экономику. Монголия обладает огромными запасами природных ресурсов, но в силу неразвитости инфраструктуры и слабости экономики зависит от внешних кредитов. Положительное явление — возобновление с 2006–2007 уч. г. преподавания во всех школах Монголии с 7-го класса русского языка как второго иностранного (первый иностранный — английский).

Можно констатировать, что за период 2000–2006 гг. Россия и Монголия вступили на качественно

[1] Работа выполнена по з/н 13 ПНИЛ КемГУ.

новый этап взаимодействия, укрепили торгово-экономическое сотрудничество, повысили взаимный товарооборот на 265,3%; значительно возросла доля российских инвестиций в Монголию расширились культурные, научные и образовательные контакты [4, с. 55].

Источники и литература

1. Октябрьская И. В. Казахи Алтая // ЭО. 1997. № 6. С. 92–102.
2. Маннай-оол М. Х. Тувинцы Монголии: традиции и современность // Учен. зап. ТНИИЯЛИ. Сер. истор. XVIII в. Кызыл, 1995. С. 56–62; Монгуш Д. А. О языке тувинцев Северо-Западной Монголии // Вопросы тувинской филологии. Кызыл, 1983. С. 127–145.
3. Шишин М. Ю. Предпосылки формирования кольцевого маршрута в трансграничной области на Алтае // Проблемы развития туризма в Алтайском крае. Материалы науч.-практ. конф. Барнаул, 2007. С. 282–284.
4. Акулова А. С. Особенности российско-монгольских отношений переходного периода и их современные тенденции. Экономический аспект // Россия и Монголия: современное состояние и перспективы развития сотрудничества : Тр. науч.-практ. конф. Иркутск, 2005. С. 11–26.
5. Акулова А. С. Соседи Монголии. Кемеровская область // Монголия: инструкция по применению. Энцикл. справ. / Под ред. Ю. Н. Кручкина. Улан-Батор, 2007. С. 348–354; Акулова А. С. Отношения Монголии и Кемеровской области в рамках приграничного и регионального сотрудничества РФ и Монголии // Экономическое сотрудничество России и Монголии: проблемы и пути их решения : Тр. науч.-практ. конф. Иркутск, 2006. С. 49–60.

Диалектика взаимодействия культур в ходе колонизации Сибири

А. А. Люцидарская

В последние десятилетия XVI в. российская власть устремила свои интересы в сторону огромного пространства, лежащего по ту сторону Уральских гор. В дальнейшем включение Сибири в систему русской государственности стало одной из значимых сторон внутренней политики России.

С древнейших времен неизвестная, чужая земля представлялась новопоселенцам неустроенным хаосом. Преображение «нового своего мира» имело во все времена одну образцовую модель: сотворение Вселенной богами. Для традиционных обществ возделывание целинных земель или завоевание территорий, населенных «иными» существами, имело ритуальный космогонический аспект [11, с. 28]. Предикат пространства выдвигался на первый план при создании этнического образа. Так, неоседлый образ жизни представлялся «варварским» народам, ведущим интенсивное земледелие [10, с. 16].

Архетип традиционного восприятия пространства надолго сохранялся в сознании целого ряда поколений, а религиозное поведение по отношению к неизведанным землям существовало вплоть до начала современной истории. Это было характерно и для Сибирского региона. При этом освоенная территория оказывалась не только под эгидой Московского правительства и несла на себе печать государственности, но отныне включалась в православный мир.

Религиозная концепция средневекового пространства выражалась в делении его на мир христиан и мир неверных. Благоустроенным миром, на который распространялось божье благословенье, была лишь территория, освященная христианской верой и подчиненная церкви. За ее пределами пространство утрачивало свои позитивные качества. Но поскольку христианство — «открытая», миссионерская религия, освященное пространство расширялось за счет морально-религиозной трансформации территорий, отнятых у сил зла [5, с. 56–87]. В сибирских летописях создание духовных христианских центров полагается необходимым условием для освящения новой территории. В Есиповской летописи говорится: «Наипаче же во многих местех поставившася гради, и святые божия церкви и монастыри создашася во словословие отцу и сыну и святому духу, в прибежище же православным християном» [1, с. 24].

Колонисты Сибири имели свою традиционно сложившуюся модель отношения к новым чуждым территориям и людям, проживающим там. Это отношение коренилось в русской истории и лишь адаптировалось к сибирским условиям. Оглядываясь назад, можно вспомнить, как автор «Повести временных лет», отступая в своем воображении за пределы маленькой Полянской Киевщины всего на несколько десятков километров, оказывался «в соседних лесах, борах и болотах Древлянщины, в мире двуногих зверей и скотов, который тянулся и далее на север, восток и запад, в бесконечное пространство, в ожидании своего культурного завоевания» [9, с. 95].

Для автора-патриота «мы» — это поляне, берущие начало от мудрых мужей, а «они», в частности древляне, «живяху звериньским образом, живущи скотски...». К «иным» соседним этносам отношение не лучше. Обращает на себя внимание то, что в тексте присутствует религиозный мотив по отношению к иноплеменникам: «...Кривичи и прочии погани, не ведущие закона божья, но творяще сами себе закон» [9, с. 94–96].

Сибирские летописи ограничиваются определениями в адрес язычников, такими как «нечестивые» или «поганые». Столкновение двух мировоззренческих систем, христианской и языческой, особенно остро проявлялось именно в начале христианизации Руси. Позже православная мораль (не церковная, а житейская) стала вырабатывать компромиссный подход к сохранению и использованию языческих компонентов в христианском мироощущении. Некий синкретизм православия и язычества существует и поныне.

В России понятия «русский», «государев человек»

(значит крещеный) и православный сливались воедино. Крещеный сибирский абориген уже становился «своим». В 1638 г. томский служилый человек, толмач, выходец из черных калмаков Микитка Чера был захвачен своими исконными соплеменниками. Сам толмач Чера противился задержанию и говорил, что пусть его лучше убьют, «а жив у них быть не хочет». В воеводской отписке в Сибирский Приказ написано про этот инцидент: «А он человек русской, природной холоп твои государев и сколько им у себя вневоле недержать» [4, с. 85]. В данном эпизоде не только русская администрация признает крещеного черного калмака (джунгара) русским, но и он сам осознает себя слившимся с православным служилым государевым людом.

Издавна взаимовыгодная торговая деятельность была одним из реальных факторов, стирающих непреодолимую грань между людьми. Православным христианам торговать с язычниками не возбранялось. Торговым новгородцам о народах, в частности угорских племенах, живших к востоку от Печоры до Уральского хребта, было известно уже к XI в. С XII в. Югра вошла в состав колониальных владений Великого Новгорода, хотя эта зависимость была непрочна и нестабильна. Все ограничивалось наездами данщиков для сбора ясака.

В Лаврентьевской летописи записано: «Югра же людье есть, язык нем, и соседит с самоедью на полунощных странах» [2, с. 86]. Непонимание и неприятие языка чужеземцев, полное отсутствие хотя бы минимального языкового контакта играли свою негативную роль в восприятии чужого народа. Поэтому представители родоплеменных объединений, усвоившие элементарные навыки языкового общения, несомненно, являлись одним из факторов создания более толерантного отношения к образу чужака. Толмачи и вообще люди, обладающие навыками изъясняться на «чужих» языках, повышали свой статус в обществе и ценились на государственной службе.

Уже в первые годы освоения зауральской территории языковая проблема встала достаточно остро. В наказе пелымскому воеводе Горчакову 1594 г. указывалось: «…Послать князю Петру детей боярских, которые с ним с Москвы посланы в Ляпинские Вогуличи, да Вишерские Вогуличи, которые бы умели по вогульски говорить…» [8, с. 103]. Это свидетельствует о признании властями необходимости вести диалог с коренным населением и о том, что уже к концу XVII в. такие «полиглоты» имелись. Таким образом, языковой фактор играл далеко не последнюю роль в ходе колонизации Сибири и в конечном итоге приводил к развитию «билингвизма» среди сибирского сообщества в зонах наиболее тесного общения русских с коренными этносами, конечно, в ограниченных рамках.

Проникновение русских в Сибирь началось значительно раньше правительственной колонизации. Своими природными ресурсами край привлекал предприимчивых и энергичных людей. Торговые пути новгородцев на северо-восток рано стали привлекать внимание русских князей, владевших средним Поволжьем. Позднее вступивший на миссионерское поприще пермский владыка Стефан с благословения церковных властей Москвы становится проповедником христианских идей и проводником московского влияния на народы Урала и Зауралья.

Соликамские летописи позволяют реконструировать образ Сибири в представлениях русских. Сибирскую тему летописцы начинают с описания военных действий брата «сибирского салтана» Маметкулы, вогуличей, сылвинских и иранских татар, вотяков и башкирцев в последней четверти XVI в. Вогуличи (манси) вслед за Строгановской летописью характеризуются как «весьма безсильный народ», а их предводитель, «злочестивый и безбожный князь пелымский Кихек», в соответствии с христианскими нормами обозначен злодеем [3, с. 91].

Первым серьезным этнографическим описанием сибирских этносов, не потерявшим своего значения и в наши дни, с полным основанием можно считать «Краткое описание о народе остяцком» 1715 г., принадлежащее Григорию Новицкому. Особо ценно, что Новицкий большинство фактов для своего сочинения получал «из первых рук», поскольку, попав в ссылку в Сибирь в самом начале XVII столетия, он имел возможность сопровождать тобольского митрополита Ф. Лещинского в 1712–1715 гг. непосредственно к хантам (остякам) и манси (вогулам). В начале сочинения свое знание о Сибири Гр. Новицкий определял так: «Многолюдством зело довольно государство сие различных родов и дивных языков, от них же мнози суть безвестны в Европе, яко: Тунгусы, Остяки, Отяки, Якуты, Самоиды, Брацкие мужики, Пегая орда, Кыргызы, Калмаки и прочая…» [7, с. 32].

Картина мира коренных этносов Сибири, особенно ее таежных обитателей, ограничивалась представлениями о своей обитаемой земле. Русские колонисты на первых порах выступали для аборигенов как некая третья сила, иногда помогающая снять родоплеменные конфликты, а подчас мешающая своими непонятными требованиями и порядками. Угры относились к отрядам служилых казаков так же, как и к своим неудобным соседям, не представляя, что такое сильное государство и что такое административно-государственная система с военным аппаратом подавления. Поэтому они могли себе позволить высказываться: «Березов возьмем — Москва сама сдастся».

Московское правительство пыталось разрушить традиционно устоявшуюся картину мира коренных народов, организуя представительские поездки в столицу и крупные сибирские города местных аборигенных князцов и так называемых «лучших людей». Для этих целей часто использовались поставки ясака в казну. В документе 1634 г. описано прибытие в Москву сотников верхотурских ясачных людей Данилки Тавдыкова и Учаги Ченгашева. Источники подтверждают, что подобные факты не являлись чем-то исключительным [6, с. 118–119]. Помимо различного рода поощрений (по сути подкупа), аборигенная властная верхушка в таких поездках получала возможность не только расширить свои представ-

ления о масштабах русской колонизации, но и изменить свои воззрения на русское государство в целом. Подобная политика влияла на развитие контактов колонистов со своими новыми соседями.

На протяжении длительного периода (XVI–XVIII вв.) автохтонное население Сибири называли «иноземцами», т. е. людьми иной (незнакомой) земли. Позднее определение «иноземец» было замещено термином «инородец». Для смены терминологии имелись вполне обоснованные причины, коренящиеся в развитии самого колонизационного процесса в Сибири.

По своей этнической принадлежности колонисты Сибири были далеко не однородны. Значительный, если не основной, контингент ссыльных в XVII в. составляли военнопленные. Среди государевых служилых встречались представители самых разных регионов России и пограничных областей: украинцы, белорусы, татары, донские казаки, коми-зыряне. Вообще же царская политика по отношению к людям иных земель и культур была крайне непоследовательной.

Примечательна описанная С. В. Бахрушиным биография тобольского воеводы-реформатора Ю. Я. Сулешова. Крымский татарин по происхождению, князь Юрий Янышевич принадлежал к знатной фамилии яшловских беев, издавна выступавшей в роли посредника в отношениях с Москвой. Отец будущего тобольского воеводы умер магометанином при дворе вассала Бориса Годунова, касимовского царя. На московской службе состоял брат Юрия Сулешова, магометанин по вероисповеданию. Самому Ю. Сулешову в Москве оказывали известную предупредительность «по иноземчеству». Приняв православие, он стал заметным политическим деятелем, получившим известность своим реформаторским подходом в обустройстве сибирской территории.

С другой стороны, «иноземцы» на государевой службе порой испытывали недоверие [1, с. 172]. Это в определенной мере относилось и к выходцам из Западной Европы. Так, например, когда ссыльный Савва Француженин обратился к тобольскому воеводе с предложением отпустить его для поисков железной руды, тот резко воспротивился, мотивируя свой отказ словами: «Государь потерял казну под Смоленском, немцам… (он прибавил ругательство) роздал, а после того в медной руде потерял казну немцам же, а я терять не хочу!». Далее последовала длительная открытая борьба воеводы с «француженином», который имел высокий служилый чин сына боярского [1, с. 172]. Надо заметить, что помимо настороженности в отношении представителей иных культур, связанной с их «инакомыслием», зачастую вмешивался субъективный, личностный фактор, прикрываемый понятием «чужой», не исконно русский, не исконно православный. Это можно заметить в проявлениях антагонизма по отношению как к представителям западного мира, так и к коренным местным этносам.

Естественно, адаптация «сибирского социума» к новым жизненным ситуациям в условиях военных конфликтов, возникающих по ходу процесса колонизации, проходила болезненно. Столкновения на ментальном уровне, однако, не переросли в войну, а, напротив, постепенно сглаживались. Это был длительный и противоречивый путь к пониманию друг друга. Со стороны России наметилась политика «кнута и пряника», а со стороны автохтонного населения практика приобретения материальных выгод, преимущественно для родоплеменной знати. Обе оппозиции двигались к намеченным целям: расширение пределов государевой власти, насыщение казны природными ресурсами Сибири (прежде всего пушниной) и возможность прекратить постоянные междоусобные войны и обеспечить выгодный товарооборот с Россией.

При такой постановке вопроса колонизации Сибири было обеспечено достаточно быстрое и успешное завершение. Между тем это касается большинства, но не всех регионов огромной зауральской территории. Внимательный взгляд на процесс колонизации Сибири убеждает, что чем выше уровень социальной организации народа, тем короче (но отнюдь не проще) был путь его вхождения в систему русской государственности. Общества, стоящие на стадии военно-потестарных объединений, имели такой уровень общественного устройства, который позволял принять и, что особенно важно, понять, что такое властная система управления и установленные правила подчинения этой системе. Местная родоплеменная верхушка этих сообществ очень скоро начинала понимать, что гораздо выгоднее смириться с новой властью, чем вести длительное противостояние.

В XVIII в., во всяком случае, к концу столетия, зауральское геополитическое пространство было освоено и завоевано русскими колонистами. Если это являлось первой задачей московского правительства, то она была выполнена, вторая задача — по превращению всей новой территории в христианский мир — оказалась не под силу. Лишь небольшая часть автохтонного населения, преимущественно из земледельческих регионов, искренне приняла православие. Ни посулами, ни насильственными методами надолго и всерьез привести аборигенов к «правильной» вере не удалось. Конечно, выработался некий синкретизм язычества и православия среди наиболее вовлеченных в непосредственные контакты коренных народов, но в этом «союзе» язычество всегда доминировало.

Автохтонное население, проживающее в регионах, прилегающих к монгольским землям, постепенно приобщалось к иной мощной идеологической системе — буддизму. Заслуга царской власти состояла в том, что она вовремя отказалась от насильственной практики крещения, поняв бесплодность и бессмысленность этого процесса. Более того, в традиционную культуру аборигенов по возможности старались не вторгаться. Установка на то, чтобы «аборигенов не жесточить и капищ их не разрушать», далеко не всегда последовательно исполнялась, тем не менее она была провозглашена. Это привило к тому, что продолжалось противостояние мира православных христиан («мы») с миром языче-

ским («они»). Однако в результате длительного соседства оно не переросло в острый антагонизм. По мере возникновения вполне житейских потребностей и амбиций часть коренных сибиряков все же крестилась, но не порывала полностью с культурными традициями предков. Для этого требовались время и смена многих поколений.

Изучая сложившуюся в Сибири этническую оппозицию «мы и они», невозможно прийти к какому-либо однозначному выводу. Его просто нет без внимания ко времени, месту и специфике мировоззрения и социально обусловленных традиций каждого отдельно взятого народа.

Этническое пространство от Урала до Дальнего Востока можно сравнить с лоскутным одеялом, каждая часть которого отличается от соседних размерами и цветом. Все вышеизложенное свидетельствует о сложности конструирования цельной модели процесса колонизации Сибири. В одних регионах зауральского пространства к новой «русской силе» адаптировались сравнительно быстро, в других вхождение в состав Московского государства приняло затяжной и агрессивный характер. Тем не менее, любой начавшийся процесс если не обрывается, то приходит к логическому завершению. Противостояние «мы» и «они» постепенно уравновешивалось и в конце концов привело к вполне приемлемому толерантному существованию. Это «существование» в конечном итоге повлекло за собой неизбежные культурные заимствования, сыгравшие позитивную роль в развитии колонизуемого региона.

Любая колонизация имеет свою идеологическую, культурную составляющую. Русское государство к XVI–XVII вв., времени «покорения» Сибири, при всей своей «закрытости» испытывало влияние Западной Европы, которое опосредованно, различными методами внедрялось в духовную и бытовую практику. Даже в далекой Сибири в XVII в. у некоторых людей имелась переводная литература, в городской обиход поступали изделия иностранного производства (сукна, часы, замки и т. п.). Конечно, наивно полагать, что ненцы, тунгусы или якуты в ходе русской колонизации приобщались к ценностям мировой цивилизации. Это был очень длительный и противоречивый, но поступательный и необратимый процесс.

Со времени вхождения зауральских территорий в состав России минуло 4 столетия. Каждый век вносил свою специфику в сложные взаимоотношения русских с аборигенным населением. Ход истории необратим. Однако трудно предположить, что если бы не было вторжения «белого московского царя», сибирские многочисленные этносы в дальнейшем могли бы развиваться самостоятельно, ведь рядом были такие мощные государственные объединения, как Китай, Монголия и Джунгария.

Драматичный по своей сути процесс колонизации Сибири характеризуется одновременно диффузией и синтезом культур. Следы многообразного культурного обмена можно проследить во всех сферах образа жизни сибиряков. Множество слов из лексикона аборигенов вошло в лингвистическую практику русских, а коренные жители восприняли богатство русской словесности. Взаимодействие культур на необъятном пространстве Сибири, которое складывалось в процессе многосторонней социальной практики, вело к расширению картины мира сибирского социума во всем его этническом многообразии.

Источники и итература

1. Бахрушин С. В. Науч. тр. Т. 3, ч. 1. М., 1955.
2. Бахрушин С. В. Науч. тр. Т. 3, ч. 2. М., 1955.
3. Бруцкая Л. А. Сибирская тема в саликамских городских летописях // Аборигены Сибири.
4. Бутанаев В. Я., Абдыкалыков А. Материалы по истории Хакасии XVII — нач. XVIII вв. Абакан, 1955.
5. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984.
6. Люцидарская А. А. Русско-угорские отношения. Конец XVI — XVII вв. (к постановке вопроса) // Этнографическое обозрение. 1998. № 3.
7. Новицкий Гр. Краткое описание о народе остяцком 1715. НовосибОГИз, 1941.
8. РИБ, СПБ, 1875. Т. 2.
9. Романов Б. А. Люди и нравы Древней Руси. М.; Л., 1966.
10. Чеснов Я. В. Этнический образ // Этнознаковые функции культуры. М., 1991.
11. Элиаде М. Священное и мирское. М., 1994.

Дотюркское население Алтая

А. М. Малолетко

Впервые человек пришел на Алтай в раннем палеолите, несколько сот тысяч лет назад. Его орудия найдены в Горно-Алтайске (Улалинская стоянка). В силу своей малочисленности мигранты вряд ли могли создать жизнеспособные популяции и дожить до верхнего палеолита, когда Сибирь стала заселяться сапиентными предками человека.

Следующая волна мигрантов освоила в первую очередь область западных и северных низкогорий Алтая, где оставлены хорошо датированные пещерные памятники: Сибирячихинская пещера (45–33 тыс. лет назад), Денисова пещера (40 тыс.). Известны им были и центральные районы Алтая (Малоярломанская пещера, 33 тыс. лет). По заключению американского палеоантрополога К. Тернера, обитатели Денисовой пещеры относились к представителям неандертальской линии эволюции и были сходны с европейскими и близкими к ним переднеазиатскими неандертальцами (памятник Шанидар II, 70–50 тыс. лет). Судьба мигрантов второй волны неизвестна, но следы их прослеживаются и в Кузнецком Алатау (Малая Сыя, 34 тыс. лет).

Третья волна мигрантов связана с приходом сапиентных форм человека. Алтая она достигла не ра-

нее 25 тыс. лет назад. Исходной территорией для нее была Восточная Европа, которая в свою очередь уходила корнями в палеолит Западной Европы. Мигранты в Хакасии оставили стоянку Сабаниха (24–23 тыс. лет), в Красноряске — памятник Афонтова Гора (21 тыс. лет), достигли Байкала (Мальта, 24–20 тыс. и Буреть, 21 тыс. лет). Наземные жилища Мальты и Бурети, исключительное богатство костяного материала, женские статуэтки из кости, особенности каменных орудий — все это имеет убедительные аналогии в Центральной Европе. Но артефакты европейского типа сопровождались фигурками женщин с явно монголоидными чертами [11]. Первое подтверждение исхода сибиряков из Центральной Европы получено от Кристи Г. Тернера [12], который изучал зубы старшего мальчика из Мальты. По мнению этого авторитетного палеоантрополога, зубы мальчика из Прибайкалья не только близки зубам современных и исторических европейцев, но и напоминают дентальные особенности жителей Сунгиря (Владимирская область, 23,5 тыс. лет) и Костенок (Воронежская область, 23 тыс. лет).

Позднее многочисленные изделия из камня и кости, имеющие аналоги в ориньяке Центральной Европы, но не имеющие генетических корней в более ранних памятниках Сибири, найдены в Хакасии (стоянка Сабаниха [6]).

По нашему мнению, мигранты третьей волны были предками финно-угорских народов, монголоидные признаки которых усиливались по мере проникновения вглубь Сибири. Их проживание здесь было длительным, по крайней мере, 5 тыс. лет назад они еще жили на Алтае. Так, в пещере Тыткескень (долина Катуни) захоронен мужчина, в расовом отношении имеющий уральский тип, наиболее близкий к типу современных хантов. Время захоронения по радиоуглероду определяется в интервале от 5050±45 (СОАН — 2927) до 5440±105 лет назад (СОАН — 2926; отсчет от 1950 г.). Близкую дату имеет захоронение в Каминной пещере на Алтае женщины, также обладавшей слабыми монголоидными признаками (6535±35; СОАН — 2498). Низколицые, слабо выраженные монголоиды (определение А. Н. Богашева) обитали по Средней Оби. По могильнику на Кулайской горе у с. Подгороное получены даты 6290±55 (СОАН — 4758) и 6390±200 (СОАН — 4759). Более того, нами предполагается [9], что ительмены, аборигены Камчатки, также вышли из среды древних угров, от восточносибирского ядра которых они оторвались еще в докерамический период неолита.

Сохранились некоторые топонимические следы угров в Алтае-Саянах [7], однако датировка их затруднительна. Особый интерес представляют угорско-тюркские лексические соответствия: манси *пошвор* ‘заболоченный кедровый лес’, морд. *пеш’те* ‘кедровый орех’ и тоф. *boš*, тув. *пöш*, алт. *мöш* ‘кедр’. Контакт этих тюрков с уграми мог быть только в пределах Алтае-Саян и в относительно недавнее время. Топонимический и лексический материал, сколь бы ни был мал, указывает не на хантыйский, а на мансийский компонент угорского населения Алтае-Саян. По нашему мнению, предки финно-угров являются древнейшим постоянным населением Сибири, и в том числе Алтая.

В VII–VI тыс. до н. э. свершилась неолитическая революция. Человек от присваивающего хозяйства перешел к производящему, стал заниматься земледелием и скотоводством, возникло кустарное производство (изготовление керамической посуды и пр.). Но на Алтай производящий способ хозяйствования был принесен извне — с запада и юго-запада.

В энеолите из Северного Прикаспия и Причерноморья на Алтай и далее на Енисей пришли группы скотоводов, которые в Хакасии и на Алтае создали культуру, названную афанасьевской. На Алтае они заселили горные долины Катуни, Урсула, верховий Ануя и Чарыша. Это были высокорослые, массивные, большеголовые, широколицые европеоиды с покатым лбом, глубоко сидящими глазами, длинным широким носом, массивной нижней челюстью, с несильно выступающим, мягко очерченным подбородком. Самый ранний афанасьевский памятник на Алтае (медный рудник «Владимировка») имеет радиоуглеродную дату 4665±75 лет (СОАН — 3802). Предположение В. А. Могильникова [10] о доживании афанасьевцев до скифской эпохи (начало I тыс. до н. э.) является спорным. В этническом отношении афанасьевцы, возможно, были предками тохар, проживавших еще сравнительно недавно (II в. до н. э. — I тыс. до н. э.) в Средней Азии.

Двести лет спустя степную часть края заселили выходцы из Передней Азии (Ирана?), оставившие елунинскую культуру (4455–3185 лет от наших дней). Это были скотоводы, охотой они практически не занимались, чем отличались от афанасьевцев. Разводили в основном овец и коз, четверть поголовья составляли лошади и около 15% — крупный рогатый скот. Поскольку в Передней и Средней Азии до II тыс. до н. э. домашних лошадей не было, возможно, елунинцы заимствовали коневодство у местного населения — афанасьевцев. В антропологическом отношении елунинцы были неоднородны, но монголоидных типов среди них не было. Однако этому противоречат результаты палеогенетических исследований костных останков трех младенцев, найденных на поселении Березовая Лука [5], согласно которым все три младенца имеют азиатские (монголоидные) корни. В частности, Ю. Ф. Кирюшин [1, с. 87] указывал на взаимодействие елунинцев с метисным населением большемысской культуры (5,5–5 тыс. лет назад). Это может объяснить генетическую привязку младенцев к азиатской (монголоидной) ветви человечества. Однако уникальность метотипов ДНК каждой особи позволяет отвергнуть предположение о их родстве по материнской линии, что не поддается объяснению, так как априорно предполагает разнотипность азиатских (монголоидных) корней этих девочек. В тех условиях это представляется нереальным. Этническая (языковая) принадлежность елунинцев неизвестна. Полторы тысячи лет елунинцы жили на берегах Алея. В эти годы на территорию алтайских степей волна за волной накатывались разно-

язычные племена. Но ни в одном из них елунинцы не оставили явных следов, канули в безвестие, не оставив потомков.

В XVII в. до н. э. или несколько позже в район Томска пришли из Передней Азии (пограничье Афганистана и Ирана) племена, которые с аборигенами создали новую для этих мест культуру — самусьскую, ядром которой были пришельцы с их самодийским языком. По времени появления в Сибири они могли бы считаться ветвью елунинцев, «однако каких-либо контактов с населением самусьской культуры (елунинцы. — *А. М.*) не имели» [1, с. 85].

Примерно 3,5 тыс. лет назад по южносибирским степям прошли воинственные племена, оставившие большой след в истории Сибири. Их культуру археологи назвали андроновской и позднее разделили ее на два варианта — федоровский и алакульский. Первый представляет для нас особый интерес. По нашим исследованиям [8], федоровцы были дальними мигрантами. Исход их начался с территории восточной Турции, затем были Северный Кавказ, Южный Урал, Западная и Восточная Сибирь. За короткое время они освоили огромную территорию — от Камы на западе до Байкала и Северной Монголии на востоке и от устья Иртыша на севере до гор Алтая на юге. Ныне их немногочисленные потомки — кеты — сохранились по Енисею и его притокам в районе Туруханска. К приходу русских на Енисее еще обитали соплеменники кетов — арины, асаны, пумпоколы, котты. Из среды федоровцев позже сформировался ряд локальных культур, из которых на алтайской земле отмечены ирменская (XII–VIII вв. до н. э.; предлагаются и другие датировки), корчажкинская (XII–VIII вв. до н. э.), большереченская (VII до н. э. — I в. н. э.).

Самодийские племена, где-то в лесах пережившие время господства федоровцев (предков кетов), снова вышли на историческую арену. Среди них особо значимыми были носители кулайской культуры по средней Оби (V в. до н. э. — V в. н. э.), которые стали проникать на алтайскую землю за несколько веков до рубежа эр. По долинным лесам они приходили в предгорья Алтая, внедряясь в кетоязычное население. Кулайцы были охотниками и рыболовами, но им не чужды были занятия земледелием и скотоводством. В этом они были близки кетоязычным большереченцам. Язык кулайцев сохранился до прихода русских. На нем говорили саянские (южно-сибирские) самодийцы: камасинцы, карагасы, койбалы, ма́торы, предки которых по неизвестной причине покинули среднюю Обь в последние века до новой эры.

Самодийцы и кетоязычные племена были пространственно отделены от ареала ираноязычных племен, которые синхронно им занимали юго-восточную часть горного Алтая. Ираноязычное население, как принято считать [3], впервые появилось на юге Западной Сибири в IX–VIII вв. Это памятники Аржан в Туве, майэмирские в Западном Алтае, тыткескенские в долине средней Катуни. Позднее в Юго-Восточный Алтай пришли иранцы, которые создали пазырыкскую культуру (VI–III вв. до н. э.).

Майэмирские памятники (VII–VI вв. до н. э.), выделяемые некоторыми археологами как раннескифские, возможно, таковыми не являются. Еще С. В. Киселев [4] считал, что майэмирские древности близки тагарским. По нашему убеждению, тагарцы были кетами. В генетическом развитии майэмирцев и пазырыкцев Алтая был перерыв. Первые были частично уничтожены, некоторые ушли на северо-запад Алтая, сохранившиеся подчинены, а затем ассимилированы. Продвижение ранних пазырыкцев сопровождалось осквернением и разрушением могил предков покоренного народа [3, с. 11–112]. Такое отношение у победителей могло быть только к чужакам, иноплеменникам. Чужеродность подтверждается и антропологическими данными. Череп из кургана 26 могильника Тыткескень VI обнаруживает сходство с неолитическими монголоидами, антропологический тип которых выделяется Т. И. Чикишевой в самостоятельную древнюю монголоидную форму, равноценную в таксонимическом плане палеосибирскому типу Прибайкалья, а также типам Туой-Хая, Диринг-Юряха и Шилкинской пещеры. Монголоид Тыткескеня имеет местное происхождение [3]. Палеоантропологический обзор раннескифского времени позволяет утверждать, что население Алтая было генетически крайне неоднородным [3, с. 136, 141]. Ю. Ф. Кирюшин и А. А. Тишкин, предлагая описание культур Алтая в раннескифское время [3], избегали прямых указаний на их этническую принадлежность, оперируя индифферентным понятием «раннескифское время», как будто сомневаясь в скифской природе памятников. Думается, в первой половине I тысячелетия до н. э. древних иранцев (ариев) на Алтае не было. Иранцы, носители пазырыкской культуры (VI–III вв. до н. э.), пришли на Южный Алтай из соседней Северной Монголии и вместе с носителями саглынской культуры Тувы образовали единый ареал.

Физический тип погребенных в курганах пазырыкского времени по Средней Катуни (Тыткескень, Еланда и др.) явно не скифский. В мужской краниологической серии из Тыткескеня выделяются три расовых компонента [2, с. 141]:

1) уралоидный (западно-сибирский) с нерезко выраженными монголоидными особенностями и низким лицом (преобладает);

2) палеосибирский монголоидный с высоким лицом;

3) европеоидный, мезобрахикранный с широким и высоким лицом (гиперморфный вариант средиземноморского типа).

Типы 1 и 2 имеют местное происхождение. Думается, это тоже кетоязычное население, обогащенное эпохальными элементами материальной культуры. Даже третий, европеоидный тип лишь с натяжкой можно отнести к скифоидному. Но материальная и топонимическая база по классическим памятникам по Улагану (Пазырык) и Ело (Шибе, Туекта и др.) не оставляет сомнений в прошлом бытовании на Алтае восточных иранцев.

Отдельные группы пазырыкцев доживают до рубе-

жа эр и, будучи оттесненными хуннами в северные низкогорья, занимают там речные долины. Так, в Денисовой пещере в верховьях Ануя имеется культурный слой с артефактами пазырыкского типа, но датированный по радиоуглероду рубежом эр. Возможно, потомки пазырыкцев жили по Башкаусу и Чулышману еще в тюркское время. Здесь очень свежи иранские топонимы (*Рахамыста* 'река большая', *Калтарион* 'короткая река') и даже фамилия местных алтайцев — Тайдоновы — напоминает иранский гидроним.

В Западном Алтае в III в. до н. э. — II в. н. э. жили ираноязычные племена, известные по китайским источникам как угэ. Пришли они с равнин Казахстана и Средней Азии. Это были европеоиды, но антропологически отличающиеся от пазырыкцев. И пазырыкцы, и угэ были восточными иранцами и говорили, соответственно, на языках сакского и аланского типа. Далее начинается тюркская эпоха, связанная с историей хунну (сюнну).

Наш этнический обзор Алтая, конечно, не является полным и исчерпывающим. История заселения Алтая была гораздо сложнее. Носители некоторых самостоятельных археологических культур: каракольской, булан-кобинской, майминской и др. — не нашли место в нашей работе из-за недостаточной изученности их этнической сущности. Историю человечества не всегда можно расшифровать по рисункам на горшках или обрядам захоронения.

Источники и литература

1. Кирюшин Ю. Ф. Энеолит и ранняя бронза юга Западной Сибири. Барнаул, 2002.
2. Кирюшин Ю. Ф., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. II. Погребально-поминальные комплексы пазырыкской культуры. Барнаул, 2003.
3. Кирюшин Ю. Ф., Тишкин А. А. Скифская эпоха Горного Алтая. Ч. I. Культура населения в раннескифское время. Барнаул, 1997.
4. Киселев С. В. Древняя история Сибири. М.; Л., 1949.
5. Куликов Е. Е., Кирюшин Ю. Ф. и др. Результаты палеогенетических исследований (по материалам погребений младенцев на памятнике Березовая Лука). Приложение IV в кн.: Кирюшин Ю. Ф., Малолетко А. М., Тишкин А. А. Березовая Лука — поселение эпохи бронзы в Алейской степи. Барнаул, 2005.
6. Лисицын Н. Ф., Лисицын С. Н. К вопросу о миграциях из Восточной Европы в Сибирь в позднем палеолите // Палеодемография и миграционные процессы в Западной Сибири в древности и средневековье. Барнаул, 1994.
7. Малолетко А. М. Ранняя история угров // Угры: Материалы VI Сибир. симп. «Культурное наследие народов Сибири» (9–11 дек. 2003 г., г. Тобольск). Тобольск, 2003.
8. Малолетко А. М. Древние народы Сибири: этнический состав по данным топонимики. Т. 3. Кеты. Томск, 2000.
9. Малолетко А. М. Древние народы Сибири: этнический состав по данным топонимики. Т. 5. Сихиртя. Томск, 2006.
10. Могильников В. А. Некоторые памятники эпохи раннего металла из Центрального Алтая // Проблемы истории Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1987.
11. Окладников А. П. Сибирь в древнекаменном веке. Эпоха палеолита // Древняя Сибирь (Макет I т. «Истории Сибири»). Улан-Удэ, 1964.
12. Тернер Г. К. Ребенок верхнепалеолитической стоянки Мальта (Сибирь) // Изв. Сиб. отд-ния АН СССР. Сер. истории, филологии и философии. 1990. Вып. 2.

Мордва юга Сибири: к истории вопроса[1]

Л. И. Никонова

Мордовский народ является крупнейшим народом финно-угорской языковой семьи в Российской Федерации; по переписи 2002 г. его численность составила 843,3 тыс. человек. В силу объективных причин мордва широко расселилась по всему Среднему Поволжью, проникла в Заволжье и Южную Сибирь. В 2001 г. этнографы провели этнографические экспедиции в Алтайский, Красноярский края и Кемеровскую область. В 2001 г. в Красноярском крае ими были обследованы 6 районов, 9 населенных пунктов: д. Долженково Абанского, д. Михайловка Канского, с. Верхняя Коя и Большая Ничка Минусинского, д. Алексеевка Каратузского, с. Большая Салба Идринского, Галактионовка и Саянск Краснотуранского районов. В 2002 г. в Алтайском крае — 3 района, 10 населенных пунктов: пос. Октябрьский, с. Таловка, Черепановск Змеиногорского района; пос. Мало-Енисейск, с. Сростки Бийского; пос. Никольск, с. Борисово, Черемушкино, Малый Калтай, Камышенка Залесовского районов. В 2003 г. в Кемеровской области — 3 района, 7 населенных пунктов: Новокузнецкий (д. Шартонка, с. Кузедеево, Николаевка, Гавриловка), Ленинск-Кузнецкий (д. Павловка, пос. Свердлово, пос. Родниковый), Ижморский (с. Островка) с целью сбора этнографического материала о мордве юга Сибири.

Отечественная наука накопила обширную литературу по истории и этнографии Сибири, однако найти труды, затрагивающие историю групп мордвы на ее территории трудно. В этом плане прежде всего следует отметить дореволюционные работы, касающиеся процесса освоения территории Сибири крестьянством Европейской России, в том числе мордовскими крестьянами Поволжья [1]. Перемены в этнической картине края, происходившие в связи с переселенческим движением, отражаются в общих работах по этнографии дореволюционного периода [2]. Положение мордовских переселенцев в Сибири относительно их прежнего места жительства в определенной мере позволяют сравнить работы А. А. Кауфмана и И. Красноперова [3]. В советский период (до второй половины 1950-х гг.) количество исследований, в

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» (№ 08-01-23101 а/В)

которых нашла отражение история переселения в Сибирь поволжского крестьянства, увеличилось. Особо следует отметить работу В. И. Шункова [4]. Во второй половине 1960-х — первой половине 1980-х гг. спектр изучаемых историками и этнографами региональных проблем существенно расширился [5]. В этот период увеличилось количество работ по этнографии населяющих Сибирь народов, дающих общие характеристики материальной и духовной культуры края [6], жизненного уклада сибиряков, их экономических, демографических, общественных отношений [7]. В 1970 — первой половине 1980-х гг. вышли в свет работы историков и этнографов Мордовии о социально-экономическом положении, народных обрядах и творчестве мордовского населения в Сибири [8]. Со второй половины 1980-х гг. появляется ряд работ, в которых в целом более точно освещается процесс переселения крестьянства Европейской России за Урал [9], по-новому анализируются происходившие после Октябрьской революции события в жизни переселенцев, осваивавшихся на новом месте в условиях социально-экономических потрясений, связанных с нэпом, коллективизацией, Великой Отечественной войной, реформами 1950-х гг. и др. [10]. Особо следует отметить монографию И. М. Попова. Большим подспорьем для нас оказались книги по истории отдельных районов Сибири, в том числе работа В. А. Крамного [11]. Об истории сел Верхняя Коя и Большая Ничка, в которых существенную часть населения составляла мордва, говорится в сборнике, вышедшем в 1998 г. в Красноярске [12]. Важное значение для нашего исследования имела литература справочного характера, в которой содержится информация о географическом положении отдельных районов Сибири, природных условиях, в которых в настоящее время обитает мордовское население, и др. [13]. До сих пор нет обобщающих работ по мордве Сибири, в том числе и Алтайского края. Первоисточники до конца не выявлены не только в центральных, но и в местных архивах. По всей вероятности, это дело будущих исследователей.

Источниковую базу исследования составили различные, в основном впервые вводимые в научный оборот материалы Минусинского государственного архива (ф. р-1, оп. 1, д. 35; ф. р-25, оп. 1, д. 174, 193; ф. р-54, оп. 1, д. 193, 316; ф. р-71, оп. 1, д. 35, 115, 148), где также представляют интерес документы, касающиеся истории населенных пунктов, заселяемых мордовскими переселенцами: Большая Ничка, Верхняя Коя, Галактионовка и др. (ф. р-25, оп. 1, д. 55; ф. р-54, оп. 1, д. 16, 316, 1402; ф. р-71, оп. 1, д. 151, 520); статистические сведения по демографии, развитию колхозного производства, личных хозяйств и др. по деревням, селами и поселкам Минусинского района населенным мордвой, содержатся в фонде 372 (ф. р-372, оп. 1, д. 1, 5, 23, 50, 69, 617, 675, 681, 1079, 1372); немаловажное значение имеют также материалы по учету национальных меньшинств в Минусинском округе за 1926–1930 гг. (ф. р-115, оп. 1, д. 280; ф. р-143, оп. 1, д. 153). Кроме того, в архиве содержатся документы по работе здравотдела Минусинского исполкома (ф. р-25, оп. 1, д. 97; ф. р-582, оп. 1, д. 2), организации обучения детей мордовской национальности на родном языке (ф. р-215, оп. 1, д. 193).

Во время экспедиции Л. И. Никоновой и М. С. Волковой изучался также архив Залесовского района Алтайского края: заседания пленумов, совещания райисполкома (ф. р-1, оп. 1. д. 2, 14), материалы отдела народного образования (ф. р-1, оп. 1, д. 4, 33; ф. р-30, оп. 1-л, д. 2), сводки совещания о ходе ликвидации неграмотности по сельским советам, материалы по демографии и списки населенных пунктов в основном мордовского Черемушкинского сельского совета (ф. р-1, оп. 1, д. 7, 17; ф. р-58, оп. 1, д. 8), где имеются материалы по народному образованию, здравоохранению (ф. р-49, оп. 1, д. 1, 2, 119, 170).

Из архива Бийского района Алтайского края извлекли материал: планы работ и сметы исполкомов сельских советов (ф. р-108, оп. 1, св. 1, ед. хр. 3), сметы административно-хозяйственных расходов сельских советов и подведомственных им учреждений (ф. р-108, оп. 1, св. 10, д. 273) протоколы сходов граждан населенных пунктов района, на которых решались хозяйственные и другие вопросы (ф. р-108, оп. 1, св. 1, ед. хр. 17; св. 2, ед. хр. 38; св. 10, д. 281; оп. 1, ед. хр. 362;), материалы по здравоохранению мордовских населенных пунктов района (ф. р-148. св. № 3, д. 75а).

В архивах ЗАГСов изучались статистические сведения (Абанского и Минусинского районов Красноярского края, Залесовского района Алтайского края). Кроме этого использовались сведения архивов сельских и поселковых администраций (Кузедеевской и Николаевской сельских администраций Новокузнецкого района Кемеровской области, Малоенисейской сельской администрации Бийского района Алтайского края, а также архивы школ Кузедеевской средней школы Новокузнецкого района, Подгорновской и Свердловской средних школ Ленинск-Кузнецкого района и Островской средней школы Ижморского района Кемеровской области).

При характеристике демографической ситуации в районах с компактным проживанием мордвы нами были использованы материалы переписей населения 1897, 1926, 1939, 1959, 1970, 1979, 1989 и 2000 гг., материалы районных ЗАГСов: архив ЗАГСа Минусинского района Красноярского края (материалы по регистрации браков, рождения ребенка и смерти с. Верхняя Коя и Большая Ничка за 1980, 1985, 1990, 1995, 2000 и 2001 гг.); архив ЗАГСа Абанского района Красноярского края (материалы по регистрации браков, рождения ребенка и смерти д. Долженково за 1980–2001 гг.); архив ЗАГСа Залесовского района Алтайского края (материалы по регистрации браков, рождения и смерти в сельских администрациях: Борисовской, Черемушкинской и Залесовской за 1940, 1950, 1970, 1980, 1990, 1995, 2000, 2001 гг.).

Изучались также материалы архивов сельских администраций. История с. Кузедеево, отражающая процессы, происходившие в Сибири в период XVIII–XX вв., была воссоздана по материалам архива Кузе-

деевской сельской администрации Новокузнецкого района Кемеровской области. В архиве Малоенисейской сельской администрации Бийского района Алтайского края содержатся материалы по культурному развитию с. Малоенисейское, истории Малоенисейского совхоза «Семеновод», информация о Г. И. Семенкине — уроженце Ульяновской области, долгое время работавшем директором этого совхоза.

История возникновения и развития населенных пунктов нашла отражение в материалах архивов школ Алтайского, Красноярского краев и Кемеровской области. Из архивов Кузедеевской средней школы Новокузнецкого района, Подгорновской средней школы и Свердловской средней школы Ленинск-Кузнецкого района, Островской средней школы Ижморского района Кемеровской области взято описание истории населенных пунктов: Кузедеева, Подгорного, Павловки, Островки и др. от времени их основания до наших дней. Например, в истории с. Островка нашли отражение такие вопросы, как водворение первых мордовских переселенцев из Спасского уезда Тамбовской губернии в конце XIX в. на свободные земли в тайге Мариинского уезда, вселение в основанное село переселенцев из Центральной России и Украины, строительство церкви, открытие школы, партизанское движение в окрестностях села во время гражданской войны, создание колхоза, участие уроженцев села в Великой Отечественной войне, послевоенное восстановление народного хозяйства, рост благосостояния жителей села в 1960–1980-х гг., экономический кризис 1990-х гг. и др.

Важным источником явились также материалы периодической печати Алтайского, Красноярского краев и Кемеровской области, содержащие сведения по истории регионов, населенных мордвой: «Наша жизнь» (газета Ижморского района Кемеровской области), «Наша Знаменка» (газета Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области), «Земля Минусинская» (газета Минусинского района Красноярского края), «Красное знамя» (газета Абанского района Красноярского края), «Кузбасс» (газета Кемеровской области), «Моя земля» (газета Бийского района Алтайского края), «Сибирская газета» и др.

Значительный объем материалов по истории и этнографии мордовского населения Сибири сохранился в рукописном фонде Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия. Сотрудники института (В. Б. Русяйкин, И. С. Сибиряк, В. П. Тумайкин) в 1970–1980-х гг. провели ряд этнографических экспедиций по изучению мордовского населения Поволжья, Приуралья и Сибири (Л-836, 837). Устно-поэтическое творчество мордовского народа, мордовские народные песни Заволжья и Сибири, собранный И. С. Сибиряком в 1920-е гг., имеются в фондах Л-733, 734, 735, 899, 900. Материальная культура мордвы Залесовского района Алтайского края исследована в ходе экспедиции В. П. Тумайкина в 1975 г. и содержится в фондах И-905, 1071.

В заключение следует добавить, что основой для изучения мордвы на юге Сибири послужил фактический материал, собранный исследователями: д-ром ист. наук Л. И. Никоновой, канд. ист. наук М. С. Волковой, Л. Н. Щанкиной и А. П. Терняевым в ходе полевых выездов в мордовские населенные пункты Алтайского, Красноярского краев и Кемеровской области. При этом в качестве информаторов в основном выбирались люди пожилого возраста, знающие обычаи, традиции и прошлое народа. Именно они сегодня являются основными носителями и хранителями традиционных знаний. В настоящее время по результатам работы издана коллективная монография «Мордва юга Сибири» (Саранск, 2007).

Источники и литература

1. Азиатская Россия. Т. 1. Люди и порядки за Уралом. СПб., 1914; Азиатская Россия : Иллюстрир. геогр. сб. Изд. 3. М., 1910; Аргунов П. Очерки сельского хозяйства Минусинского округа и Объяснительный каталог сельскохозяйственного отдела музея. Казань. 1892; Учебник географии Российской империи. СПб., 1870; Ядринцев Н. Сибирь как колония. К 300-летнему юбилею. СПб., 1882 и др.
2. Материалы по этнографии России. Т. 1. СПб., 1910; Мостовский М. Этнографические очерки России. М., 1874; Яковлев Е. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск, 1900; Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891.
3. Кауфман А. А. Хозяйственное положение переселенцев, водворенных на казенных землях Томской губернии. Т. 1. СПб., 1895; Красноперов И. Мордовская община в Бугульминском уезде // Северный вестник. 1887. № 1.
4. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII — начале XVIII веков. М.; Л., 1946.
5. История Сибири. Т. 1–4. М., 1968.
6. Матвеева Р. Г. Творчество Сибирского сказителя Е. И. Сороковикова-Магая. Новосибирск, 1976; Материальная культура и мифология: Сб. музея антропологии и этнографии XXXVII. Ленинград, 1981; Титова З. Д. Обзор этнографических материалов XVII–XIX вв. О народах Сибири отдела рукописей Государственной публичной библиотеки им. М. Е. Салтыкова-Щедрина // СЭ, 1972; Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978; Этнография народов Сибири. Новосибирск, 1984.
7. Александров В. А. Русское население Сибири в XVII — начале XVIII в. М., 1964; Дробижев В. З. У истоков советской демографии. М., 1987; Этнография русского крестьянства Сибири XVII — середины XIX вв. М., 1981.
8. Кривяков Е.И. Социально-экономическое положение переселенцев на родине // Исследования по истории Мордовской АССР. Саранск, 1974; Тумайкин В. П. Семейные обряды мордвы Алтайского края // Этническая история народов Урала и Поволжья. Уфа, 1976; Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 9. Мордовские народные песни Заволжья и Сибири. Саранск, 1982.
9. Булыгин Ю. С. К вопросу о периодизации заселения Алтая (с конца XVII в.) // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987; Исупов С. Ю. Заселение Алтая отставными военнослужащими (вторая половина XVIII — начало XIX в.) // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987; Разыскания: Ист.-краевед. альманах. Кемерово, 1993; Тютькин В. И. Освоение переселенцами земель Алтая в 1907–1914 гг. // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987; Шерстова Л. И. Влияние государственной политики на этнические процессы в Южной Сибири в

первой половине XIX в. // Этнографическое обозрение, 2000 г. № 4.
10. Архапдеева Г. А. Живи, кузнецкая земля! Кемерово, 1999; Бадалян Т. М. Социально-демографические изменения в сельском населении Алтайского края в 50-е гг. // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987; До всего есть дело. Барнаул, 1987; История Алтая. Ч. 1. Барнаул, 1995; Колчин А. Живая связь времен // Ленинск-ТВ, 2003. 5 марта; Земля сибирская, алтайская... : Учеб. пособие по регионоведению. Ч. 1, 2. Барнаул, 1999; Усков И. Ю. Административно-территориальное деление Кузбасса 1920–2000 гг. Кемерово, 2000; Федяева Е. Т. Освоение целинных земель — одна из предпосылок создания агропромышленного комплекса Алтая // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987; Очерки истории Алтайского края. Барнаул, 1987; Шишкина Н. Е. Численность и состав сельского населения Алтайского края в 1959–1970 гг. // Алтай: в прошлом и настоящем. Барнаул, 1987.
11. Попов И. М. Сибирское поле. Очерки истории сельского хозяйства Красноярского края. Красноярск, 1995; Илюшин А. М., Калиничева Н. И., Красильников Л. И., Ткаченко К. И., Хорошевский С. Н. 60 лет Ленинск-Кузнецкому району. Очерки истории. Кемерово: Кузбассвузиздат. 1999; Истоки // Моя земля. 2002. 2 мая; Клюшников С. Алексеевка // Амылские перекаты / Приложение к газете «Знамя Труда». 1998, июль. № 2; Коновалов М. Т. Деревня моя ненаглядная. Залесово, 1992; Памятники истории и культуры Красноярского края. Красноярск, 1992; Районы Красноярского края. Красноярск. 1995; Крамнов В. А. История Канского района. Канск, 1999.
12. Земля Минусинская. Красноярск, 1998.
13. География Алтайского края. Барнаул, 1970; Енисейский энциклопедический словарь. Красноярск, 1998; Зыков И. В. Календарь природы Кемеровской области / Под ред. Б. Г. Иоганзена, С. В. Гудошникова и Н. И. Иголкина. Кемерово : Кемеров. кн. изд-во, 1971; Колобков М.Н. Кузнецкий бассейн (Очерки природы и хозяйства). Кемерово, 1956; Мытарев А. А. Южный Кузбасс (Экономико-географический очерк). Кемерово, 1957 и др.

Факторы и условия адаптации мордовских переселенцев на Алтае в конце XIX — начале XX вв.

М. А. Овчарова

Адаптация — один из основных факторов культурогенеза, исторической изменчивости культуры в целом, сопровождаемый появлением инноваций и иных признаков социокультурной трансформации сообщества [15, с. 3]. При переселении на дальнее расстояние от своей основной этнической территории группа людей должна пройти длительный период адаптации. Это касается материальной культуры, изменение которой часто происходит за счет заимствования опыта местного населения и элементов его духовной культуры, психологии.

Адаптация переселенческих групп, как правило, отражалась на их демографическом и этническом воспроизводстве. Адаптация мордвы при расселении на Алтае определялась необходимостью приспособления: 1) к новым природным условиям (климат юга Западной Сибири отличается большей суровостью и континентальностью в сравнении с климатом Европейской России на соответствующей широте, ярко выраженной тенденцией к резким переходам от суровых зим к жаркому лету) [8, с. 208]; 2) к иноэтнической среде (мордва при переселении вступала в контакт в основном с местным русским старожильческим или переселенческим населением).

Поскольку на территории Алтайского горного округа были представлены разные природно-климатические зоны — от таежного Присалаирья до лесостепей и степей, на этой территории выделяются несколько этногеографических ареалов, различающихся возможностями «кормящего ландшафта» и историческими особенностями колонизации, влияющими на адаптационные процессы [16, с. 111]. Описывая природно-географические условия Алтая, необходимо отметить особенности водных ресурсов, поскольку их качественные и количественные характеристики определяют характер увлажнения земель, их плодородие. Нехватка воды, плохое ее качество нередко становились причиной болезней или ухода переселенцев на новое место [7, с. 19]. Учитывая все эти факторы, основная масса переселенцев, в том числе и мордовских, стремились попасть в районы, где возможно было при минимальных усилиях занятие земледелием и лесными промыслами. Поэтому вниманием первое время пользовались территория Барнаульского уезда, северная часть Бийского уезда, северо-западная часть Змеиногорского [5, с. 48]. Неравномерное распределение переселенцев ни только по округам, но и по волостям зависело от многих факторов, главными среди которых были: 1) качество почвы и характер местности 2) присутствие «своих, на новых местах переселенцы жмутся к толпе своих, сбиваются в одну кучу». Так, «тамбовские и симбирские переселенцы составляли большинство в Верх-Чумышской и Чумышской волостях. Из которых значительная часть были мордовского происхождения, за ничтожным исключением среди которых встречались чуваши» [6, с. 436–437].

Статистические источники (материалы сельскохозяйственной переписи 1917 г., переписи 1897 г.) показывают, что основными формами и видами хозяйственной деятельности мордвы на Алтае в конце XIX — начале XX вв. являлись сельское хозяйство (земледелие, пчеловодство, животноводство) и сопутствующие ему занятия (обработка дерева, растительных и животных продуктов), при этом стоит отметить пчеловодство, которое всегда было традиционным занятием мордвы. В различных округах губернии занятия мордвы имели особенности: так, земледелие являлось преобладающей сферой деятельности мордвы в Змеиногорском (91% от общей численности мордовского населения), Барнаульском (88%) и Бийском округах (78,3%), тогда как животноводство имело преобладающее значение в Кузнецком (8,7%) и Барнаульском (0,2%) округах. Лесные

промыслы были распространены среди мордвы только в Кузнецком (5,5%) и Бийском округах (1,1%).

В процессе переселенческого движения в конце XIX — начале XX в. на Алтае сформировались две основные зоны компактного расселения: Причумышье (северные, северо-восточные районы) и Бийское Приобье (восточные и юго-восточные районы). Эти районы Алтая традиционно осваивались выходцами из Пензенской, Симбирской, Саратовской, Самарской и Казанской губерний и до 1865 г. и в последующее время сохранили свою привлекательность для выходцев из этих губерний. О причинах устремлений в названные районы губернии можно судить по результатам опросов крестьян, представленных в докладах различных губернских учреждений и ведомств. В отчете Уксунайского волостного правления, где о выходцах из северных и восточных губерний России говорится, что «переселенцы из Симбирской губернии — мордвины, а также вятичи и пермяки больше предпочитают селиться на новые места и ближе к черневым лесам». Переселенцы сами, объясняя свое стремление, выделяют несколько причин: «привычку жить вблизи леса, а также охоту к пчеловодству» [6. с. 349]. В этом же отчете отмечается, что переселенцы из других губерний (рязанцы, черниговцы, полтавцы, воронежцы, уфимцы) предпочитают селиться среди старожилов, в селениях, расположенных в степи. «К этому их влечет страсть к хлебопашеству и скотоводству» [6, с. 350].

Социально-экономический фактор адаптации переселенцев зависел от многих обстоятельств, в частности от наличных средств, места поселения и др. В волостных отчетах часто содержится информация об экономических возможностях переселенцев. Прибывающие на Алтай мордовские переселенцы имели разные возможности для обзаведения хозяйством. Если они заселялись на новый участок, то сделать это было сложнее, нехватка рабочих рук была существенной, поскольку необходимо было возделывать пашню и т. д. Поэтому нередки были случаи, когда крестьяне, поселившись на новый участок, отправляли работников на заработки за 20–30 верст от заселка. Так, в отчете Локтевского волостного правления за 1886 г. говорится: «Из 102 дворов переселенцев мордовцев Пензенской и Тамбовской губерний, русских Пермской и др., водворившихся в 1884–1885 гг. в заселок Новоегорьевский (современная территория Егорьевкого района) Локтевской волости Бийского округа, 42 двора сразу по прибытии ушли на заработки по разным селениям, другая категория домохозяев мордовцев, числом 26, выехавшая с родины с капиталом от 100 до 200 рублей, хотя по прибытии приступили сразу к обработке полей, но это были ничтожно малые участки, так что и они не могли обойтись без подработки» [6, с. 349]. Вследствие такого экономического положения, когда платить было еще нечем, за жителями заселка накапливались недоимки, за которые при круговой поруке отвечало все общество. Все это нередко приводило к тому, что более зажиточные новоселы уходили из заселка. Так, 7 семей мордвинов Казанской губернии, которые сами выбрали место и выхлопотали его под заселок Воскресенский Убинской волости Кузнецкого округа (территория современного Солтонского района Алтайского края), покинули выбранное место. Основной причиной ухода из облюбованного места, где они успели обзавестись хозяйством, стала бедность других переселенцев: «Набилось народу больше 200 человек, и все почти беднота — ни избы, ни скота, живут в землянках, в подать их класть нельзя — взять с них нечего, а самим платить за них тяжело» [6, с. 348].

В степных и лесостепных районах Алтайского края в ходе переселенческого движения не сложилось моноэтнических мордовских поселений, а расселения носили скорее дисперсный характер. Мордовское население, переселяясь в район степи, очень часто было не готово к тем природным условиям, которые его ждали: выходцы из лесной зоны были не готовы к голым, безлесным и безводным Кулундинским степям. Примером такой ситуации может быть пос. Закладной Касмалинской волости Барнаульского уезда (современная территория Мамонтовского района). В 1888 г. несколько семей мордвы — переселенцев из Бугульминского уезда Самарской губернии — и чувашей Чистопольского уезда Казанской губернии, зимовавшие в разных селениях Алтая, узнав, что в Касмалинской волости Барнаульского округа существует свободная для водворения переселенцев земля, обратились с просьбой в Земельную часть Главного управления Алтайского округа, который дал им разрешение образовать заселок. Весной 1888 г. прибыл межевщик, нарезал участки, и образование нового селения официально было закончено. Летом 1888 г. в Закладной прибыли еще 20 семей чувашей из Казанской губернии Чистопольского уезда и 13 семей мордвы-эрзя из Бугульминского уезда Самарской губернии. В 1892 г. в поселок стали прибывать русские и украинские переселенцы из Полтавской, Черниговской губерний [14, с. 70–71].

В целом поселок находился в тяжелом положении. На его расположении и внешнем виде явно сказался характер местности — отсутствие леса, повлиявшее на хозяйственные возможности переселенцев. Строения были частью деревянные, частью глиняные, вытянутые в одну улицу, на задах находились огороды. Из 98 жилых построек 52 (т. е. более половины) приходились на землянки, в поселке был только один деревянный дом. Существовали трудности и с обеспечением водой. В поселке было два пруда, которые зимой совсем вымерзали, и жители вынуждены были пользоваться талым снегом. В Закладном было только 6 колодцев, лишь в одном из которых вода была пригодна для пищи. Во всех остальных воды не хватало даже для скота, и владельцы закрывали их на замок. Во время полевых работ воду возили на поля.

В большинстве своем крестьяне были недовольны выбранным участком, где недоставало покосов, питьевой воды. Жаловались также на отдаленность поселения от волости и города, на отсутствие необ-

ходимой врачебной помощи. К природным неудобствам добавился наплыв переселенцев-малороссов, с которыми не могли ужиться первопоселенцы — мордва-эрзя. К последним присоединились семьи чувашей, «почувствовав себя стесненными малороссами». Не взяв даже увольнительных свидетельств, они перебрались в д. Дмитриевка Касминской волости Кузнецкого уезда, объясняя свое выселение «чрезвычайно неблагоприятными условиями для введения скотоводства — недостатком покосов в даче Закладного» [9].

В зоне Бийского Приобья (восточные и юго-восточные районы Алтайского края) природно-географические условия в большей степени способствовали развитию скотоводства и различных промыслов, связанных с наличием лесного массива, пчеловодства, что соответствовало хозяйственной ориентации мордовских переселенцев. Еще в источниках XVIII в. отмечалось, что восточные районы представляют местность более гористую, переходящую постепенно в скалы, не везде доступные горы, а почвы здесь подзолистые, песчаные, суглинистые. Здесь масса разнообразного леса, обилие рек и речек, население, кроме земледелия, занимается пчеловодством, лесными промыслами и скотоводством, и чем восточнее, тем больше развиты эти промыслы и меньше — земледелие. Большинство переселенцев, в том числе и мордва, занимались кустарными промыслами, связанными с переработкой древесины: смолокурением, дегтярным производством, бондарным, столярным делом, изготовлением посуды. В крестьянском хозяйстве мордва в этой зоне в основном также занималась скотоводством и техническим земледелием, что способствовало развитию кожевенного, овчинного, пимокатного производства, домашнего ткачества.

В переселенческих мордовских поселках ситуация с посевами складывалась по-разному. Например, в пос. Бусыгинском Троицкой волости, пос. Ужлепе Троицкой волости (современная территория Красногорского района) хозяйства в основном были беспосевными или размеры пашни не превышали 0,1–0,2 дес., поскольку особенности местности не благоприятствовали развитию земледелия. Хозяйства в основном носили скотоводческую направленность, причем преобладал крупный рогатый скот (коровы) и лошади, в среднем от 4 до 6 на хозяйство; во многих селах совсем не держали овец. Земли под покос и выпас располагались по горам и увалам, вдоль болот [10]. В пос. Чулеш Троицкой волости (современная территория Красногорского района) хозяйство мордвы также носило скотоводческую направленность, поскольку все 46 хозяйств держали только крупный рогатый скот (от 6 до 38 голов), посевы располагались по горам и увалам. Размеры самих пашенных угодий были небольшими — от 0,1 до 0,5 дес. [11]. Из посевных культур преобладал ячмень, овес, лен, просо; этот набор вполне объясним и направленностью хозяйства, и особенностями природных условий, которые ориентировали хозяйство на выращивание культур, которые вызревали при таких почвенных условиях. В пос. Ирменском, Тазинском, Усть-Талатинском Урунской волости, пос. Михайловском, Ново-Петровском, Ново-Михайловском Сузопской волости (современная территория Солтонского района) хозяйства мордвы также носили скотоводческий характер, поскольку местные суглинистые почвы не способствовали развитию земледелия. Например, в пос. Михайловском на 20 хозяйств приходилось 129 голов скота, во всех поселках из земледельческих культур преобладали яровая пшеница, овес, ячмень, просо, лен, конопля, но размеры посевов не превышали 0,1–1 дес. [12].

В сравнении с Бийским Приобьем хозяйственная адаптация мордвы в зоне Причумышья (Залесовский, Заринский, Первомайский, Тальменский, Тогульский районы) имела иную направленность, поскольку природно-географические условия этого региона способствовали развитию не только скотоводства, но и земледелия. Еще в источниках XVIII в. отмечалось, что в лесистых местностях почвы подзолистые, песчаные. В отчете В. Шаболина, управителя Белоярской, Тальменской, Боровлянской и Чумышской волостей, отмечалось: «Пахотные земли располагались в основном между березовых колков, на возвышенных гривах, где же местность была лесистой, согристой, почва сухменистая, песковатая, к земледелию и плодородию пригодная». Урожай хлеба большой частью составляли рожь, овес, ячмень [14. с. 285]. Характер экономической направленности мордовских хозяйств в этой зоне мы проанализировали по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г. на примере мордовских сел Борисово, Никольское, Камышенка, Инюшово, Малый Калтай Залесовского района. Для выявления особенностей экономического положения мордвы мы взяли ряд показателей: обеспеченность пашней, рабочим скотом (лошадьми), сенокосными угодьями, арендой недостающей земли, наличием скота, посевных культур. По данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г., в мордовских селах в этой зоне средний надел земли в крестьянском хозяйстве составлял 7 дес., под пашню оставалось менее 3,2 дес., поэтому крестьяне были вынуждены арендовать землю под посев, держать большое стадо крупного рогатого скота и лошадей (в среднем на двор по 5 коров и по 7 лошадей). Отличием мордовских сел в этой зоне являлось наличие большого поголовья овец: на каждый двор приходилось в среднем по 9,2 головы (у некоторых хозяев стадо овец доходило до 18 голов). Так, в Борисово стадо овец с молодняком насчитывало 864 головы. Таким образом, основным занятием мордовского населения в зоне Причумышья было мясо-молочное животноводство и земледелие. Сеяли яровую пшеницу в среднем по 6 дес., овес — по 6 дес., просо — по 0,5 дес., лен — 0,2 дес., коноплю — по 0,5 дес., полбу выращивало только одно хозяйство в с. Борисово. Озимых посевов не было из-за недостатка земли. Из овощных культур большинство семей выращивало картофель, как правило, по 0,1 дес. Беспо-

севных хозяйств в селах не было. Хорошие пастбища Причумышья способствовали развитию животноводства [13].

В процессе поселения на Алтае мордовские новоселы вступали не только в земельные, хозяйственные отношения с разными группами, будь то сибиряки или «россейские переселенцы». Между разными этническими группами лежали «культурные различия» — в привычках, потребностях, традициях. Иногда эти различия выливались во взаимную рознь или неприязнь на начальных этапах совместного проживания. Мордовским переселенцам, оказавшимся в иноэтническом окружении, вначале было трудно ориентироваться на новом месте жительства, и они чаще выбирали новое место, нежели подселялись в старожильческую общину. Если мордовские новоселы проживали в старожильческой деревне, то деревня делилась на края: старожилы жили в одной стороне, мордва — в другой; это относилось не только к мордовским переселенцам: в деревнях были «сибирский» край, «вятский», «мордовский». Появление «краев» являлось для мигрантов не только одним из важных факторов успешной адаптации на новом месте жительства, но и социальной поддержкой на протяжении всего периода проживания.

Мордовские семьи в с. Сростки приехали из Пензенской губернии. По словам А. Е. Пензиной (1934 г. р.), им там не хватало земли, и «хлеб не стал родиться». Мордва селилась отдельно от орловских и курских переселенцев, «вверху на пригорочке, на другой улице». Мордву отличало то, что они говорили на эрзянском и мокшанском языках и дома строили поближе к воде, вдоль р. Катуни. Село Большой Калтай Залесовского района делилось на края: на одном берегу реки жили переселенцы из Орловской губернии (орловские), и эта часть называлась «орловским краем», на противоположном берегу — переселенцы из Курской губернии (куряне), эта часть называлась «курским краем»; там были улицы Курская и Ивановская. Мордовский край назывался «Дрямо» («Од-эрямо» переводится с мордовского как «новая жизнь»). Сибиряки в Большом Калтае, по оценке мордовских переселенцев, жили зажиточно: «Родители к ним ходили работать» [1]. В таких условиях было вполне понятно стремление мордовских переселенцев селиться на новых участках. Эта тенденция стала особенно заметной с 1887–1889 гг., когда на кабинетских землях начали отводить свободные участки для поселений. В отдельных случаях совместное проживание мордвы новопоселенцев и старожилов имело взаимную выгоду, как правило, переселенцы «к ним ходили работать… сначала, как приехали, батрачили… быстро встали на ноги», а старожилы говорят: „Жалко, что ли, земли было“» [2].

В основной массе мордовского населения, прибывающего на Алтай, господствовали переселенцы, которые до середины 1880-х гг. старались попасть в старожильческие селения. С 1890-х гг. начинает прослеживаться другая тенденция: заселение мордвой новых участков, которая была связана с тем, что именно в это время на Алтай выселялись целые деревни мордовских переселенцев, среди которых стремление «поселиться с земляками» было не менее важной причиной, чем наличие хорошей земли и характер местности, а старожильческие селения в это время постепенно прекращают принимать переселенцев либо увеличивают плату за приписной приговор. И даже когда переселенцы образовывали свое поселение, соседями очень часто оказывалось старожильческое население; это было особенно характерно для плотно заселенного региона Бийского Приобья (восточные и юго-восточные районы). В то же время очень часто старожилы-сибиряки, чалдоны не были восприимчивы в отношении переселенческих традиций. Тактика старожилов заключалась в том, чтобы оставаться на прежнем месте, практически не меняя своего традиционного уклада жизни, не оставлять обжитые места в случае возникших неудобств из-за приезда новопоселенцев [17, с. 80]. Нередко эта ситуация доходила до того, что старожилы покидали место и уходили либо переселенцы искали новое место жительства. В данных обстоятельствах мордовские переселенцы выступали не только как новоселы, но и как представители иной этнокультурной группы со своим языком, обрядами, целым спектром этнокультурных отличий, поэтому нередки были конфликтные ситуации.

Так, д. Медведевка Сычевской волости Бийского округа была образована в 1876 г. старожилами, выходцами из близлежащих деревень Сычевки и Солоновки, вследствие малоземелья они были вынуждены на арендных правах осваивать землю. Почва в месте нового поселения была каменистой, прикрытой лишь тонким слоем чернозема и не совсем пригодной для пашни. В 1888 г. Главным управлением этот поселок был открыт для переселений, и к старожилам стали приселяться новоселы, главным образом мордва из Пермской и Самарской губерний [14, с. 523–524]. Мордовские переселенцы прибыли в Медведевку совершенно без средств, «мордовцам много невзгод пришлось пережить в дороге и после водворения». Они были довольны выбранным местом, но не получали приемных приговоров от старожилов, которые были недовольны новоселами, особенно мордовцами из-за их «нечистоплотности», и, чтобы выжить, стесняли их в запашке [14. с. 524].

В с. Верх-Кучук Шелаболихинского района мордовские переселенцы были ходоками, старообрядцы (жители села) долгое время не хотели принимать переселенцев. По рассказам ходоков-мордвы, «ходоки, потом они возвращались на родину и рассказывали, что здесь много земли, тут свобода». Добирались — «ехали на повозках, лето, осень ночевали в поле, в деревни боялись заходить» [14, с. 525]. Действительно, место, где расположилась с. Верх-Кучук, было очень удобно, река была рядом, со всех сторон село окружал лес, за ним располагались пашни. Мордва нанималась на работу в семьи старообрядцев: «подсевали, пахали, за скотом ухаживали». Первое время чувствовалось негативное отношение к мордве со стороны староверов, но постепенно «прижились», хотя до

сих пор считают, что они пустили мордву-переселенцев, «потому что им работники были нужны, семьи у них были большие, хозяйство тоже, скота держали много» [3]. Пос. Усть-Тала Кузнецкого уезда (современная территория Солтонского района), по устным источникам, делился на два края: один мордовский, а другой кержацкий. «Было у нас два кладбища — одно мордовское, другое кержацкое» [4].

Между разными группами переселенцев были достаточно напряженные отношения. Существует много примеров, когда в одном населенном пункте переселенцы из разных губерний жили на разных улицах, которые так и назывались — Вятская, Курская, Воронежская. Особенно велика была рознь между представителями разной веры. Так, в пос. Дубровинском Нижне-Кулундинской волости, который был образован молоканами, к 1890 г. проживали мордва, украинцы, латыши, русские; такое сочетание представителей разных этносов и веры нередко вело к конфликту. Молокане в соответствии с принципами своей веры отвергали священников и церкви, малороссы придерживались традиционного православия. Молокане, стремясь уйти от православия, переселились из поселка, латыши ушли вслед за ними в пос. Ащегул Покровской волости Барнаульского округа, поскольку не могли ужиться с русскими и «хохлами». Мордва перебралась в Бийский округ по увольнительным свидетельствам, поскольку никак не могла соседствовать с латышами и малороссами [14, с. 316–317].

Таким образом, группы мордвы в ходе переселения на Алтай в середине XIX — начале XX в. оказались в пестрм этническом и культурном окружении. Алтайский регион привлекал переселенцев из Европейской России, Поволжья, Предуралья. Они являлись носителями разных хозяйственных и культурных традиций, которые влияли на все стороны жизни мордовских новоселов.

На первоначальных этапах расселения мордва для ведения хозяйственной деятельности выбирала места, сходные по условиям с прежними местами жительства. Межэтнические контакты мордвы осуществлялись путем смешанных браков, прежде всего с русскими, на них влияли производственные контакты и обычное соседство. К этому добавлялся разнообразный природно-географический ландшафт Алтайского края. Все эти причины в совокупности способствовали поиску мордовскими переселенцами оптимальных условий для жизни.

В развитии мордвы на Алтае можно выделить разнообразные варианты адаптационных процессов. На начальных этапах расселения отдельным мордовским переселенческим группам было свойственно внутригрупповое единение, которое выливалось в совместное расселение или образование моноэтнических населенных пунктов, т. е. происходил процесс так называемой консолидации. Впоследствии начинался процесс межэтнической интеграции, когда этническая группа мордвы проходила этап хозяйственного и культурного взаимодействия с окружающими этносами, в ходе которого, в зависимости от ряда других причин (сохранности или потери этнического самосознания) начинались ассимиляционные процессы, связанные с утратой языковых и культурных признаков этноса.

Источники и литература

1. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ-1998 г. (Залесовский район) Пензина А. Е., 1934 г. р., с. Большой Калтай.
2. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ-1998 г. (Залесовский район). Бокова Е. Г., 1905 г. р. с. Большой Калтай.
3. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ 2005 г. (Шелаболихинский район, с. Верх-Кучук). Гладилова А. Ф., 1924 г. р.
4. Архив ЛИК БГПУ. Материалы ИЭЭ 2005 г. (Солтонский район, с. Урунское) Видяйкина В. А., 1934 г. р.
5. Булыгин Ю. С. К вопросу о периодизации заселения Алтая / Ю. С. Булыгин // Алтай в прошлом и настоящем: 50 лет Алтайскому краю: Тез. докл. к науч.-практ. конф. Барнаул: Изд-во архивного отдела Алтайского крайисполкома, 1987. С. 46–49.
6. Голубев П. А. Алтай: Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития Алтайского горного округа / П. А. Голубев. Томск : Тип.-лит. Михайлова и Макушина, 1890. 427 с.
7. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVII — начало XX века / В. А. Липинская. М.: Наука, 1996. 269 с.
8. Чуркин М. К. Переселение крестьян черноземного центра Европейской России в Западную Сибирь во второй половине XIX — начале XX вв.: детерминирующие факторы миграционной мобильности и адаптации. Омск : Изд-во ОмГПУ, 2006. 376 с.
9. ЦХАФ АК. Ф. 4. Оп. 1 Д. 2289 Л. 184–192.
10. Посчитано по: ЦХАФ АК Ф. 233. Оп. 1а. Д. 644; 645.
11. Посчитано по: ЦХАФ АК Ф. 233. Оп. 1а. Д. 646.
12. Посчитано по: ЦХАФ АК Ф. 233. Оп. 1б. Д. 780, 782, 783, Оп. 1а. Д. 585, 588, 587.
13. Посчитано по: ЦХАФ АК Ф. 233 Оп. 1 Д. 234, Д. 1016, Д. 1011, Д. 732, Д. 1172.
14. Швецов С. П. Материалы по исследованию мест водворения переселенцев в Алтайском округе: Результаты статистического исследования в 1894 году. Описание переселенческих поселков. 1899 г. / С. П. Швецов // Алтайский сборник. Барнаул, 1899. Т. 4. Вып. 2. 560 с.
15. Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (Историко-этнографические аспекты. XVII–XX) : Учеб. пособие. Вып. 1 / О. Н. Шелегина. М. : Логос, 2001. 184 с.
16. Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность / Т. К. Щеглова // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск : Изд-во Института археологии и этнографии СО РАН, 2005. С. 110–123.
17. Фурсова Е. Ф. Этнокультурное взаимодействие восточнославянских старожилов и переселенцев Приобья, Барабы, Кулунды по материалам календарных обычаев / Е. Ф. Фурсова // Проблемы изучения этнической культуры восточных славян Сибири XVII–XX вв. Новосибирск : Арго-Сибирь, 2003. С. 80–129.

Этнокультурная концепция евразийцев

А. Б. Панченко

Свое организационное оформление евразийство получило в 1921 г., когда в сборнике «Исход к Востоку», изданному в Софии, объединились философ и богослов Г. В. Флоровский, лингвист и культуролог Н. С. Трубецкой, географ и политолог П. Н. Савицкий, музыковед и публицист П. П. Сувчинский. Но основы культурологической и этнографических концепций евразийцев были заложены в эссе одного из лидеров движения Н. С. Трубецкого «Европа и человечество», вышедшем в 1920 г. в Софии. Оценивая соотношение европейской и общечеловеческой культуры, Н. С. Трубецкой, а вслед за ним и остальные евразийцы воспринимали культуру каждого из народов как уникальную и не подлежащую сравнению, а европейскую культуру — только как один из камешков в мозаике человечества. Политика европеизации под лозунгами космополитизма оценивалась Н. С. Трубецким как однозначное зло и проявление «общероманогерманского шовинизма». Уделом всех неевропейских стран, пошедших по европейскому пути, Н. С. Трубецкой считал духовное обнищание, техническое отставание и как итог — превращение в людей «второго сорта» [7].

Собственно объединение авторов первого евразийского сборника произошло именно на почве близости взглядов на проблему соотношения Европы и человечества. Почти сразу после выхода эссе положительные отзывы о нем высказал П. Н. Савицкий, прежде бывший сторонником европейского либерализма. Работа Н. С. Трубецкого стала своего рода катализатором, и далее евразийство выступало как оформленное движение.

Следует отметить, что подобные взгляды впервые были высказаны еще во второй половине XIX в. российским географом и биологом Н. Я. Данилевским в работе «Россия и Европа», а после получили свое развитие в статьях К. Н. Леонтьева. В своем труде Н. Я. Данилевский дает определение цивилизаций, которые он называет культурно-историческими типами, подразумевая под ними народ, или общность народов, являющихся «положительными деятелями истории человечества» и развивающими самобытность, заключенную в особенностях их духовной природы и условиях внешней жизни. Общая тенденция в развития всех культурно-исторических типов «не в том, чтобы все шли в одном направлении, а в том, чтобы все поле, составляющее поприще исторической деятельности человечества, исходить в разных направлениях» [2, с. 91]. К. Н. Леонтьев выступил как продолжатель теории Н. Я. Данилевского. Не будучи сторонником славянофильства, он более рационально оценивал геополитическую ситуацию в мире, а вместе с тем и законы культурно-исторического развития. Именно К. Н. Леонтьевым в работах «Византизм и славянство» (1874 г.), «Храм и Церковь» (1878 г.) был установлен примерный срок жизни каждой цивилизации — около тысячи лет от зарождения до смерти. Исходя из этого, он не был так оптимистичен, как Н. Я. Данилевский, предсказывавший России и всему славянскому миру победу в противостоянии с Европой.

Поскольку евразийцы объединились вокруг культурно-исторической идеи (полицентричность исторического развития, равноценность всех культур и этносов), первое определение Евразии, данное в 1921 г. П. Н. Савицким, было по сути культурологическим: «Россия есть не только „Запад“, но и „Восток“, не только „Европа“, но и „Азия“, и даже вовсе не Европа, но „Евразия“» [6]. В 1925 г. это определение было несколько расширено: «Поскольку мы приписываем понятиям „Европы“ и „Азии“ также некоторое культурно-историческое содержание, мыслим как нечто конкретное круг „европейских“ и „азиатско-азийских“ культур, обозначение „Евразии“ приобретает значение сжатой культурно-исторической характеристики. Обозначение это указывает, что в культурное бытие России в соизмеримых между собою долях вошли элементы различнейших культур» [5].

В работах евразийцев Евразия предстает не просто как территория с определенными границами, отличная от других таких же территорий только культурой, но как многонародная личность, симфонически объединяющая в себе территорию, население, государство и культуру. Такое понимание Евразии вытекало из концепции всеединства, впервые предложенной В. С. Соловьевым и получившей развитие в трудах одного из лидеров евразийцев Л. П. Карсавина. Согласно этой концепции, «развитие познается историей как самораскрытие умаленного ее субъекта в необратимом временном движении: в становлении, погибании и взаимосмене его моментов… Каждый момент всецело отличен от всех прочих по качеству своему или по своей идее. В силу этого находимы и связуемы его проявления, эмпирически разъединенные» [3, с. 501–502]. Используя эту идею, евразийцы смогли соединить в стройную систему географические, исторические, культурологические и этнографические взгляды.

Важнейшим проявлением евразийской соборной личности, согласно концепции классического евразийства, является Евразийское государство, которое включает в себя три компонента: территорию, население, власть. Под территорией понимается месторазвитие в единстве пространственного и временного измерения. Ключевым здесь становится определение Евразии, которое в окончательно сформированном виде выглядело следующим образом: Евразия — особый мир, не принадлежащий ни Европе, ни Азии и представляющий собой их синтез.

Население Евразии-России-СССР — это один из моментов евразийской «многонародной личности», или, словами Л. Н. Гумилева, евразийский «суперэтнос»: «Национальным субстратом того государства, которое называется СССР, может быть только вся совокупность народов, населяющих это государство, рассматриваемая как особая многонародная нация

и в качестве таковой обладающая своим национализмом» [11, с. 595]. Объединяет все эти народы в единую личность общая территория, общая историческая судьба и общие культурные основы. Нация, в свою очередь, понималась как соборная личность, которая представляет собой не сумму всех индивидуальных личностей — ее членов, а как личность более высокого уровня, обладающая всеми свойствами отдельной личности. Правящий слой становится выразителем целостности нации, а государство определяет ее личностное бытие.

Именно общность исторической судьбы всех народов Евразии стала ключевым моментом в этнокультурной концепции евразийства. Эта общность выражается в постоянных попытках создания общеевразийского государства, необходимость которых обусловлена географическими особенностями Евразии. История Евразии представляется как взаимодействие «леса» (оседлые народы, славяне) и «степи» (кочевники, туранцы). Выделяется пять периодов этого взаимодействия: до 972 г. — попытки объединения «леса» и «степи», 972–1238 гг. — борьба «леса» и «степи», 1238–1452 гг. — победа «степи» над «лесом», 1452–1696 гг. — победа «леса» над «степью« и 1696–1917 гг. – объединение «леса» и «степи». История русского народа, который включал в себя как славянские, так и туранские элементы, понималась как история освоения русскими Евразии. При этом продвижение представляло собой «не „империализм“ и не следствие мелкого политического честолюбия отдельных русских государственных деятелей. Это — неустранимая внутренняя логика „месторазвития“» [1, с. 30]. Но история России до конца XIX в. далеко не совпадает с историей всей Евразии. Только с последней четверти XIX в. можно считать историю России равной истории Евразии. Что же касается истории Евразии, то «вся история Евразии есть последовательный ряд попыток создания единого всеевразийского государства. Попытки эти шли с разных сторон — с востока и запада Евразии» [1, с. 31]. В этом процессе отмечается определенная ритмичность: создание единого государства, затем его распад и создание нового. В создании единого Евразийского государства огромную роль сыграло «наследство», полученное от Византии и Монгольской империи. От монголов были получены начала единой государственности — «плоть», а от Византии были заимствованы идеи, необходимые для создания мировой державы.

В тесном взаимодействии с этими представлениями, развивая их, возникла теория «миграции культур», созданная П. Н. Савицким. Согласно ей, происходит постепенное смещение культурных центров с юга на север. Культурные центры «старого света» располагались таким образом: «До 1000 г. до Р. Х. — в областях со средними годовыми температурами около + 20 °С и выше; от 1000 г. до Р. Х. до эпохи Р. Х. — в областях со средними годовыми температурами около + 15 °С и выше; от эпохи Р. Х. до 1000 г. по Р. Х. — в областях со средними годовыми температурами около +10 °С и выше; от 1000 г. по Р. Х. и до настоящего времени — в областях со средними годовыми температурами около +5 °С и выше» [4]. Таким образом, перед объединенной Евразией открываются новые перспективы — стать новым культурным центром «старого света».

Евразийцы одними из первых подняли вопрос о двух составляющих русской (точнее, общеевразийской) культуры: славянской и туранской. Прежде априори важность славянского элемента считалась значительно превосходящей все остальные. Но «если сопряжение восточного славянства с туранством есть основной факт русской истории, если трудно найти великоросса, в жилах которого так или иначе не текла бы и туранская кровь, и если та же туранская кровь… в значительной мере течет и в жилах малороссов, то совершенно ясно, что для правильного национального самопознания нам, русским, необходимо учитывать наличность в нас туранского элемента, необходимо изучать наших туранских братьев» [8, с. 198–199]. Вследствие этого значительное место в наследии евразийцев уделено именно туранской составляющей евразийского суперэтноса.

Среди туранских (или урало-алтайских) этносов евразийцы выделяли пять больших групп: угро-финские, самоедские, тюркские, монгольские и манчжурские. Но эти пять групп можно свести к двум — финно-угорским и тюрко-монгольским этносам. Таким образом, в состав евразийского суперэтноса входят три крупных этнические группы: славяне, финно-угры и тюрко-монголы, каждая из которых внесла свой вклад в культуру Евразии.

В качестве славянского элемента в евразийской культуре Н. С. Трубецкой выделял язык и письменность [9, с. 226–288]. Именно славянский алфавит и язык легли в основу современного русского языка, который является главенствующим на территории Евразии, выступая в качестве связующего элемента между всеми этносами. Н. С. Трубецкой говорил о значительном удобстве кириллицы, позволяющей использовать ее в качестве алфавита для языков неславянских народов.

Общетуранским элементом в евразийской культуре стали психологические особенности туранцев, повлиявшие на мировосприятие и мировоззрение всех народов Евразии. К туранской психологии Н. С. Трубецкой относил следующие черты: оперирование образами, а не абстрактными схемами; развитие воображения в ширину и длину; предпочтение ясного и простого миросозерцания, укладывающегося в удобную схему [8, с. 209–211]. Помимо этого, тюрко-монгольские этносы привнесли в евразийскую культуру сильный государствообразущий элемент, фактически заложив основы Российской империи. Финно-угорские народы в свою очередь выступали в качестве связующего звена между славянами и тюрко-монголами, будучи по психологии наиболее близкими к славянам туранцами.

Во взаимодействии всех трех элементов евразийского суперэтноса возникло уникальное культурное явление, получившее название «бытовое исповедничество». Сущность его Н. С. Трубецкой охарактеризо-

вал так: «Вера входила в быт, быт — в веру, оба сливались воедино, в целостную систему „бытового исповедничества“. Органическую часть этого бытового исповедничества составляла и государственная идеология, которая, как все в русской жизни, была неотделима от религиозного миросозерцания» [10, с. 324]. Именно бытовое исповедничество составляло основу русской (общеевразийской) культуры и делало ее отличной как от европейской, так и от азиатских культур.

Таким образом, этнокультурные взгляды евразийцев можно свести к нескольким тезисам. Евразия — это особый мир, цивилизация, отличная как от Европы, так и от Азии, одновременно сочетающий в себе и европейские, и азиатские элементы. Этот мир представляет собой симфоническую личность, основными моментами которой являются государство, территория и евразийский суперэтнос, который состоит из трех крупных элементов – славянского, финно-угорского и тюрко-монгольского. Именно эти народы стали творцами общеевразийской культуры, внеся каждый свой уникальный вклад. Итогом взаимодействия между этими этносами стало возникновение «бытового исповедничества», когда вера входит в быт, а быт оживляет веру. Будучи уникальным явлением, «бытовое исповедничество» отличает Евразию от всех других симфонических личностей-цивилизаций.

Источники и литература

1. Вернадский Г. В. Начертание русской истории. М., 2004, С. 30.
2. Данилевский Н. Я. Россия и Европа: Взгляд на культурные и политические отношения Славянского мира к Германо-Романскому. М., 2003, С. 91
3. Карсавин Л. П. Философия истории. М., 2007, С. 501–502.
4. Савицкий П. Н. Миграция культуры. http://gumilevica.kulichki.ru/SPN/spn07.htm, 05.06.2007.
5. Савицкий П. Н. Евразийство. http://www.kulichki.com/~gumilev/SPN/spn09.htm, 12.11.2007
6. Савицкий П. Н. Поворот к Востоку. http://www.kulichki.com/~gumilev/SPN/spn06.htm, 12.11.2007
7. Трубецкой Н. С. Европа и человечество // Наследие Чингисхана: сб. ст. М., 2007
8. Трубецкой, Н. С. О туранском элементе в русской культуре // Наследие Чингисхана. М., 2007. С. 198–199
9. Трубецкой Н. С. Общеславянский элемент в русской культуре // Наследие Чингисхана. М., 2007, С. 226–288.
10. Трубецкой Н. С. Наследие Чингисхана // Наследие Чингисхана. М., 2007. С. 324.
11. Трубецкой Н. С. Общеевразийский национализм // Наследие Чингисхана. М., 2007, С. 595.

Казахи Сибирско-Алтайского региона России: к проблеме идентичности

С. З. Раздыков

В рамках современных интеграционных процессов в Евразии особую актуальность приобретают проблемы казахско-русских отношений, проблемы определения места и значения казахской диаспоры в системе социальной и этнической стратификации страны проживания.

В обострившихся национально-конфликтных ситуациях, усложнивших развитие современного российского общества, необходимо межнациональное взаимопонимание и уважение, что зачастую затрудняется в связи с тем, что долгое время в официальной пропаганде казахов не относили к коренным этносам Сибири. Мы считаем, что российское общество нуждается как в обосновании общих тенденций современных этнических процессов, так и в конкретной информации по отдельным регионам и народам.

Прежде всего следует установить границы кочевий казахов в XVII–XVIII вв., чтобы затем проследить, какие изменения произошли в отношении их кочевий и чем они были вызваны.

Степную и лесостепную зону юга Западной Сибири и Северной Монголии издревле населяли тюркоязычные народы: кипчаки, аргыны и особенно кереи. Н. А. Аристов пишет о массовом переселении в северо-восточные районы Казахстана тюркских племен Монголии аргынов, найманов и кереев: «…Спасаясь бегством после поражения, шли, оставляя свои земли перед напором монголов. Тюркские племена Монголии должны были удаляться на запад приблизительно в той самой географической последовательности, в какой жили в Монголии: впереди найманы, меркиты, сзади кереи. Так это и было, как это подтверждается в общих чертах и нынешним распространением этих племен в киргиз-казачьей степи…» [4, с. 7].

Известно, что в первой половине XV в. среди узбек-казахов существовал аймак (род) чат, многие из представителей которого подкочевывали к Абулхайру [12, с. 17, 146]. Территория джатов (чатов, джетов, джагатаев) локализуется в какой-то период в юго-западной части Западной Сибири. К началу XVII в. они мигрировали к Оби. Этот же факт более раннего заселения предками казахов территории Западной Сибири подтверждают и современные российские ученые. Так, один из ведущих исследователей истории и этнографии тюркских народов Сибири, известный омский ученый Н. А. Томилов отмечает, что известен факт появления казахов вместе с узбеками на Иртыше с мусульманским войском в период религиозной войны в 1394–1395 гг. Казахи проникали в места расселения сибирских татар во времена Абулхаира, когда тот бывал на Тоболе, в Чимге-Туре (Тюмени), имел там своего ставленника и владел областью Тара [21].

Составленная в первой половине XVII в. «Строгановская сибирская летопись» содержит сведения о событиях более раннего периода истории. Так на-

пример, здесь имеются сведения о получении ярлыка на расселение потомками кереитского хана Вана (Тогрула. — *С. Р.*), вытесненными монголами и поселившимися на месте современного российского города Тюмень: «…Чингиз же отпусти его (сына Ванхана Тайбугу. — *С. Р.*); амо же хощет, и тамо де пребывает. Он же пришед на реку Туру и поставиша град и назвал его Чингий, ныне на том месте христианский град, рекомый Тумен…» [2, с. 396].

Также переселившиеся сюда кипчаки контролировали Обь-Иртышское междуречье, тюркизировав к XVI в. автохтонное самодийское и кетское население, часть потомков которого и ныне говорит на кипчакском диалекте тюркской языковой группы.

В XV–XVI вв. идет процесс сложения казахского ханства, а так же параллельно и трех жузов — Старшего, Младшего и Среднего, которые к XVII в. занимали уже значительную часть степи. В. В. Бартольд, описывая историю тюркских народов в период XVI–XVII вв., отмечает, что к этому времени «слово *кипчак* как народное название совершенно исчезло, но сохранилось в названии многих тюркских народностей, в том числе казаков (казахов. — *С. Р.*), ядро которых составляли кипчаки» [5, с. 213].

Одним из первых политических объединений в Западной Сибири было объединение сибирских татар — Тюменское ханство, образовавшееся, видимо, на территории среднего течения Тобола и в междуречье его притоков Туры и Тавды.

В 1563 г. правитель Сибирского ханства, последний хан из династии тайбугинцев Ядкар (в русских источниках Етигер, Едигер. — *С. Р.*) был убит потомком шейбанидов Кучумом. Кучум значительно укрепил государственную власть в Сибирском ханстве. Чтобы объединить разнородное население Сибири, он усилил влияние ислама в Сибирском ханстве. Но слабость Сибирского ханства, выражающаяся в отсутствии надежного единства между оседлым, земледельческим западом и кочевниками востока, стала одной из важнейших причин захвата его земель казачьей вольницей во главе с атаманом Ермаком.

То, что казахи являлись автохтонным населением Западной Сибири, подтверждает и сибирский исследователь Г. Спасский, который в 1820 г. отмечал: «…При самом покорении Сибири российским оружием киргиз-кайсаки, или, по тогдашнему названию, Казачья Орда, обитали, во-первых, от реки Ишима, где ныне город сего имени, до Тобола, где город Курган, и до речки Тары… после того в начале XVIII столетия киргизы опять показались…» [18].

Ряд существенных черт колониальной политики России того времени был обусловлен ее восточной ориентацией, с наследованием ею ордынской социокультурной традиции. Так, известный российский историк Г. В. Вернадский писал о том, что события 1550-х гг., «взятие» Казанского и Астраханского ханств, а также «готовность» (взято в кавычки нами. — *С. Р.*) сибирских Тайбугиных формально стать вассалами Ивана Грозного «заложили основание Русской евразийской империи. На новой фазе политического объединения Евразии московские цари выступили в роли наследников Чингисхана» [6, с. 10]. С этих позиций современная российская историография объясняет политику России в Сибири и на сопредельных территориях не только в XVI–XVII вв., но и в XVIII–XIX вв.

Возможно, некоторые сибирские аборигены воспринимали Москву как наследницу Каракорума, но не казахи. Известный историк XIX в. Ф. Усов в своем труде «Статистическое описание Сибирского казачьего войска», писал, что «джунгары и киргиз-кайсаки (казахи. — *С. Р.*) не походили на пассивных остяков и тунгусов и других сибирских инородцев. Они не смотрели равнодушно на попытки русских землеискателей «приобретать» у них «землицы», а, напротив, жестоко мстили за это грабительскими набегами и страшными опустошениями русских пограничных селений» [22, с. 5–6].

Разгром Сибирского ханства имел большое значение не только для присоединения Сибири к России; в результате этих событий границы казахов сомкнулись с границами Русского государства, между ними стали укрепляться посольские связи, оживилась торговля.

Прослуживший более 50 лет на границе Южной Сибири и Казахстана И. Г. Андреев по поводу этих событий пишет следующее: «О древних границах сего народа по прохождению их с места на место, ясно доказать никак не можно. Здесь же за приличное сочтено, объявить известное, что границы сего народа, со времени взятия Сибири и по совершенном покорении татар от реки Ишима, где ныне город Ишим, на реку Тобол, где город Курган, и на рекуж впадающую Тар, где город Тара. Но в последующие времена, по учреждении и заведении Иртышской линии… то сии киргизы или, по тогдашнему названию, Казачья орда, отошли далее в степи» [3, с. 47].

Одной из главных причин этого «отхода» явилось джунгарское нашествие. С XVI в. северо-восточные и северные земли Среднего жуза стали объектом вторжения джунгарских племен. С середины XVII в. походы джунгар на казахские кочевья приняли систематический характер, войны между казахами и калмыками стали постоянными и практически отодвинули казахов с сибирских территорий. По мнению М. С. Муканова, присоединение Сибири к России, нашествие калмыков в казахскую степь вызвали перемещение казахского племени кереев, некогда обитавших по Тоболу, Туре и Оми [13, с. 14]. Кстати, данное обстоятельство отмечают российские исследователи [20, с. 102].

Со стороны России и Казахского ханства предпринимались попытки урегулирования обострившихся взаимоотношений. Россия продолжала вести политику «постепенного выдавливания», на что казахи реагировали неоднозначно, нападая на русские крепости. Порой казахи объединялись с башкирами, как это было в 1695 г., когда они имели намерение идти «собча под тобольския слободы войною» [8, л. 56–56 об.]. Царское правительство также опасалось совместных выступлений казахов с джунгарами против сибирских властей [1, с. 1174.]. Нападе-

ния казахов на крепости носили систематический характер борьбы за свои исконные территории.

Перед угрозой этих вторжений царское правительство главную ставку делает на военную колонизацию края, что выразилось в строительстве Иртышской военной линии. Экономическая целесообразность и постоянная угроза захвата казахских земель со стороны Джунгарского ханства, в особенности усилившаяся в первые десятилетия XVIII в., вынудила некоторых казахских правителей принять подданство России. Но необходимо отметить, что подданство это было формальным, особенно на первоначальном этапе.

Не смирившись со строительством Иртышской линии, казахи продолжали нападать на линию крепостей, самовольно переходить на правобережье Иртыша. Казахи совершали набеги также на русские поселения Сибири, так как территория Южной Сибири была необходима для нормального функционирования кочевого хозяйства.

В XVIII в. в русском обществе происходит переосмысление исторической роли России. В согласии с официальной доктриной предполагалось, что могущество государства определяется размерами подвластной территории и количеством подданных, а приобретение последних является естественным результатом победы на поле брани либо сложных комбинаций дипломатической борьбы. Иначе говоря, политика России состояла в этот период главным образом в том, чтобы превратить Казахские степи в надежный торговый мост, соединяющий ее со Средней Азией и другими восточными государствами. Условия экономического развития толкали Россию на расширение сферы влияния на юго-восток. Вместе с тем в случае присоединения Казахстана Россия рассчитывала использовать его вооруженные силы, которые при условии, «когда б они (казахи. — *С. Р.*) у владельцев своих могли быть в послушании, легко можно было бы довести до 50–60 тысяч и более самых исправных и доброконных людей по большей части с огненным оружием» [15, л. 59 об.]. Это означало, что в политике царского правительства в Казахстане с самого начала просматривались экономические, политические и военные интересы. В отношении к казахам действовал либерально-патерналистский стандарт, ставящий их вне административно-фискальных органов российского общества.

Самовольные массовые переходы казахов на внутреннюю сторону сибирских линий вынудили царскую администрацию принять адекватное решение. С 1771 г. казахи были допущены временно на зимние кочевья, правда, со взятием аманатов, подписок и присяги. В 1782 г. был снят запрет на перекочевку казахов на правобережье Иртыша. А с 1788 г. казахское население было впервые официально допущено на правобережье Иртыша «на вечную кочевку» [17, с. 168.]. Под влиянием миграционных процессов на территории Юго-Западной Сибири формируется полиэтнический состав населения, в который вошли и казахи.

Разрешая «вторичное» заселение, царское правительство ни в коем случае не допускало образования здесь казахских традиционных управленческих структур. В середине XIX в. в «Описании Западной Сибири» И. Завалишин так определяет границы всей казахской степи: «Киргизская степь обоих ведомств (Оренбургского и Сибирского) раскинута между 47° 7′ и 43° 16′ северной широты и между 68° 38′ и 94° 39′ восточной долготы… Хотя природными границами со стороной внутренних губерний Сибири обыкновенно принимается течение Урала и Иртыша… но некоторая часть Киргизских орд более уже 50-ти лет перешла с разрешения нашего правительства в степи внутренних губерний. Из них… часть Средней орды в Кулундинской степи на юге губернии Томской» [10, с. 4].

Особенности пребывания казахов на территории внутренних губерний сказались не только на специфике расселения, численности, но и на хозяйстве. Под влиянием русского крестьянского хозяйства и быта усиливалась тяга к земледелию и оседлости рядовых скотоводов (шаруа). Исследователи отмечают, что земледелие особенно развивалось среди казахов, живших по соседству с русскими поселенцами. Это вполне понятно, так как близ русских сел как раз и происходило изъятие казахских земель, да и крестьяне здесь могли в разных формах сотрудничать со скотоводами-казахами. В изучаемом нами крае к концу XIX в. наметился поворот к переходу от кочевого скотоводства к земледелию на значительной части его территории.

В кочевом хозяйстве в конце XIX в. одновременно с появлением небольших посевов начинает применяться сенокошение. В Омском и Павлодарском уездах, где имелись хорошие сенокосы, преобладающими были хозяйства смешанного типа — полуоседлые хозяйства, почти не имеющие посевов, но с развитым сенокошением. Около 30% скота в них был крупный рогатый скот, который разводили для продажи на рынке.

Развитию торгово-денежных отношений и разложению натурального хозяйства способствовал постепенный перевод податей и повинностей в денежную форму, но еще до 1837 г. ясак разрешалось платить скотом. Увеличился ввоз в Казахстан мелкой золотой и серебряной монеты, сыгравшей большую роль в расширении местной торговли и промышленности.

Значительное внимание уделялось царским правительством хлебной торговле с восточными окраинами. Была отменена пошлина на хлеб, поощрялся привоз хлеба на ярмарки. Часть хлеба для казачьих и военных гарнизонов в Казахской степи закупалась в Тобольской и Томской губерниях. Только через Семипалатинскую и Петропавловскую таможни ежегодно привозилось хлеба зерном и мукой до 900 тыс. пуд. на 160 тыс. руб. [7]. Товарный хлеб и ячмень для фуража поставляли также и казахи-земледельцы. На ярмарках Сибирской линии русские купцы приобретали у казахов пшеницу, рожь, просо, ячмень в обмен на мануфактурные товары.

В 1848 г. на границе Семипалатинского и Павло-

дарского уездов возникла знаменитая Куяндинская (Ботовская) ярмарка, действовавшая с 1 июня по 1 июля, где было велико присутствие павлодарских купцов. Обороты ярмарки к концу XIX в. достигали 3 млн руб. [16, л. 11].

Под влиянием русских казахи начинают строить зимние постоянные жилища. Оседанию казахов способствовали вольные крестьянские поселения, где установились непосредственные связи русских крестьян-переселенцев с казахами прилинейных районов. Повседневное общение с казахами оказывало влияние и на русское население. Это отмечено в документах сибирской администрации и в исторической литературе. Н. М. Ядринцев писал: «Заимствование инородной культуры, обычаев и языка русскими на востоке составляет несомненный факт» [23, с. 32].

Русские крестьяне осваивали опыт скотоводческого хозяйства казахов — содержание скота на подножном корму в зимних условиях; крестьяне пользовались опытом казахов-скотоводов в выборе удобных зимовок с небольшим снежным покровом, защищенных от буранов. Историк сибирского казачества Г. Е. Катанаев в своих неопубликованных «Записках к вопросу о быте, правах и вообще характерных чертах сибирского народа» писал, что читатель не получит верного понятия о сибирских казаках, «если не узнает, какое влияние имела на него инородческая примесь» [9, л. 20–21]. Далее он отмечал, что инородческое население пограничной линии особенно сильно стало увеличиваться после падения Джунгарского ханства.

Таким образом, шел постоянный наплыв «инородческого элемента» в Сибирское казачье войско. Г. Е. Катанаев в данной связи указывал: «Мы, по всей вероятности, не ошибемся, если скажем, что наибольшее влияние на метисацию как в количественном, так и в качественном отношении имели калмыки и киргизы… Дети, родящиеся от русского и киргизки, по физическому и даже нравственному своему складу более подходят на киргиза, чем на русского» [9, л. 21]. По замечанию исследователя, «сибирский казак, столкнувшись с киргизом, сделался таким же кочевником… Надел на себя пуховую бухарскую шляпу, а зимой — киргизский малахай, натянул на плечи бухарский халат, а на ноги — чамбары. Он с виду сделался совершенным киргизом монгольского нрава. Киргизский язык и даже обличье, здесь, между русским населением приобрели такое же право гражданства» [9, л. 185].

Однако анализ проведенных нами исследований показывает, что на внутренней стороне пограничной линии нормальных условий для развития как земледелия, так и скотоводства казахов создано не было. Для абсолютного большинства казахов «внутренних губерний» России проблема земельной необустроенности оставалась особенно актуальной вплоть до 1920-х гг.

Различные этапы образования в России казахской диаспоры в степном Алтае, Горном Алтае и Прииртышье мы связываем с проведением царским правительством линии военных крепостей в первой половине XVIII в. и с выдвижением пограничной линии в глубь кочевий Среднего жуза в 1752–1755 гг.

На периферии основного этнического массива и одновременно на периферии российского политико-правового пространства возникали казахские анклавы. Самосознание современных казахов Западной Сибири и степного Алтая, как и всех представителей казахского этноса имеет иерархичный характер. Основой самоопределения является общеэтническое имя — казах. Еще В. В. Радловым, который в ходе поездки 1860 г. подолгу жил в казахских кочевьях, была обозначена высокая степень осознания казахами своего этнического единства: «Казак-киргизы, живущие в обширной степи, в языковом отношении составляют столь неразрывное целое, что вряд ли можно заметить диалектные различия в языке киргизов у Каспийского моря и на Верхнем Иртыше. …Всюду бросается в глаза единообразие их привычек, быта, характера, и повсюду их резко отличает от других тюркских народов общее им всем осознание принадлежности к народу казаков…» [14, с. 749]. При этом единство казахского сообщества одновременно предполагает наличие родоплеменной дробности, изначально определявшей динамичную структуру этноса. Родовая идентификация являлась базовой в самоопределении казахов Западной Сибири. Внутриродовая солидарность была частью системы основных этнических ценностей группы. Она манифестировалась нормами обычного права и практикой ритуалов, отмечающих жизненный путь человека.

Ни о каком «самостоятельном пути» этнического развития сибирских казахов говорить не приходится. В период формирования казахской диаспоры Сибири национальная консолидация казахов находилась на высшей ступени, и влияние этнического ядра на периферию было очень сильным. Высокий уровень сплоченности, взаимопомощь и сохранение родственных (родовых и клановых) связей определяли специфику самосознания казахов Сибири и обеспечивали высокую конкурентоспособность группы в отстаивании этносоциальных приоритетов в полиэтничном сообществе пограничного региона.

В одном из красивейших мест Кулундинской степи расположился казахский аул Байгамыт (Благовещенский район). Кулундинские степи еще с XVIII в. были освоены абак-кереями, позднее сюда переселились казахи племен аргынов и уаков, что подтверждается тюркским названием «Кулунды». Этимологию слова «Кулунды» дает Ж. Тілеке: «В начале XVIII века… откочевали 15 тыс. кибиток кереев и разместились на благоприятных землях за Иртышом, в сторону Алтая, где кобылицы стали приносить много приплода. После этого эту благодатную землю стали называть „Кулунды“, что значит „имеющий жеребенка“» [19].

Традиционное занятие — коневодство — способствовало развитию различных домашних промыслов, в том числе и изготовлению хомутов. Именно поэтому этот аул издревле называется «Байгамыт», что значит «место, богатое хомутами».

Основываясь на архивных материалах, байгамытцы в этом году отметили свое 276-летие. И сегодня все население аула составляют казахи, которые сохранили свой язык, свои обычаи и традиции. В ауле функционирует казахская средняя школа. Казахи Алтайского края сохраняют элементы материальной культуры, в том числе владеют искусством изготовления сырмаков [11]. Продолжают бытовать погребальные и свадебные обряды. Бабушки помнят песни прощания невесты с отчим домом (сынсу). В условиях изоляции произошла консервация отдельных элементов нормативной культуры: казахи юга Западной Сибири и степного Алтая сохранили обряды свадебного и детского цикла, погребальной тризны.

Вместе с кереями правобережье Иртыша в XVIII в. начинают заселять кипчаки. Это период так называемого «вторичного» заселения, когда территория была освобождена от захватчиков джунгар.

На берегу большого соленого озера Туздыколь расположился аул Куатовка (Славгородский район). Озеро считается у местных жителей священным, хозяин воды Сулейман-ата покровительствовал аулу. Жители Куатовки сохраняли связи с казахской степью. Так, на одной из свадеб правобережных казахов известный акын Естай Беркимбаев, живший на рубеже XIX–XX вв., познакомился с девушкой по имени Қорлан. Пораженный ее красотой, он посвятил ей свою песню «Құсни-Қорлан» [11].

В этот же период в Кулундинские степи пришли жалаиры. Как считают аксакалы аула Жалаир (Бурлинский район), их род идет от известного батыра Кудайбергена, жившего на юге Казахстана (предположительно в совр. Алматинской области). Однажды на аул напали враги и угнали стреноженных возле аула лошадей, а с ними и лошадь Кудайбергенбатыра со всем снаряжением. В аул пригнали других, необученных, лошадей. Кудайберген схватил одну из них за гриву (*жал*) и уперся ногами в землю, не выпуская ее. Лошадь была очень сильной и дикой, рванулась из крепких рук, и в руках батыра осталась содранная от ушей вся грива. Поэтому Кудайбергену и дали прозвище «Жал аир — отрывающий гриву».

И вот четыре брата, потомки Кудайберген-жалаира, рано осиротев, притесняемые завистливыми родичами, откочевали в безлюдные степи. И здесь, в благодатной Кулундинской степи, они нашли пристанище, назвав свой аул именем первопредка [11].

На наш взгляд, при решении проблем казахского населения Российской Федерации в настоящий период необходимо учитывать особенности его историко-демографического развития в новое время. Если в некоторых регионах России казахи интегрированы в социально-политическую и экономическую инфраструктуру, то этого нельзя сказать обо всей казахской диаспоре Западной Сибири. Так, удручающее впечатление производит аул Бийгельды (Бурлинский район). Ранее население аула занималось скотоводством, славилась умельцами-скорняками, а сейчас жители аула без работы и без надежды на будущее надеются уехать в Казахстан. В ауле остался десяток домов, нет ни школы, ни клуба [11].

Казахи России накопили огромный опыт политических и культурных связей, которые развиваются по настоящий день. И этот опыт необходимо сохранить.

Источники и литература

1. Актовые источники по истории России и Сибири XVI–XVIII веков в фондах Г. Ф. Миллера. Новосибирск, 1993.
2. Андреев А. Строгановы. Энцикл. изд. М., 2000.
2. Андреев И. Г. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. Алма-Ата, 1998.
3. Аристов Н. А. Заметки об этническом составе тюркских племен и народностей и сведения об их численности. СПб., 1897.
4. Бартольд В. В. Работы по истории и филологии тюркских и монгольских народов / В. В. Бартольд; Подгот. к изд. С. Г. Кляшторный. М. : Вост. лит., 2002.
5. Вернадский Г. В. Московское царство. М., 2000. Ч. 1.
6. Гагемейстер А. Статистическое обозрение Сибири, составленное по высочайшему его императорского величества повелению. СПб., 1854. Ч. 2.
7. РГАДА. Ф. 199. Оп. 2. Д. 499.
8. ГАОО. Ф. 366. Оп. 1. Д. 338.
9. Завалишин И. И. Описание Западной Сибири. Т. 1. М., 1862.
10. Материалы казахстанско-российской историко-этнографической экспедиции по изучению казахов Алтайского края. Павлодар, 2004.
11. Материалы по истории казахских ханств XV–XVIII вв., Алматы, 2001.
12. Муканов М. С. Этническая территория казахов в XVIII — начале XX веков. Алма-Ата: Казахстан. 1991.
13. Радлов В. В. Из Сибири. Страницы дневника. М., 1989.
14. РГВИА. Ф. ВУА. Д. 1062.
15. РГВИА. Ф. 1450. Оп. 7. Д. 1
16. Русанов И. О. О положении киргиз-кайсаков, перешедших в XVIII столетии в пределы Томской губернии // Томские губернские ведомости. № 32–33. 1862.
17. Спасский Г. «Сибирский вестник» за 1820–1821. Февр. № 2.
18. Тілеке Ж. Шежіре: Ертіс-Баянаула онірі. Павлодар : Дауа, 1995. Кт. I. 368 б.
19. Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XX вв. Томск, 1981.
20. Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-сибирской равнины в конце XVI — первой четверти XX вв. Новосибирск, 1992; Он же. Казахи // Земля сибирская, дальневосточная. Омск, 1992. № 7–8.
21. Усов Ф. Статистическое описание Сибирского казачьего войска. СПб., 1879.
22. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в этнографическом и географическом отношении. СПб., 1882

Казах — калмак — алтаец: диалог двух культур на Алтае[1]

Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев

В целях реализации регионального проекта РГНФ (№ 07-03-61304а/Т, руководитель В. С. Иванова) на протяжении двух последних лет нами был собран этнографический материал по Кош-Агачскому району Республики Алтай по теме диалога культур теленгитов как одной из групп южных алтайцев и чуйских казахов — одной из крупных диаспор республики. На примере актуализации родового управления алтайцев и казахов и степени их этнокультурного взаимодействия мы пришли к выводу о неслучайном использовании по отношению к возвратившимся алтайским казахам в Северо-Восточный Казахстан экзоэтнонима «калмак», который был им дан этническими казахами.

На рубеже XIX–XX вв. родовой глава у кош-агачских казахов назывался так же, как у алтайцев, — «зайсан»: например, зайсан Абдулдо Калдыкин. Термин *зайсан* (*јайсан*) произошел от наименования китайского титула «цзяй-сян», а у монголов Юаньской династии использовался для обозначения правителей улусов [3, с. 580]. На Алтае этот термин сохранился как наследие ойратского периода, когда алтайцы были в составе Джунгарского ханства. С тех пор термин «зайсан» обозначает представителей своеобразной родовой наследственной аристократии. Не случайно у местных казахов этот родовой титул был назван как у алтайцев, в отличие от казахстанского «султан», что было обусловлено их включенностью в центральноазиатскую этнокультурную общность, наследованную от ойротского времени.

С другой стороны, в социальной структуре родового общества как казахов, так и алтайцев сохраняется не только родовое управление, но и представление о принадлежности к роду — патрилинейному экзогамному подразделению. Казахстанские казахи обозначают родовые подразделения словом «ру», а алтайские — «сюек», на что обратил внимание еще А. Н. Самойлович, посетивший Чуйскую степь (Горный Алтай) в 1927 г. [15, с. 1–25]. В качестве примера можно привести традиционную форму обращения (при знакомстве). Обычно старший спрашивает *«Суйегін кім?»* (Каков твой род?: ср. у алтайцев *«Сööгин не?»*) [см.: 18, с. 117–120]. Этот факт объясняет степень влияния теленгитов на культуру проживающих рядом казахов.

В наши дни родовая структура остается этнической основой как у казахов, так и у алтайцев. Сведения, полученные методом сбора полевого материала на языке изучаемого народа [20, с. 159–163], подтверждают, что такой основой остается не только родовая структура, но и связанное с нею этническое сознание. К этому выводу можно прийти, обратившись к изучению условий актуализации прозвища «калмак» у возвратившихся переселенцев. Наименование «калмак», как называли алтайцев местные казахи, связано с периодом противоборства Казахских ханств и Джунгарии, располагавшейся в верховьях р. Иртыш (с XVII — середины XVIII вв.), когда предки алтайцев были подданными Джунгарии. С тех пор в этническом представлении казахов алтайцы воспринимаются как часть ойратов, называемых «калмаками».

Известно, что в конце 1980-х — начале 1990-х гг. казахи-переселенцы из Горного Алтая и Монголии возвращались в Северо-Восточный Казахстан — территорию исхода предков второй половины XIX в. Состоятельные скотоводы — алтайские казахи, везли свое имущество на двух-трех «КАМАЗах» [19, с. 35–36]. Такая зажиточность объяснялась тем, что многие переселенцы работали чабанами в колхозах и совхозах Кош-Агачского района, были передовиками, получали полное обеспечение как жители высокогорного региона. За последнее столетие Чуйская степь стала их малой родиной.

До сих пор о причинах миграции алтайских казахов нет единого мнения. По данным проведенного этносоциологического опроса имеются два мотива. Один из них связан с желанием вернуться на историческую родину для воссоединения с основной частью этноса, другой — с межэтнической напряженностью между алтайцами и кош-агачскими казахами [2, с. 1–2]. В поисках позитивной социальной и этнической идентичности в Казахстане как на родине опрошенные респонденты подозревали о социокультурной дистанции между алтайскими и казахстанскими казахами, но только после переезда это предположение стало для них явью. На вновь обретенной родине возникли проблемы этнической идентификации и адаптации к новым экономическим и социокультурным условиям, в результате чего переселенческое движение потерпело неудачу. Одной из причин явилось то, что образ жизни населения Северо-Восточного Казахстана был радикально изменен, на смену широкомасштабному скотоводству пришло время «освоения целинных земель». Другая причина — в приобретенных вдали от исторической родины алтайскими казахами этнокультурных отличиях [8, с. 1–2].

Казахи, вернувшиеся в Горный Алтай в ходе реэмиграции «практически без скота и имущества, утраченного в переездах» [2, с. 1–2], по-разному объясняли причины своего возвращения. Одни говорили о трудностях земледельческого труда, об их неприспособленности к тому, чтобы быть огородниками и садоводами, рабочими на промышленных объектах. Иными словами, для этой группы казахов-переселенцев традиционный образ жизни не совпадал с требованиями модернизации в Казахстане. Другие

[1] Исследование проведено при финансовой поддержке РГНФ (проект № 07-03-61304а/Т — «Институт зайсанства и его правовые основы в свете современных проблем возрождения в Республике Алтай»).

ссылались на ностальгию по высокогорным просторам Чуйской степи, бывшему скотоводческому хозяйству, вкусу мяса. И лишь разговорившись, объясняли, что там, в Казахстане, они не ощутили себя гражданами своего государства: деньги и другие средства заканчивались, престижные места были заняты местными, знакомств не было; тот, кто в Кош-Агачском районе был начальником, там ходил в «рядовых»; одним словом, переселенцы оказались невостребованными и вынуждены были покинуть этническую родину. Кроме того, алтайские казахи ощутили себя «чужими» среди своего казахского этноса, который не принял их, прозвав «калмаками», «алтайцами», а казахов Монголии — «монголами».

Казахи-переселенцы осознавали свою самобытность и в целом были согласны с названием «алтайцы», в котором, казалось бы, не выражен этнический оттенок, а передано лишь территориальное содержание: «с Алтая». Но второе название — «калмак» — уточняло их причастность к алтайцам. В условиях немусульманского соседства у алтайских казахов сформировались не только культурные отличия, но и тип «неправильного» мусульманина, включавший в себя отказ от некоторых пищевых запретов (например, употребление в пищу кровяной колбасы). Конечно, получить на исторической родине такое прозвище было неожиданностью, и оно звучало оскорбительно. Это неприятие, проявившееся на ментальном уровне, вызвало отчужденность от этнических казахов как основной части этноса. Прожив два-три года с «маргинальной» этнической идентификацией, многие переселенцы решили вернуться домой, в «Калмакстан» — дословно «страну калмаков».

Такое явление, когда основное ядро этноса не принимает обособившиеся в результате миграции группы, известно в истории многих народов и стран. Обычно таких переселенцев называют по стране исхода или по названию народа, с которым они жили по соседству. Об этом широко известно из СМИ, исследований социологов, политологов, этнографов, на эти сюжеты пишут писатели, ставят документальные фильмы. В результате распада СССР 1990-е гг. стали периодом возврата многих народов на их историческую родину, где их обычно называют «русскими». Так произошло с российскими немцами в Германии, евреями в Израиле, греками в Греции. И, наоборот, русских, переселившихся в Россию из республик Средней Азии, также воспринимают по региону исхода [4, с. 20].

Если в Казахстане переселенцев называли «алтайскими» казахами, то в Горном Алтае они подразделяются на две этнотерриториальные группы. Одна из них, малочисленная (до тысячи человек), названа «туратинской» по названию с. Тураты как первоначальному месту сосредоточения казахов в Усть-Канском районе. Для этой группы характерна активная ассимиляция как среди алтайцев, так и среди русских; кроме того, в прошлом веке они были известны как «крещеные» казахи [10, с. 29–34]. В другую, «кош-агачскую», группу входит большинство казахов Горного Алтая, расселенных в Кош-Агачском районе и ближайшем к нему селе Акташ Улаганского района. Казахи других районов, а также г. Горно-Алтайска, не представляют самостоятельной группы, а воспринимаются окружающим населением либо как «кош-агачские», либо как «туратинские» [12, с. 39–46]. Для кош-агачских казахов характерны устоявшееся этническое самосознание, родовая структура, традиционные ритуальные и повседневные практики, моноэтнические браки [6, с. 103–107]. Может быть, именно поэтому большинство переселенцев составляли именно кош-агачские казахи.

О массовости возврата их из Казахстана говорят итоги переписей 1989 и 2002 гг. и данные отдела статистики Кош-Агачской районной администрации по состоянию на 1991, 1993 и 1995 гг. [5, с. 11]. При сопоставлении данных можно обнаружить динамику роста численности казахов Горного Алтая: 1989 г. — 10 692 чел., 2002 г. — 12 108 чел. Причем в Кош-Агачском районе в 1989 г. казахов насчитывалось около 9 000 чел. На декабрь 2007 г. (данные предоставлены республиканским отделом статистики) этнические пропорции населения в Кош-Агачском районе были следующими: казахи — около 9 тыс. чел., алтайцы — 6,5 тыс. чел., русские — 770 чел. Из 11 поселений района 3 села: Жана-аул, Тобелер и Ташанта — являются моноэтническими (казахскими), остальные — смешанными с преобладанием казахов или алтайцев. Большинство русских проживает в с. Кош-Агач.

Обращает на себя внимание тот факт, что численность казахов в период переселения убывала постепенно. В 1991 г. кош-агачских казахов насчитывалось уже 8 200 чел., в 1993 г. — 7 264 чел., в 1995 г. (с началом возвращения) — 7 999 чел. Возвратившись из Казахстана, почти треть казахов решила изменить образ жизни, отказавшись селиться в Кош-Агачском районе и оседая в единственном городе и столице республики — Горно-Алтайске и его пригородах: селах Берюля, Кызыл-Озёк и Майма. Поэтому сам факт возвращения большинства переселенцев в Республику Алтай ставит под сомнение позицию О. В. Боронина, согласно которой «главной причиной их миграции» была межнациональная напряженность между алтайцами и казахами [2, с. 1–2].

Казахи Горного Алтая были названы в Казахстане «калмаками» не случайно. Об этом свидетельствует в первую очередь их отказ от адаптации к «новым» условиям жизни. Живя в среде казахстанских казахов, переселенцы остро ощутили культурную и языковую дистанцию. Одним из основных признаков «инаковости» алтайских казахов явился язык, который отличается характерным говором. Сами казахи объясняют это тем, что под влиянием теленгитов их язык стал «тверже» [16, с. 61–64]. Действительно, алтайский язык считается «чекающим» (так же как и кыргызский). В слове вместо «ш», как произносят казахстанские казахи, алтайские казахи говорят «ч», например, *«чык»* (выйди) вместо *«шык»*. От алтайцев заимствовано не только произношение характерных звуков, но и слова, например, приветствие *«джаксы»* звучит как алтайское *«јакшы»*, *«јакшы ба?»* (хорошо ли (у тебя) вас?). При этом как у

казахов, так и у алтайцев принято отвечать: «Кем джок» (*«Кем јок»*, что означает «нормально»). В результате заимствований язык алтайских казахов отличается от языка казахстанских казахов. Как правило, приобретенные языковые отличия считаются закономерным результатом в жизни любой диаспоры, что известно на примере многих народов, живших и живущих обособленно от этнической родины: к примеру, у советских немцев звучит старонемецкий вариант языка, у старообрядцев — архаичная форма русского языка.

Следует подчеркнуть, что переселенцев отличал не только измененный казахский язык, но и знание и использование в повседневных практиках языков соседних народов. Казахи из смешанных сел, как правило, хорошо говорят на теленгитском диалекте алтайского языка. Те и другие в разной степени знают русский язык, в зависимости от места проживания, возраста и рода занятий. Соотношение уровней знания языков, в большей степени казахского, затем алтайского и/или русского, разговорного тувинского и/или монгольского, указывает на включенность казахов Горного Алтая в центральноазиатскую этнокультурную общность, что также подтверждает отсутствия закономерность использования экзоэтнонима «калмак» на новой родине.

Переселившись в северные и восточные районы Казахстана, преимущественно в села верховий рек Ишим, Тобол, среднего течения р. Иртыш, алтайские казахи оказались в непривычной языковой и социальной среде. Население районов, граничащих с Омской, Курганской и Челябинской областями РФ, в большей степени подвержено этносоциальным процессам урбанизации и модернизации. Здесь, в промышленно развитых регионах, распространено двуязычие (казахский и русский языки) [9, с. 1–2]. Алтайских казахов отличает гораздо лучшее знание казахского языка, чем русского; их монгольские братья вообще не владеют русским языком.

Переселенцы в значительной степени контрастировали с «коренным» населением Северо-Восточного Казахстана, и этот контраст выражался именно в сфере языковых практик. Казахи-переселенцы, в отличие от казахов Северо-Восточного Казахстана, в основном говорящих по-русски, гораздо активнее используют свой родной язык (в форме кош-агачского диалекта). Вместе с этим слабое знание казахами-переселенцами русского языка как основного инструмента межэтнической коммуникации зачастую выступало как признак социокультурной «отсталости».

Языковая и культурная специфика переселенцев, приобретенная за столетнее проживание в Горном Алтае, явилась следствием аккультурации их не только в среде теленгитов, но также тувинцев и монгольских казахов. Такая «близость культур», сложившаяся на основе скотоводческого образа жизни (разведение овец, лошадей, верблюдов, яков) была предопределена схожими природными условиями высокогорья. Этот процесс можно проследить прежде всего по таким чертам, как национальная кухня, в которой предпочтение отводится молочным и мясным продуктам, а также войлочные ковры «сырмак» с ярким «животным» орнаментом, украсившие интерьер юрт, вышитые гладью цветочными мотивами салфетки и покрывала, меховые головные уборы и пр.

Наши информаторы подчеркивали, что опыт переселения в Казахстан показал, что они, алтайские казахи, а особенно монгольские, «лучше сохранили старинную культуру, нежели казахстанцы», но при этом переселенцы выглядели «странными», «несовременными», «сохранившими кочевые традиции со времен ойратов», т. е. «калмаков». До сих пор в среде кош-агачских казахов распространено мнение, что их культура является своего рода «золотым фондом» всей казахской культуры.

Схожесть традиций кош-агачских казахов и ойратов имеет под собой значительные основания. Об ойратском далеком времени алтайцами и казахами сложены предания, в основе которых лежат реальные исторические события. Передаваемые из поколения в поколение, они живут в памяти потомков народов, населявших центральноазиатский регион на протяжении последних трех веков. К их числу относятся предки алтайцев и казахов Среднего жуза, сталкивавшиеся на территории Прииртышья и всего Большого Алтая. После падения Джунгарии подданные в лице предков алтайцев подвергались набегам казахов, что впоследствии привело к формированию непростых межэтнических отношений их потомков. К такому выводу на основе исторических преданий и архивных документов российской администрации приходят многие исследователи [11, с. 56–61; 21, с. 66]. Конечно, этот факт лежит на поверхности, но существует другая сторона взаимоотношений, сложившаяся при длительных этнокультурных контактах этих народов, родственных по происхождению, что привело, в частности, к трансформации понятия «калмак».

Пути миграций и набегов казахов Среднего жуза проходили по юго-восточной и центральной части Горного Алтая. Не случайно информанты из этих мест помнят легенды, повествующие о давних контактах с казахами. Так, среди кош-агачских теленгитов встречается легенда, объясняющая, «почему два брата — Алтай и Казах — не дружат». Здесь приводим лишь перевод легенды: «У одного человека было два сына. Однажды, попив кумыс, они втроем ушли на охоту в тайгу. Один из братьев по имени Казах спустился раньше и съел все, что было дома. Второй, называемый Алтай, вернувшись вместе с отцом, обнаружил это и молча ушел, отказавшись от такого брата. С тех пор первый не может насытиться, а другой осуждает его и знает норму» (записано от информанта Зои Бадыкеевны Кабышевой, 1942 г. р., сёок кыпчак, с. Ортолык, Кош-Агачского района). Отсюда видно, что в алтайском народе заложено представление об их этногенетическом родстве с казахами, когда при едином образе жизни различие проявляется в сложившемся менталитете каждого. На эту тему записал свои наблюдения В. В. Радлов, посетивший казахов в середине 1860-х гг.: «Киргизы (казахи. — *Н. Т.*) во всем являются прямой

противоположностью алтайцам. В то время как последние, в общем, спокойны и рассудительны, киргизы (казахи. — *Н. Т.*) изменчивы и всегда в движении. В любой киргизской (казахской. — *Н. Т.*) юрте постоянно толчея. Ни женщины, ни мужчины не сидят на одном месте подолгу. Все — мужчины, женщины, дети — непрерывно болтают, повсюду слышатся шутки, смех, поддразнивания» [13, с. 331].

На протяжении почти полуторавекового соседства с казахами у алтайцев сложился их этнический образ. Кош-агачские теленгиты назвали наиболее характерные черты казахов, которые здесь приводим в русском переводе. Основным признаком их портрета выступает визуальный: «Казаха от теленгита можно отличить по взгляду — у казахов он уверенный, а у алтайцев робкий», «У них взгляд бегающий, говорят шумно, с хвастовством», «Глаза круглые и навыкат, подвижны — смотрят беспокойно». Опрашиваемые теленгиты выявляли больше отрицательных характеристик своего этноса, что свидетельствует о меньшем субъективизме и искажении восприятия образа: «Наш народ смиренный и хладнокровный по нраву, а казахи шустрые, активные, склонны обмануть». К числу их позитивных качеств относятся гостеприимство: «стол для гостя всегда обильно заставлен», старание в работе, умение завязывать деловые отношения; к числу отрицательных черт — превосходство над теленгитами: «казах активно участвует в казахских концертах, а на алтайский концерт он даже не пойдет». Их лидерство наблюдается и «в браке с алтайцами, который казахи не одобряют, а потомки от смешанных браков обычно тянутся к казахам». Теленгиты давали описание портрета местных казахов быстро и без затруднений, что указывает на тесное межэтническое общение в регионе.

Среди алтайцев Усть-Канского района, где проживает туратинская группа казахов, встречаются представители сёока-рода «казах кыпчак». Следует подчеркнуть, что пять крупных родов: «кыпчак», «майман», «тёлёс», «тодош» и «иркит» — образуют основу алтайского этноса, при этом каждый сёок делится на подразделения. У сёока «кыпчак» 9 подразделений, одно из них — «казах кыпчак». Наш старший информант из рода «казах кыпчак», Тögүнчы Кыпчаковна Шатина, 1926 г. р., живущая в с. Кырлык Усть-Канского района, рассказала легенду о своем подразделении, услышанную от деда. В переводе она звучит так: «Как-то во времена наших прадедов на Алтай, в Усть-Канскую долину, добрались беглые иртышские казахи для того, чтобы продать ворованных детей в богатые семьи алтайцев. Когда дети подрастали, их забирали или выкрадывали и увозили назад и превращали в рабов. Так, один кыпчак из подразделения „котон кыпчак“ взял казахского мальчика на прокормление. Воспитав его, женил, а внуков объявил „кыпчаками“, но так как их отец был по крови казахом, его потомки образовали отдельное подразделение, названное „казах кыпчак“. Сегодня эти правнуки из сёока „казах кыпчак“ живут в с. Кырлык и окрестностях по фамилии Ажанаровы и Айтпасовы».

В приведенных легендах прочитываются сведения об отдельных случаях вхождения казахов в этнический состав алтайцев. Известно, что большая часть казахов Горного Алтая относится к родовому подразделению Среднего жуза «найман» (ср.: сёок «майман» имеется и в составе алтайцев). Заметим, что именно в рамках алтайского сёока «кыпчак» произошло «вливание» казахов, образовавшее его подразделение «казах кыпчак». Другие фольклорные сведения сообщают и о случаях вхождения алтайцев в состав казахов. К примеру, в широко распространенном предании о набегах бия Кочкорбая в Горный Алтай, события которого относятся к середине XVIII в., говорится об уводе алтайцев в неволю, что подтверждается историческими документами российской дипломатии того времени [14, с. 15–257].

На эти сюжеты у алтайцев сложены песни, в которых звучит *«олјого кирген»* (попали в плен), *«айдуга апарган»* (увели в плен), *«кайра келбеген»* (назад не вернулись). Бесспорно, что в их исторической памяти не стерты случаи поражения от казахов и увода женщин и детей. Вероятно, какая-то часть их погибала в пути, но те, кто доходил до места, жили в роли пленных, а родившиеся там потомки постепенно оседали в среде казахов. В подтверждение приведем сведения В. В. Радлова о судьбе пленных, выходцев из Алтая: «Бывшие крепостные и рабы султана, отпущенные им на свободу уже много десятков лет тому назад, все еще стараются кочевать поблизости от него, и, хотя они имеют теперь точно такие же права, как и все остальные киргизы (казахи. — *Н. Т.*), их все же называют т*ölöngүt*. Это название я могу растолковать только так: многие крепостные первоначально были военнопленными из числа телеутов, и поэтому в силу привычки *tölöngүt* постепенно превратилось в имя нарицательное со значением „военнопленный вообще“ и, наконец, со значением „крепостной султана“» [13, с. 347].

Описанное явление дифференциации этноса продолжает жить в наши дни. Косвенным свидетельством случаев вхождения казахов и алтайцев в этнический состав друг друга служат наблюдения наших информантов. По их сообщениям, встречаются типы, не похожие на «своих» по внешности или по нраву. Среди казахов заметны круглолицые с мелкими чертами лица, добродушные, безразличные к коммерции и богатству, склонные к пьянству, обычно таковых сами казахи называют «рожденными от калмаков», имея в виду схожесть с этническим типом алтайцев. В свою очередь, в среде живущих рядом теленгитов бывают случаи, когда о том или ином человеке говорят «казахтын суразы», что означает «незаконнорожденный от казаха». Основным поводом для такой репрезентации выступает происхождение, унаследованная внешность или нрав.

В Горном Алтае казахи подверглись этнокультурному влиянию не только алтайцев, но отчасти и русских вследствие межэтнических браков. Это явление можно увидеть в случаях изменения этнического образа алтайских казахов, что еще раз подтверждает отсутствие случайности в номинировании их «калмаками» в Казахстане.

Таким образом, алтайские казахи стали, если перефразировать известное выражение, «чужими среди своих и чужими среди чужих», заняв место обособленной этнической группы в Республике Алтай. Такой феномен их этнической маргинальности и привел к образованию в среде этнических казахов прозвища «калмак». Действительно, они не могли безболезненно «влиться» в среду казахстанских казахов, так как их отличали степень «чистоты» родного языка, исключительно скотоводческий образ жизни, повседневные и ритуальные практики. Алтайские казахи представляют собой часть центральноазиатской общности. Переселенцев-неудачников, а таковыми оказалось большинство уехавших, не случайно потянуло назад в «страну калмаков», в которой влияние живущих рядом алтайцев не ограничивается лишь этнокультурным воздействием в быту, знанием алтайского языка, а в отдельных случаях — и родством по браку [17, с. 26–29].

В заключение имеет смысл сказать, что местные казахи и алтайцы не стремятся «раствориться друг в друге», сама жизнь с ее законами этносоциального развития неизбежно ведет к взаимообмену достижениями культур.

Источники и литература

1. Алтай кеп-куучындар / Сост. Е. Е. Емаеева. Горно-Алтайск, 1994. 415 с.
2. Боронин О. В. Алтайцы и казахи юга Горного Алтая: проблемы полиэтничного субрегиона Центральной Азии — история и современность. http://riss.ru.
3. Вайнштейн С. И. Примечания в книге «Из Сибири» В. В. Радлова. М., 1989. С. 579–637.
4. Гриценко В. В. Русские среди русских: проблемы адаптации вынужденных мигрантов и беженцев из стран ближнего зарубежья в России. М., 1999. 138 с.
5. Итоги всероссийской переписи населения 2002 г. Кн. 2. Т. 4. Национальный состав и владение языками, гражданство. М., 2004. 1890 с.
6. Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. 168 с.
7. Макошев А. П., Минаев А. И. Население Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1994. 67 с.
8. Мухтасырова Т. Краткий обзор истории проживания, проблемы обучения родному — казахскому языку и особенности местного диалекта казахов Кош-Агачского района Республики Алтай. http://old.arba.ru.
9. Наумова О. В., Ларина Е. И. Атамекен — земля отцов: казахская миграция российско-казахстанского пограничья и формирование национальной идеи Казахстана // Кафедра стран постсоветского зарубежья РГГУ. http://post soviet.ru.
10. Октябрьская И. В. и др. Туратинские казахи. Судьбы национальных меньшинств России // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат. конф. Вып. 4. Барнаул, 2001. С. 29–34.
11. Октябрьская И. В. История устная и письменная. Опыт межэтнических контактов народов Алтая сквозь призму фольклора // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат. конф. Вып. 5. Барнаул, 2003. С. 56–61.
12. Октябрьская И. В. Казахи Алтая: проблема новых идентичностей // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Мат. конф. Вып. 6. Барнаул, 2005. С. 39–46.
13. Радлов В. В. Из Сибири: Страницы дневника. М., 1989. 749 с.
14. Русско-джунгарские отношения (конец XVII — 60-е гг. XVIII вв.). Документы и извлечения. Барнаул, 2006. 360 с.
15. Самойлович А. Н. Казаки Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области // Казаки: Мат. комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. 25 с.
16. Тадина Н. А. Об этнокультурном взаимовлиянии чуйских казахов и теленгитов // Этнография Алтая (матер. конф.). Барнаул, 1996. С. 61–64.
17. Тадина Н. А. Народы республики Алтай: опыт и перспективы межэтнического общения // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 26–29.
18. Тадина Н. А. О взаимодействии этногенеалогического и территориального факторов управления в Горном Алтае в XIX — начале XX вв. // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.): Тез. докл. Новосибирск, 2003. С. 117–120.
19. Тадина Н. А., Ябыштаев С. Н. Республика Алтай. Курултай казахов в Республике Алтай // Сеть этнологического мониторинга и раннего предупреждения конфликтов (бюл. № 27). М., 1999. С. 35–36.
20. Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. О методике сбора этнографического материала на языке изучаемого этноса // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2006 г.: Археология, этнография, устная история: Мат. конф. Вып. 3. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 159–163.
21. Шерстова Л. И. «Джунгарское время» в алтайском фольклоре: этнический опыт интерпретации прошлого // Россия, Сибирь и Центральная Азия: взаимодействие народов и культур. Барнаул, 2001. С. 64–67.

Взаимодействие культур

Ф. Д. Фахрутдинова

Современная эпоха, характеризующаяся интенсивными процессами глобализации, взаимодействием и взаимопроникновением мировых цивилизаций, обусловливает живой интерес общественности к проблемам сохранения и развития национально-культурного своеобразия, уникальных исторических традиций всех народов, живущих на земле.

Социальное бытие человека предполагает взаимодействие с природой, культурным окружением и другими людьми, с которыми каждый индивид вынужден вступать в прямые или опосредованные контакты. Взаимодействие культур — особый вид отношений, которые складываются между двумя и более культурами. Западная Сибирь — один из регионов России, где роль этнокультурных взаимодействий значительна. Понимание механизмов и результатов культурного взаимодействия народов невозможно без изучения их этнического состояния.

Важным «определителем» любого этноса является народный костюм. В данном случае народный

костюм является конкретной формой обмена, через которую осуществляется взаимодействие этнических культур, в частности русской и татарской. Межкультурное взаимодействие характеризуется глубинным влиянием систем друг на друга, оно порождает новые образы, ценности, формы культуры. Взаимодействие культур является источником и основой их сохранения и развития.

Взаимодействие между различными этносами происходит на языковом, культурно-хозяйственном, художественном, политическом и других уровнях. Во взаимодействии культур этого типа проявляются двойственные тенденции. Взаимное усвоение элементов культуры способствует, с одной стороны, интеграционным процессам, а с другой — потере своеобразия. Импульсом к взаимодействию оказывается не только сходство, но и различие. Можно назвать лишь две возможные побудительные причины, вызывающие интерес к какой-либо вещи или идее и желание ее приобрести или освоить: 1) нужно, ибо понятно, знакомо, вписывается в известные мне представления и ценности; 2) нужно, ибо непонятно, незнакомо, не вписывается в известные мне представления и ценности. Первое можно определить как «поиски своего», второе — как «поиски чужого» [1, с. 604].

Переселенцы-русские, чтобы жить на сибирской земле, должны были приспособиться к новому ландшафту. Связи этноса с окружающей природой рождают пространственные взаимоотношения этносов между собой, в данном случае русского и татарского народа. Осваивая сибирский край, русские переселенцы переняли неизвестную на исходной территории обувь: чарки, ишимы, войлочные пимы. У коренных жителей края русские заимствовали элементы костюма, обеспечивающие защиту от неблагоприятного воздействия внешних условий, рациональные в условиях сурового сибирского климата. Процессы заимствования компонентов одежды у самодийских, финно-угорских и тюркских народов были особенно активными в тундровых и таежно-тундровых промысловых районах и в Горном Алтае. Под влиянием хантов и алтайцев в состав костюма русских вошли кисы, пимы с чижами (чулками) из оленьего меха, барловые унты из шкуры степного барана, а также мужской «нашейник» (Тобольский округ), женский «ожерелок» (Горный Алтай) — род боа для защиты шеи от ветра и снега из заячьих и лисьих хвостов [2, с. 62]. Взаимодействие культур в среде этнически разнородного населения можно проследить в одежде русского населения Алтая. Межэтнические контакты способствовали там не только заимствованию, но и зарождению новых традиций в среде старожильческого русского населения.

Русские переселенцы устремлялись на Алтай в начале XVIII в. По мнению О. Н. Шелегиной, первые годы в их одежде бытовали традиции Поморского Севера, но горные условия ведения хозяйства способствовали заимствованию русскими крестьянами у казахов более удобного покроя одежды, пригодного для верховой езды. В результате изменился покрой мужских штанов, а в женский гардероб вошли шаровары. В дальнейшем изменился орнамент крестьянских тканей — взамен традиционной пестряди ткачихи стали выполнять восточный рисунок на холстах, из которых шили штаны традиционного покроя. Вошли в моду вышивки на праздничных мужских штанах, что не было свойственно Европейской России. Сохранялась тамбурная техника вышивки, а орнамент сочетал казахские и русские мотивы. Русская девушка в подарок жениху вышивала тамбурным швом традиционное дерево, возле которого располагала коней, имевших в жизни русских этих мест большое значение [2, с. 65].

В настоящее время взаимодействие культур происходит на фоне глобализации. Глобализацию в полной мере можно обозначить как мощный интеграционный процесс, охвативший современный мир и приведший к осознанию его целостности и взаимосвязанности. Все аспекты глобализации взаимосвязаны и поэтому самым радикальным образом влияют на сферу культуры. Планетарный характер информационных процессов делает неизбежным диалог культур, в результате которого формируется некое «ядро» общечеловеческой культуры, составленное из элементов, обобщающих исторический, культурный и религиозный опыт различных народов и государств. Теоретически в этом диалоге ни одна культура не может претендовать на право исключительного голоса или единственно верного мировоззрения.

Итогом успешной адаптации русского населения в хозяйственных, экологических и этнических условиях Западной Сибири, межэтнического взаимодействия и интеграции культур стало образование новых видов народного костюма, в наибольшей степени соответствующих природно-климатическим и ландшафтным особенностям Западной Сибири.

Источники и литература

1. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб.: Искусство, 2000. 704 с.
2. Шелегина О. Н. Адаптация русского населения в условиях освоения территории Сибири (Историко-этнографические аспекты. XVI–XX вв) : Учеб. пособие. Вып. 1. М.: Логос. 2001. 184 с.

Место и роль образования в колонизации Сибири

Н. И. Чуркина

Геродот одним из первых указывал на то, что ход событий постоянно подчиняется природным условиям. В российской истории об особой значимости природно-географических факторов написал С. Соловьев: «В русской истории мы замечаем то главное явление, что государство при расширении своих владений занимает обширные пустынные пространства и населяет их; государственная область расширяет-

ся преимущественно посредством колонизации» [1, с. 58]. Эта особенность России подтолкнула последователей Соловьева выйти на специфическую область исследования, общепринятое название которой — историческая география. Она имеет своим предметом конкретную географию, в условиях которой общество развивалось в различные эпохи, а главная ее задача формулировалась как изучение взаимного влияния общества и природной среды. В. О. Ключевский, а позже М. К. Любавский, П. Н. Милюков в своих работах доказывали, что внешние природные условия России оказали влияние на «склад и ход русской народной жизни». По мнению Любавского, предмет исторической географии составляет территория, которую занимал русский народ в разное время, размещение на ней населения, его состав, политические деления, промышленные занятия и т. д. [2, с. 20]. Таким образом, колонизация новых территорий есть перманентное состояние для России. В процессе освоения новых территорий и природных ландшафтов происходило изменение русского национального характера.

В настоящем очерке предпринята попытка рассмотрения фундаментальных эпизодов колонизации Сибири, совпавшей по времени с процессом становления российской школы, определить место образования в колонизации Сибири, выявить связь государственной образовательной политики с целями колонизации на разных этапах.

Образовательная политика является частью «большой политики», без изучения которой часто невозможно объяснить многие мероприятия правительства в сфере образования, для этого требуется преодоление издержек специализации при взаимообогащении идей и методов смежных наук [3, с. 25]. Э. Днепров определяет образовательную политику как комплекс необходимых мер по поддержанию функционирования и развития системы образования [4]. Эти действия осуществляются прежде всего государством, но с развитием демократических начал в них начинают участвовать различные классы, политические партии, общественные организации.

Современные исследователи выделяют три основных этапа в процессе колонизации Сибири. Основанием для подобной периодизации являются приоритетные задачи, которые пыталась решать Российская империя за счет освоения новой территории. На первом этапе — поиск источников пополнения казны за счет ясака с инородцев (XVI–XVII вв.). На втором этапе регион стал поставщиком сырья для растущей промышленности и местом ссылки нежелательных элементов (XVIII в. — первая половина XIX в.). На третьем этапе — решение проблемы аграрного перенаселения и малоземелья в европейских губерниях (вторая половина XIX в. — 1917 г.).

На первом этапе происходила так называемая вольно-народная колонизация, когда государство использовало частную инициативу, затрачивая минимальные средства на постройку опорных пунктов на завоеванной территории, наделяя государственными полномочиями людей с «сомнительной репутацией». Кроме военных укреплений, в первых русских крепостях строятся церкви, призванные олицетворять связь новой территории с православной Россией. Например, уже в 1600 г. в старейшем городе Западной Сибири Тюмени обыватели подали первое прошение о постройке церкви, а к 1624 г. в Тобольске было 10 церквей [2, с. 244]. Священнослужители нужны были не только для поддержки русского населения Сибири, но и для миссионерской деятельности среди инородцев, поэтому священники входили в каждый отряд первопроходцев. Просветительская роль образования государством еще не осознавалась, поэтому школы появляются в Сибири только на втором этапе.

В начале XVIII в. военно-политические цели в Сибири оставались приоритетными: расширение ясачной территории и закрепление русских поселенцев в завоеванных районах, строительство новых крепостей. Все это приводило к тому, что для дальнейшей колонизации по-прежнему требовались священники и военные. После разработки полезных ископаемых среди переселенцев появились промышленные рабочие, причем решать эту проблему пытались за счет сибиряков. Практически одновременно начинают создаваться духовные и профессиональные школы. Указом Петра I от 9 января 1701 г. учреждается архиерейская школа. Повелевалось «приказному человеку Тобольского Софийского дома из дворян Андрею Городецкому на Софийском дворе или где прилично построить училище поповских, диаконовских и церковных детей, робяток учить грамоте, а потом словенской грамматике и прочим на словенском языке книгам» [5].

География распространения первых школ во второй период соответствует картине сибирской колонизации, происходившей не поступательно, а скачками, в результате чего завоеванная территория перемежалась с глухими, неосвоенными местами. Отряды первопроходцев шли за инородцами, которые в поисках пушнины для уплаты ясака смещались все дальше на север и искали новые месторождения золота.

После создания пилотных школ государство на много лет забыло о необходимости распространения просвещения в Сибири, недооценивая возможности образования, в том числе как проводника государственной идеологии. Не имея достойных государственных школ, сибирские горожане стали приглашать в качестве домашних учителей единственный образованный контингент — ссыльных и пленных. Даже в светской начальной школе Тобольска, открытой в начале XVIII в. воеводой Черкасским, преподавал математику пленный швед Антон Делован. Это был не единственный случай, часто пленные иностранцы приглашались в качестве домашних учителей. Как отмечал исследователь Сибири П. Словцов, некоторые шведские офицеры обучали в домах детей состоятельных сибиряков «немецкому языку, рисованью, черченью, музыке и танцеванию, но такое образование не подходило под нравы народные» [6, с. 240]. Кроме иностранцев, среди учителей Омской

гарнизонной школы были русские каторжники, например, в 1767 г. — колодник И. Лукьянов; рисование и малярное дело преподавал в 1771 г. колодник Птицын [7, с. 34]. Эта практика сохранялась почти до начала XX в., на нее не повлияли и правительственные распоряжения (министр народного просвещения в 1813 г. выпустил указ, в котором, в частности, говорилось, что «людям, за порочность в Сибирь сосланным, не должно вверять обучение детей» [8, с. 234].

В конце XVIII в. в результате реформы Екатерины II Сибирская губерния впервые попала в единое русло российской образовательной политики. Однако в этот период власти пытались распространить мероприятия образовательной реформы на территорию Сибири без учета региональной специфики. Как и на других окраинах Российской империи, в Сибири учреждались главные народные училища в трех городах: Тобольске, Барнауле и Иркутске. Открытие главного народного училища в Тобольске указывает на то, что государство не успевало следить за процессом полулегального самовольного переселения. Уже со второй половины XVIII в. происходит смещение переселенческих потоков в сторону Омска и Томска, которые стали располагать большими денежными и людскими ресурсами. В Тобольске деятельность главного народного училища натолкнулась на финансовые проблемы: сибирскому генерал-губернатору был представлен реестр пожертвований на содержание училища на сумму 3118 рублей, но уже в самое ближайшее время обнаружилось, что средства от благотворителей поступают очень медленно. Городское общество задолжало к 1810 г. 24 тысячи рублей. Из Приказа общественного призрения отпускалось ежегодно только 820 рублей, но и эти скудные средства выплачивали нерегулярно, приходилось экономить даже на учительском жаловании.

Сходные проблемы обнаружились и при создании малых народных училищ, которые открылись в 1789–1797 гг. в ряде городов Сибири (Тюмень, Нарым, Туринск, Томск, Тара, Енисейск, Красноярск, Кузнецк, Верхнеудинск). Эти учебные заведения не смогли существенно повлиять на уровень образованности сибирского населения по нескольким, в том числе и специфическим сибирским причинам. Многие исследователи указывали на то, что сибирские города были раскиданы на огромных расстояниях друг от друга, а выросшие из них или около них поселки были расположены сравнительно близко от них [2, с. 253]. Население сибирских городов и поселков было малочисленно, в результате чего народные училища ощущали недостаток учащихся. Из отчета министра народного просвещения за 1803 г. следует, что в 7 малых училищах Сибири училось всего 193 человека. В Тобольском главном народном училище в самый удачный 1792 г. было всего 7 выпускников. Еще хуже обстояли дела с обучением девочек: все народные училища провозглашались совместными для мальчиков и девочек, но в 1802 г. в губернских училищах было лишь 5 девочек, а в уездных училищах — ни одной.

Малые училища в Сибири натолкнулись на еще одну проблему. По мнению П. Н. Милюкова, она заключалась в том, что потребность в образовании ощущалась в уездных городах гораздо слабее, чем в губернских, финансирование малых народных училищ полностью зависело от щедрости местных городских дум. В первое время училищ открылось много, но очень скоро думы перестали их финансировать, и малые народные училища, особенно на окраинах, стали закрываться [9, с. 272]. Кроме этих причин, в Сибири были свои препоны к распространению государственного образования — оно не могло конкурировать с привычными и знакомыми местным жителям частными преподавателями. В 1895 г. в связи с сокращением числа учащихся Тобольского главного народного училища был обследован город и выяснено, что в нескольких районах города имеется 10 недозволенных школ [10, с. 103]. Таким образом, образовательная реформа Екатерины II в Сибири не была удачной, ее мероприятия не вписывались в русло колонизации и не учитывали особых условий региона.

В начале XIX в. колонизационные усилия государства в Сибири ослабли, внешние проблемы Российской империи отодвинули их на второй план. Переселение по «прибору» остается основным видом правительственной колонизации. В результате образовательной реформы Александра I происходит общий рост числа учебных заведений и учащихся, но в основном за счет средней и высшей школы. В соответствии с новой системой управления образовательными учреждениями Сибирь вошла в состав Казанского учебного округа, учреждаемого под началом Казанского университета.

Не имея возможности тратить значительные средства и силы на колонизацию, власть попыталась оптимально использовать имеющиеся ресурсы. В 1806 г. главной причиной неэффективности колонизационных усилий было признано отсутствие контроля и надзора со стороны государства. Для созданной Сперанским новой системы управления Сибирью нужны были образованные чиновники, которых начали готовить в сибирских гимназиях (Иркутской и Тобольской), однако количество учащихся в них и в 1815 г. было небольшим: в Тобольской гимназии — 27 человек, в Иркутской — 47 [11].

Для продолжения образования сибиряки уезжали в университеты Европейской части страны и редко возвращались обратно. Чиновниками и педагогами в Сибири в этот период часто оказывались выходцы из Европейской России, которых привлекали быстрая карьера и большие заработки. Деятель сибирского областничества Николай Михайлович Ядринцев называл таких специалистов летучей интеллигенцией. Подготовкой сибирской интеллигенции должен был заниматься сибирский университет.

Как только вышли «Предварительные правила народного просвещения» 1803 г., владелец уральских заводов П. Г. Демидов выдвинул Тобольск на роль «сибирских Афин» и обратился в Министерство народного просвещения с ходатайством об открытии

сибирского университета. Он пожертвовал на устройство университета в Тобольске и Киеве 100 тысяч рублей. Деньги министерство поместило в рост, но решение об открытии Тобольского университета сочло преждевременным. Компромиссное решение приняли только в 1858 г., когда были учреждены 28 стипендий, чтобы «открыть молодым людям, с успехом окончившим курс в сибирских гимназиях, средство получать образование в Казанском университете, дабы посвятить себя исключительно службе в Сибири» [12, с. 336]. Но вплоть до открытия Томского университета в 1888 г. нехватка специалистов с высшим образованием в Сибири ощущалась достаточно остро.

Остальные мероприятия реформы 1802–1804 гг. коснулись Сибири значительно позже и в меньшем объеме: уездных училищ к 1825 г. насчитывалось всего 6, приходских не было совсем. И эта реформа образования в Сибири для большей части населения прошла незаметно, потребности дальнейшей колонизации государством еще не связывались с распространением и расширением сети образовательных учреждений. Сибирь с ее нуждами не только географически, но и политически не входила в сферу ближайших интересов империи.

Третий период колонизации Сибири начинается после отмены крепостного права, сохранение которого мешало свободному перемещению крестьян. В результате Великой реформы население России к началу 1890 гг. выросло на 50%, одновременно произошло значительное сокращение земельного фонда (за счет оскудения почв), что привело к росту самовольного переселения крестьян за Урал. Несмотря на запретительные меры 1860–1880 гг., количество переселившихся в сибирские губернии составило в это время примерно 300 тысяч, из них 80% оседало в Западной Сибири [13, с. 48].

В эти годы начинается создание первых массовых школ в Сибири, но количественный рост их был незначителен. Инициатива создания принадлежала в основном частным лицам. Только после окончательного принятия решения о проведении организованной переселенческой политики и выработки официальной идеологии сибирской колонизации, суть которой — «распространение и упрочение русской народности», государство начинает затрачивать значительные силы и средства на развитие школьного дела и направлять образовательную инициативу населения Сибири.

Только участие в формировании и осуществлении образовательной политики различных сил: государства, общества, отдельных лиц — позволило изменить образовательную карту Сибири. В конце XIX в. в сибирских губерниях в создании и содержании начальных школ, внешкольных учреждений начинает участвовать общество (через благотворительные и просветительские организации) и местное самоуправление (через городские Думы). В Сибири просветительские общества выполняли те функции, для которых в Европейской России были созданы земские учреждения. Школы помогали успешной адаптации крестьян-переселенцев (на новом месте были привычные школы и храмы), защищали переселенцев от «опасного» влияния аборигенов, старообрядцев, старожилов, иностранных колонистов; через просветительскую деятельность учительства удалось распространить в Сибири современную культуру сельского хозяйства, ассимилировать инородческие элементы. Все это позволило объединить поликонфессиональное, иноэтническое сибирское общество в рамках единой русской начальной школы.

Таким образом, впервые за всю историю колонизации Сибири государство сознательно использовало образование как средство для решения общих колонизационных задач. С учетом региональной специфики оно пыталось удовлетворить образовательные потребности основной массы населения. Результатом таких действий стал успех третьего этапа колонизации и создание разветвленной, многообразной системы образования. В этот период происходил рост сибирской системы образования по всем показателям, опережающий даже земские губернии. Если в 1856 г., по официальным данным, к востоку от Урала насчитывалось только 312 начальных школ различного типа, то в 1884 г. — уже 2363, а в 1911 г. — 7166. Число учащихся увеличилось от 76 650 до 345 839 человек в 1911 г. [14, с. 88].

Во всех губерниях процесс учреждения училищ шел быстрыми темпами: к 1912 г. в Томске работали 34 начальные школы, которые содержались на средства Министерства народного просвещения и городской управы, из них 12 мужских, 14 женских и 8 для детей обоего пола. Во всех школах к 1 января было 3534 учащихся. Кроме государственных, в Томске было 18 частных начальных школ, одна школа для глухонемых, все они охватывали еще 1236 учащихся [15, с. 31]. Кроме того, были мусульманские школы, 11 церковно-приходских и несколько приютов для сирот, где дети получали начальное образование. Участие местной администрации более всего сказалось на Новониколаевске, где на средства городской казны за 1907–1909 гг. было открыто 20 одноклассных школ, 5 двухклассных, а расходы на образование заняли в городском бюджете первое место. К 1914 г. в Новониколаевске уже 40 начальных школ с 3400 учащимися [16, с. 31].

Активная образовательная политика государства и участие в ее осуществлении сил общественности привело к росту числа средних учебных заведений. В Томске к 1917 г. их стало 24 (9 средних общеобразовательных, 5 средних специальных, 10 профессиональных), в Омске — 31 (11 средних общеобразовательных, 6 средних специальных, 14 профессиональных), в Тобльске всего 11, Барнауле — 9, в Новониколаевске — 5. Официальное признание культуртрегерской роли образовательных учреждений происходит в конце XIX в., когда, кроме традиционных органов управления, функции церковного и школьного строительства государство вменяло Комитету Сибирской железной дороги и благотворительному фонду им. Александра III.

История колонизации Сибири позволяет сделать

несколько выводов, которые можно использовать, как нам кажется, в качестве принципов формирования современной образовательной политики в регионе. Образовательная политика должна строиться в русле решения экономических, социально-политических, культурных задач региона (применительно к теме исследования — колонизации). Для проведения преобразований в регионе, обладающем множеством специфических черт (например, таком, как Сибирь) необходима разработка особой программы, в которой должны быть учтены не только особенности образовательной системы, но и многие другие объективные факторы. Обязательным условием успеха освоения новой территории является образовательная сеть, удовлетворяющая различные потребности государства и населения, что достигается через широкое участие общественности в ее развитии.

Источники и литература

1. Соловьев С. М. История России с древнейших времен. Кн. 1. Т. 1–2. М., 1994.
2. Любавский М. К. Историческая география России. СПб., 2000.
3. Днепров Э. Д. Школьная политика: содержание понятия и основа изучения // Школа России накануне и в период революции 1905–1907 гг. М., 1985. С. 25–57.
4. Днепров Э. Образовательная политика в России // Первое сентября. 2000. 31 фев.
5. Сафронов В. Ю. Становление духовной школы Сибири. http://www.zaimka.ru/01_2004/sofronov_school
6. Словцов П. А. Историческое обозрение Сибири. Новосибирск, 1995.
7. Из истории Омска (1716–1917). Омск, 1967
8. Сборник постановлений МНП. Т. I (1802–1825). СПб., 1865.
9. Милюков П. Н. Очерки по истории русской культуры. Т. 3. М., 1994.
10. Копылов А. Н. Очерки культурной жизни Сибири XVII — начала XIX в. Новосибирск, 1974.
11. Маляревский Г. Очерк истории и современного состояния народного образования в Сибири // Народное образование. 1896. № 4–9.
12. Сборник постановлений по МНП. Т. III (1855–1864). СПб., 1876.
13. Сибирь в составе Российской империи. М., 2007.
14. Соловьева Е. И., Зверева К. Е. Образовательный уровень крестьянства в Сибири (конец XIX — начало XX вв.) // Социально-демографическое развитие сибирской деревни в досоветский период. Новосибирск, 1987. С. 78–90.
15. Волгин И. В. Оценка американскими и британскими авторами уровня народного просвещения в России и Сибири в конце XIX — начале XX вв. // Сибирь на этапе становления индустриального общества (XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 2002. С. 165–168.
16. Бочанова Г. А. Муниципальное школьное строительство в Новониколаевске начала XX в. // История и культура Сибири в исследовательском и образовательном пространстве. Новосибирск, 2004. С. 29–33.

Самодийские этнонимы в социальной структуре и этногенезе народов Северного Алтая

Л. И. Шерстова

Во второй половине XIX в. в целях научной классификации народов Саяно-Алтайского нагорья В. Радловым была выделена общность «татар Северного Алтая», в состав которой вошли кумандинцы, лебединские татары (челканцы), черневые татары (тубалары) и шорцы [8, с. 92–93]. С этим согласился В. Вербицкий, определивший данную совокупность народов как «северные алтайцы» [1, с. 22]. В конце XX в. кумандинцы, тубалары, челканцы, шорцы были включены в список «коренных малочисленных народов Севера» и однозначно признаны самостоятельными этносами с особым статусом, обусловленным не только малочисленностью, но и проблемой сохранения традиционной материальной и духовной культуры, уникальность которой определяется не только обитанием в горно-таежной зоне, переходящей в степь, но и сложностью их этнической истории.

Этнокультурный облик Северного Алтая сформировался в результате тюркизации, охватившей угро-самодийское, кето- и ираноязычное население Южной Сибири с I тыс. н. э. [10, с. 142]. Дальнейшее формирование названных народов также сопровождалось включением в их состав разноэтничных компонентов, обусловленным сложными этнополитическими процессами в Центральной Азии и на прилегающих территориях, вплоть до середины XVIII в. — времени окончательного вхождения Южной Сибири в состав России [11, с. 89–90].

Одним из плодотворных направлений изучения истории сибирских народов является компонентный метод [5, 424 с.], предполагающий выявление иноэтничных компонентов, или субстратов, в составе современных сибирских аборигенов. С этих позиций Г. И. Пелих успешно рассматривает этногенез и этническую историю селькупов, а ряд ее выводов прямо соотносится с темой данного сообщения.

Применительно к этносам Южной Сибири такой метод отличается двумя существенными обстоятельствами. Во-первых, северные алтайцы и шорцы в той или иной степени помнят свой родовой состав, зафиксированный к тому же в разнообразных русских источниках XIX — начала XX вв. Во-вторых, названия родов (сёоков) южносибирских народов, в том числе и рассматриваемых здесь, связаны с древними или средневековыми этнонимами.

Социальная организация средневековых тюркских государств Центральной Азии и Южной Сибири базировалась на улусном принципе, условием sine qua non которого являлась определенная административная, фискальная, а подчас и этническая целостность населения, прежде всего зависимого, внутри отношений господства-подчинения. Следует

помнить, что вмешательство во внутреннюю структуру зависимого населения (кыштымов, албату) со стороны господствующей социальной группы или этноса было минимальным, что позволяло народам Южной Сибири сохранять относительно архаичную организацию и при этом оставаться составными частями «кочевых империй» Центральной Азии. Важно, что тюркизация не сопровождалась обязательной сменой прежнего этнонима. Результат — зафиксированная этнографами XIX–XX вв. ситуация, когда в реальности бытовали названия родов-сёоков, объяснить которые тюркоязычные информаторы уже не могли. Между тем именно тщательное изучение этнонимики (родовых названий) позволяет достаточно успешно реконструировать этнические процессы в сибирской периферии Центральной Азии.

Благодаря средневековым китайским хроникам выявляется пестрая этническая и культурная мозаика Саяно-Алтайского нагорья. Среди телесских общностей VI — середины VII в. выделяются хойхо (уйгуры), сеяньто (м. б. саянцы, сойоты), долангэ (теленгеты), байегу, дубо (тубо), гулигань (курыканы) и пр. И если у части из них (уйгуры, теленгеты) хозяйственно-культурный тип был близок к древнетюркскому и базировался на скотоводстве, то байегу наряду со скотоводством занимались горно-таежной охотой на диких оленей, а дубо практиковали исключительно присваивающее хозяйство [10, с. 51].

Хозяйственные различия выступают своеобразным показателем этнической неоднородности. В отечественной этнографии существует обоснованное мнение, увязывающее средневековых дубо с южными самодийцами [7, с. 182]. Однако и известный из хроник образ жизни байегу близок к угро-самодийскому культурному миру. Сколько-нибудь обоснованных выводов о происхождении этого этнонима и связи его с более поздними этносами в литературе нет.

Между тем самая южная группа нарымских селькупов, расселенная в XVII в. от низовьев Чаи до нижнего Причулымья, именовалась «пайгула», «байгула» (кедровые, или беличьи люди) или «томель-гула» (южные люди) [6, с. 11, с. 35–49]. Русские документы и карты XIX в. на нижнем Чулыме, правом притоке Оби, помещают Больше-Байгульскую Обскую, Больше-Байгульскую Чулымскую и Мало-Байгульскую Чулымскую инородные управы (волости). Показательно, что первая, расположенная ближе к устью Чулыма и Оби, состояла из селькупов, а две другие — из чулымских тюрков.

Слово «гула» по-селькупски значит «люди, народ», а расположение тюркоязычных байгульских волостей в среднем течении Чулыма, в непосредсвенной близости от тюркоязычных кызыльцев (ныне часть хакасов) указывает на незавершенность тюркизации, когда сохраняется прежнее селькупское название всех трех управ (Байгульская), но население двух из них уже восприняло тюркскую речь, и лишь одна, ближняя к основному селькупскому массиву, сохранила прежний, самодийский язык.

В Северном Алтае мы вновь встречаем термин «Байгол» — таково название притока р. Лебеди в восточной части бассейна р. Бии, на этнической территории челканцев. Североалтайские гидронимы достаточно часто имеют в основе названия древних этнических общностей, и уместно предположить, что носители этнонима «байгула (байгол)» в средневековье расселялись значительно дальше к югу вдоль западного склона Кузнецкого Алатау, чем в XIX–XX вв. Во всяком случае, Г. И. Пелих приводит предания селькупов-пайгула о приходе их предков в Нарым с Алтая [6, с. 46]. Словом, китаизированной формой древнеселькупского этнонима «байгула» вполне могло оказаться «байегу».

Возможно, впрочем, что осколком прежнего массива байегу в XIX в. являлись тувинцы байгара, входившие в Дзиндзиликский хошун [8, с. 171], и какая-то их часть, продвинувшаяся на Северный Алтай, оставила здесь свои топонимы: тайга Бай-Кара (Байгара, Байгора) в системе р. Кара-Кокши [3, с. 145], уже упомянутый Байгол и др.

Веским аргументом в пользу участия самодийского компонента в формировании североалтайских этносов является присутствие в родовой структуре кумандинцев и тубаларов рода чооты, чооду (йоты). Из материалов Г. Миллера следует, что жители «Юской или лучше — Ютской волости… называют себя ютами» [7, с. 133] — юты, иуты, йоты, чооты, т. е. тубалары Южской волости, считавшие себя автохтонами левобережья Бии [12, с. 104], применительно к себе использовали также этот этноним.

Появление сёока чооты у кумандинцев предание связывает с приходом на Бию с севера, из Ашкыштымской волости, братьев, положивших начало этому роду у них и у кузенов (часть тубаларов). Л. П. Потапов, считавший Ашкыштымскую волость телеутской, относил к телеутам и род чооты/чооду [7, с. 6]. Однако этот этноним в форме йоты/чооду широко распространен в Южной Сибири и встречается у карагасов (тофаларов), койбалов, тувинцев [4, с. 113] и изначально связан с южносамодийским субстратом.

Подчеркну, что Ашкыштымская (Аз-кыштымская) волость по происхождению является дотелеутской и через свое название связана со средневековыми азами (*ас, ач*), некоторые из которых были данниками енисейских кыргызов периода «великодержавия». Этноним *аз* был распространен не только в Южной Сибири, но встречался и в Средней Азии (например, *азилик* у тяньшанских киргизов), также имея дотюркский генезис. Напрашивается сопоставление древнего этнонима *ас, аз* (особенно учитывая расселение этих данников енисейских кыргызов к северо-западу от последних) с самоназванием хантов «ас-ях» — речной, обской народ, что вновь обнаруживает связь его с угро-самодийским миром.

Отнюдь не исключено, что именно о вторжении общности чооду рассказывается в предании, записанном Н. Дыренковой в 1920-е гг. в низовьях р. Мрассу (Шория): «Народ Шот воевать в тайгу приходил. С людьми родов Кый, Кызай… с людьми дру-

гих родов воевали. Много народу убили. Народ, убежав в тайгу, в камнях прятался. Долго воевали, и наступил день, когда все стрелы и луки поломались. Народ Шот снова и снова приходит, народ убивал, дань собирал — пушнину и железо. Наконец наступила последняя битва… Девять дней воевали. Близлежащие реки кровью потекли. Люди Шот, испугавшись, из тайги в степь побежали. Так из тайги они ушли» [2, с. 309]. Учитывая возможность взаимозамены «ч» и «ш» в тюркских языках, а также сведения о пришествии к кумандинцам и тубаларам народа чооты, можно предположить, что с этим миграционным процессом связана мощная экспансия селькупской по происхождению общности чооду (йуты, шот), направленная из лесостепного Верхнего Приобья в восточные отроги Салаира и в Северный Алтай.

Возможная генетическая близость угорского народа аз-ас с самодийской общностью чооду (йоты) способствовала установлению между ними прочных отношений и включению последних в состав документально зафиксированной русской волости начала XVII в.

Думается, что даже приведенный здесь минимум сведений указывает на широкое и достаточно раннее распространение родового названия (в истоке этнонима) «чооты/чооду» среди южносибирских тюрков. И здесь весьма важен тезис В. Радлова о южносамодийском происхождении этого наименования, подтвержденный в недавнее время исследованиями В. И. Васильева. Вообще представляется доказанным весьма активное и серьезное участие самодийского (в том числе древнеселькупского) компонента в этнических процессах южной части Обь-Енисейского междуречья. Более того, В. И. Васильев прямо увязывал этноним «шор/чер» с палеосамодийским этнонимом «чера», сохранившемся у нганасан и связанным с саянской миграционной волной [устное сообщение, октябрь 1987 г., Томск].

Древнеселькупская по происхождению общность йоты/чооты легко инкорпорировалась в состав формирующихся генетически близких этносов, занимая свое место в их экзогамной организации. Так, по данным Л. П. Потапова, род чооты у кумандинцев считался кровнородственным по отношению к роду тастар, и браки между ними были запрещены. Сёок тастар обнаруживается также и у тубаларского подразделения комдошей, обитавшего в верховьях Бии. Однако по русским документам начала XVII в. Тастарская волость располагалась гораздо северо-восточнее Северного Алтая — в бассейне р. Кии, т. е. в Верхнем Причулымье, в зоне долговременных селькупско-тюркских контактов. Запреты на браки между членами родов чооты и тастар указывают на возможное их этническое родство на первичной территории обитания в среднем Обь-Енисейском междуречье.

Можно было бы объяснить появление «чооты» на Северном Алтае как результат миграции саянских групп в Верхнее Приобье в конце XVI в. [11, с. 44]. Но, во-первых, в источниках отсутствуют упоминания этого этнонима среди «тувинских выходцев» — орчаков, соенов, керзалов. Во-вторых, наличие у азкыштымов, кумандинцев, тубаларов (т. е. аборигенов Северного Алтая) сёока «чооты» при отсутствии у них одноименной ясачной волости объясняется очень ранним его появлением в данном регионе и полной инкорпорацией этой группы в аборигенный социум в виде экзогамного рода-сёока задолго до прихода русских. Включение же рода тастар в состав северных алтайцев произошло уже в русское время.

Не менее интересной представляется роль рода тон (тоон) или тонг в процессе этногенеза кумандинцев и тубаларов. Известно, что северные шорцы называли всех кумандинцев «тон-кижи». Л. П. Потапов объяснял этимологию этого этнонима как отражение былых хозяйственных особенностей его носителей: «олень», «оленевод». Он полагал, что далекие предки этого сёока, как следует из фольклора, занимались оленеводством и доением оленей, усматривая в этом участие в их этногенезе «южносамодийских племен» [7, с. 61–62].

Соглашаясь с последним выводом исследователя, позволю себе утверждать, что этноним «тон/тоон» в не меньшей степени соотносится с названием исторической Тогульской волости русских документов начала XVII в. через форму «тонг» с носовым дифтонгом в окончании. Но тюркское «тонг, тонгул» вызывает в памяти селькупский этноним «тонгула», где «гула» — люди, народ. Крупным подразделением средневековых селькупов (кстати, соседями упоминавшихся выше «пайгула») являлись «тегула (тугула, тогула)» — «заячий народ». Одним из названий южноселькупских групп, расселенных в бассейнах нижних Чаи, Томи и Чулыма и в старину практиковавших оленеводство и доение оленей, было «томель-гула, том-гула» — «южный народ» [6, с. 62]. Не исключено, что наряду с праселькупским этнонимом у части кумандинцев и тубаларов могли сохраниться и воспоминания о прежних оленеводческих навыках, и с этим наследием люди «тонгула» сделались одним из компонентов североалтайских этносов, заняв должное место в экзогамной организации, сопровождавшееся запретом браков между родами тон и тастар. Не исключено, что первые упоминания о «тонгула» имеются в китайских хрониках, относящихся к древнетюркской эпохе, где этот народ фигурирует среди обитателей Саяно-Алтая под названием «тунло», «тонгра».

Таким образом, не вызывает сомнений наличие в этногенезе кумандинцев и тубаларов явного самодийского субстрата (компонента), внешним выражением которого являются сёоки чооты, тастар, тон (тонг). Более того, свой этноним тубалары — «тубакижи» — получили от южных алтайцев, и он также увязывается с древним самодийским этнонимом «дубо». Показательно, что предки родов тон, тастар, чооты, близкие в этногенетическом плане, в древности и в средневековье входили в обширную дотюркскую макрообщность Обь-Енисейской этнокультурной провинции, по меридиану соединявшую таеж-

ную зону и Саяно-Алтай. Эта общность в генетическом плане, скорее всего, была близка нарымским селькупам. Развернувшиеся с древнетюркской эпохи процессы тюркизации существенно изменили прежде всего лингвистическую карту этой огромной территории. Но дошедшие от дотюркского времени в виде родовых названий этнонимы зачастую позволяют не только реконструировать этническую ситуацию до начала тюркизации, но и представить направленность этнических процессов в Южной Сибири вплоть до формирования современных народов.

Источники и литература

1. Вербицкий В. Алтайские инородцы. М., 1893.
2. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л., 1940.
3. Катанов Н. Ф. Письма из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893.
4. Молчанова О.Т. Топонимический словарь Горного Алтая. Горно-Алтайск. 1979.
5. Потапов Л. П. Этнический состав и происхождение алтайцев. Л., 1969.
6. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск, 1972.
7. Пелих Г. И. Селькупы XVII века (очерки социально-экономической истории). Новосибирск, 1981.
8. Радлов В. Этнографический обзор турецких племен Сибири и Монголии. Иркутск. 1928.
9. Радлов В. Из Сибири. М., 1989.
10. Савинов Д. Г. Народы Южной Сибири в древнетюркскую эпоху. Л., 1984.
11. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII — начала XX века. Новосибирск, 2005.
12. Швецов С. П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Барнаул, 1900.

2

Традиционная культура народов Сибири

Традиционная система хозяйства уральской мордвы в XVIII — конце XIX вв.

А. В. Автаев

Переселение мордовских крестьян на Урал началось в конце XVII в., но заметным этот процесс стал только в 30–40-е гг. XVIII в. [1, с. 24]. Переселенцы на новых местах расселения продолжали придерживаться традиционного хозяйственного уклада, материальной культуры, общинных традиций, которые характеризовались большой устойчивостью [2].

Безнадельные земледельцы и мелкие служилые люди из Среднего Поволжья имели возможность проникать в Башкирию только через припуск, потому что это был наиболее дешевый и легкодоступный способ приобретать земли на колонизируемой территории. В данном случае припуск проявлял себя не только как экономическая категория, но и как способ заселения территории Башкирии, а следовательно, является одним из путей формирования здесь населения [3, с. 142, 144].

Основной отраслью хозяйства мордовского населения на территории Башкортостана было земледелие (хлебопашество), но большую роль в жизни пришлого населения играли также скотоводство и птицеводство [1, с. 24, 41–43]. Исследователь М. Т. Маркелов отмечает: «Мордва Оренбургской и Уфимской губерний, переселившаяся туда не очень давно, не хуже коренного населения Башкирии и киргизов занимаются теперь и скотоводством, разводят молочные породы овец, рабочих верблюдов и проч.» [4, с. 4, 5]. Содержали в основном лошадей (мокш., эрз. *алаша*, эрз. *лишме*), которые использовалась преимущественно как тягловая сила — для пахоты, боронования и других земледельческих работ, для перевозки грузов и людей. Господствующей породой лошадей на Урале была «башкирская, мелкорослая, некрасивая, с большой головой, но мускулистая, крепкая и быстрая» [5, с. 347]. Коров (мокш. *тракe*, эрз. *скал*), овец (мокш. *уча*, эрз. *реве*), свиней (мокш. *тува*, эрз. *туво*), коз разводили главным образом с целью получения мяса, молока, шерсти, шкур, которые использовались для домашних нужд. У мордвы Стерлитамакского уезда Уфимской губернии преобладали овцы. Птиц: кур, гусей, уток — также держали для своих потребностей. Лишь яйца обменивали на соль, спички, мыло, украшения и другие товары у разъездных торговцев.

В древности мордва широко занималась бортничеством, но на Урале оно не получило развития, так как башкиры-вотчинники весьма дорожили бортовыми угодьями. В XVI в. в мордовском хозяйстве появляются колодные улья, которые выдалбливались из обрубка дерева высотой около 1,5–2,0 м. В средней части делался леток для пчел, а сверху колода прикрывалась досками в виде двускатной крыши. Рамочные улья стали употребляться мордвой лишь в конце XIX в. Пчеловодство получило развитие у мордвы и на Урале. Продукты пчеловодства были важнейшими статьями обмена и торговли.

Из Среднего Поволжья мордвой были принесены на Урал также традиции охоты и рыболовства. Охотились на мясных и пушных зверей (зайцев, лисиц, волков), лесную и болотную дичь. Вплоть до XVIII в. для охоты на пушных зверей использовали лук и стрелы. Кроме того, пользовались ловушками, капканами, ловчими ямами, на медведя охотились с помощью рогатины. Есть свидетельства о существовании у мордвы соколиной охоты. В XIX в. среди мордовских охотников стали распространяться ружья. Для охоты держали специально борзых или гончих собак. Рыболовством занимались в основном жители приречных селений. Ловили рыбу крючками, острогами, использовались различные снасти в виде корзин; весной, когда рыба шла на нерест, реку перегораживали специальным забором-заколом. Практиковался и подледный лов [6].

Мордва издавна занималась и огородничеством (или усадебным земледелием). Почти каждый хозяин на Урале имел огород, где выращивал лук, чеснок, морковь, свеклу, капусту, огурцы, хмель. В XIX в. начинают выращивать помидоры, табак. Садоводство у уральской мордвы было развито слабее, чем огородничество, в основном в пищу употреблялись дикорастущие ягоды и фрукты [7, с. 334].

Были распространены у мордвы Урала и различные ремесла, которые являлись важным подспорьем в хозяйстве. До начала XX в. в крестьянском быту сохранялось полунатуральное хозяйство. Одежда, большинство сельскохозяйственных орудий, посуда, мебель и т. п. изготовлялись самими хозяевами. Домашние промыслы были тесно связаны с земледелием, поэтому многие работы выполнялись в свободное от основных сельскохозяйственных забот время, чаще всего зимой. Среди уральской мордвы был широко распространен ткацкий промысел: женщины пряли лен, посконь, шерсть, ткали холст и сукна — как для собственных нужд, так и на продажу. Изготовленные на дому ткани отдавали для крашения и валяния специальным ремесленникам. На набивке сукна и крашении холста специализировались целые селения: например, в Бугурусланском уезде этим ремеслом занимались все жители с. Старые Сосны [8].

Значительное развитие получили также выделка овчин, валяние суконной обуви. Делали обувь из кожи, липового лыка. В с. Черемшанская крепость занимались выделыванием кож на обувь и рукавицы.

В конце XIX в. среди мордвы начинает развиваться портняжный промысел. Изготавливали, кроме верхней одежды, теплые чулки, рукавицы, кушаки. Кушачный промысел, например, был развит среди мордвы Бузулукского уезда [9, с. 233–234].

Довольно слабое развитие у мордовского населения Урала получили деревообрабатывающие промыслы (бондарный, колесный, изготовление повозок, рогож и т. п.), но в каждой деревне были крестьяне, специализировавшиеся на изготовлении из дерева различных орудий труда, предметов домашнего обихода, утвари. В центральных и северных уездах Самарской губернии отдельные мордовские села специализировались на изготовлении прялок, деревянных кувшинов [8]. Занималась мордва и гончарным производством. Большое развитие имела также выгонка смолы и дегтя. В Ставропольском уезде крестьяне некоторых мордовских сел занима-

лись смолокурением и приготовлением древесного угля. Особенно развит был этот промысел в селах Курумоч и Старая Бинарадка. Если смола сбывалась лишь в окрестных деревнях, то уголь продавали как в Самаре и Оренбурге, так и в окрестных губерниях: Казанской и Симбирской. Мордовские села, расположенные близ городов, специализировались также на заготовке дров для топлива. В Бузулукском уезде многие мордовские крестьяне делали кирпич, а в Бугурусланском жгли известь. К промыслам по обработке металлов относились кузнечное и слесарное дело. Мордовские кузнецы изготовляли сельскохозяйственные орудия труда, подковы, замки, гвозди, топоры, домашнюю утварь. Однако лишь незначительное число мордвы занималось обработкой железа [9, с. 233–234].

Наряду с местными промыслами имели место и отхожие. Они были связаны с земледелием; многие бедные крестьяне нанимались на различные полевые работы к богатым хозяевам и помещикам: в пахари, жнецы, косцы и т. п.

Еще одним важным промыслом мордовского населения Урала был извозный, когда крестьянин нанимался со своей лошадью перевозить какой-либо груз. Особенно активно он стал развиваться во второй половине XIX в., с ростом торговли. Был очень развит извоз хлеба, рыбы, соли. Жители некоторых мордовских селений осенью отправлялись в соседние села для стрижки шерсти [10].

Таким образом, мы видим, что мордовские крестьяне, переселившись на Урал, принесли с собой и традиционное хозяйство. Однако в условиях соседства с башкирами и изменения климата и ландшафта оно претерпело некоторые изменения. Например, бортничество уральской мордвы не могло развиваться в силу того, что этим издавна занимались вотчинные башкиры. Или, наоборот, скотоводство, слабо развитое у поволжской мордвы, у мордвы Урала получает сильное развитие в связи с упомянутыми условиями. Довольно четко наблюдается также специализация уездов и деревень на производстве определенного товара (деревянной посуды, кожаной обуви и пр.). В XIX в. у мордвы появляются ружья, рамочные улья и пр.

Источники и литература

1. Акманов И. Г. Башкирия в составе Российского государства в XVII – первой половине XVIII в. Свердловск, 1991.
2. Биушкина М. Сведения о мордве и формирование мордовских народов – эрзи и мокши / [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://www.moljane.narod.ru/Journar/04_2_mol/04_02_biushkina. html
3. Рахматуллин У. Х. Население Башкирии в XVII–XVIII вв. Вопросы формирования небашкирского населения. М.: Наука, 1988. 188 с.
4. Маркелов М. Т. Мордва. М., 1928. 35 с.
5. Черемшанский В. М. Описание оренбургской губернии в хозяйственно-статистическом, этнографическом и промышленном отношениях. Уфа, 1859. 450 с.
6. Гаушева С. Традиционное хозяйство мордвы/[Электрон. ресурс] Режим доступа: http://www.torama.ru/valda/index.
7. Мордва // Народы Башкортостана. Уфа, 2002. 505 с.
8. Традиционное хозяйство мордвы / [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://www.finugor.ru/info/narod/mordva. htm.
9. Мордва // Народы России: Энцикл. М., 1994. 820 с.
10. Традиционное хозяйство мордвы / [Электрон. ресурс] Режим доступа: http://www.finugor.ru/info/narod/mordva.htm

Одежда алыпа в шорском героическом эпосе

Л. Н. Арбачакова

Объектом авторского исследования являются боевые доспехи – одежда и вооружение алыпов – героев шорского эпоса (по материалам, собранным учеными и литераторами в XX в.)

Подробные описания одежды и вооружений алыпа крайне редки. Богатырский костюм упоминается при имянаречении героя: «*Алтын Ок, подойдя, по спине бело-сивого коня погладил, золотую кольчугу на себя надел. Когда Алтын Ок многослойную кольчугу надел, проймы оказались слишком просторными, полы по полу волочатся*» («Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго»).

Герою-младенцу богатырское снаряжение еще великовато – он еще не достиг возраста богатырей, а значит, не готов защищать себя и свой народ. Но будущему алыпу об этом известно: «*Будет время, я в руки великого богатыря попаду и стану с ним драться, (тогда) как раз подходящей для меня эта одежда будет! – [говоря] сказал*» («Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго»).

Основная миссия богатыря – защита подданных, поэтому в эпосе он изображается вооруженным (в доспехах и с оружием), готовым отразить любой удар. В обычной одежде алып уязвим. Будучи уже не в состоянии поднять свои доспехи, старый воин обречен на гибель (пленение): «*...Вовнутрь сорока комнат вошел. / Схватил девятислойную, изготовленную из колец кольчугу, / В которой в молодости сражался с богатырями / Хотел надеть, / Но не смог приподнять даже правого подола./ Повседневную голубую шубу / с девятью пуговицами надел. (...Кырык катпашка пас кирип, / Оглан тушта алыппа*» («Ак Кан», кайчи А. П. Напазаков).

В сказании «Кюнну корген Кюн Кек» старику-алыпу не удается поднять тяжелые доспехи, и он со слезами на глазах идет сражаться с противником в красной шелковой рубашке. В текстах повседневная одежда алыпа упоминается только в связи с его старостью.

В походе на алыпе надета меховая шапка (из черной лисьей шкурки) с кистью. В шорских сказаниях нет описаний богатырской одежды с декоративны-

Одежда и вооружение алыпа

Наименование сказания, собиратель	Образ алыпа (богатырь)	Одежда и вооружение алыпа
«Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго» Н. П. Дыренкова	1. Алтын Ок 2. Кан Мерген	1. Многослойная золотая кольчуга. 2. Многослойная золото-серебряная кольчуга, 30-слойные чугунные сапоги
«Кан Кес» Н. П. Дыренкова	Кан Кес	Многослойная кольчуга, шуба с девяносто пуговицами, богато украшенный колчан…
«Кюмюш Кан» С. С. Торбоков	Кюмюш Хан	Девятислойная стальная кольчуга с девяносто застежками, темно-стальной меч, богатый колчан с пышной верхушкой
«Алтын Сырык» А. И. Чудояков	1. Жизнь шести поколений проживший Алтын Кан живет, оказывается. 2. Алтын Сырык	Девятислойный золотой панцирь, нагрудник, непробиваемой стрелой, из шестислойной синей стали, оказывается
«Кюню керген Кюн Кеек» (Л. Н. Арбачакова)	1. Ай Толай 2. Ак Кан	1. Девятислойный золотой панцирь с девятью пуговицами 2. Девятислойный золотой панцирь, красная шелковая рубашка
«Ак Кан» (Л. Н. Арбачакова)	1. Отрицательный герой 2. Ак Кан 3. Ак Кан	1. Черными сапоги, черная лисья шапка. 2. Девятислойный золотой панцирь, черная лисья шапка, сорокослойные черные сапоги. 3. Девятислойная из цепей кольчуга, голубая шуба с 9 пуговицами

ми элементами. Украшенная одежда упоминается только в связи со свадебным ритуалом либо в изображении женского образа: «*…Единственную дочь снарядил в расшитую и украшенную девятислойную шелковую шубу. Так нарядив, вывел*» (Кумуш Хан). Шелковые (золотые) шубы упоминаются в сказании «Чеппе сар аттыг Чеппе Салгын»: «*…Когда великая свадьба закончилась, близким (людям) золотые шубы дарят, дальним — шелковые шубы подарили*».

В сказании «Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго» алып своему подданному народу наказывает: *«Пешком не ходите, на конях рослых ездите; истрепанную одежду не носите, а надевайте одежду с украшенным воротом».*

Одежда отрицательного персонажа в сказаниях мало отличается от доспехов положительного. Приведем пример из репертуара современного кайчи А. П. Напазакова («Ак Кан»): «*…На темно-рыжем коне с черной гривой / Своими черными сапогами / За пределами шести слоев проваливаясь, спустился. / Черной лисьей шапкой / До вершины трех небес доставая, вошел».*

В эпическом сказании алып — сверхестественный воин-защитник. От своих поданных он отличается гиперболизированной внешностью и силой. Для него отведены специальные помещения во дворце, существуют особые места для сражений и т. д. Описывая костюм алыпа, кайчи в сказании «Кумуш Хан» уточняет: «*…В шубе с золотым воротником, которую носят только Ханы, в золотом посохе, на которую опираются только ханы… старик сидит».*

Цветовую гамму обычной одежды эпического героя определяют три цвета: синий, красный, черный. Этнографы, изучавшие национальный костюм шорцев, также отмечают преобладание синего, черного цветов. Черный цвет в этической традиции неоднороден. В некоторых случаях черный подчеркивает внешнюю красоту положительного героя, а иногда имеет негативный оттенок.

Разнообразно показаны защитные доспехи воина в эпосе. Например, панцирь и кольчуга сказителями именуется словом *куяк*, хотя изготовлялись и выглядели они по-разному: кольчугу изготавливали из плетеных золотых (серебряных) колец, а панцирь — из многочисленных золотых пластин разной величины и формы. По рассказу В. Е. Таннагашева, у некоторых алыпов были панцири, напоминающие рыбью чешую. Сквозь эти доспехи не могли проникнуть ни стрелы, ни острие пики.

Большую роль в создании образов алыпов играют эпитеты. Обычная одежда положительного персонажа сшита, как правило, из красного или синего шелка, а кольчуга или панцирь изготовлены из золота или серебра и имеют двойной эпитет (золото-серебряные): *«(Кан Мерген) из-за золотого стола встал, внутрь сорока комнат вошел, находящуюся на вешалке многослойную золото-серебряную кольчугу взял и поверх одежды надел…»*

Обувь алыпа часто изготовливают из многочисленных чугунных слоев: *«…лежащие внутри чугунного сундука тридцатислойные чугунные сапоги взял, обул…» — «Шойун сундук иштине чаткан одус кат кара шойун сапогун алып кести»* («Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго»).

В записи современного кайчи и поэта С. Торбокова алып одет в светлые сафьяновые сапоги: *«…Кончиком белых сафьяновых сапог левой ноги Синюю макушку тайги зацепив, повис»* («Кумуш Хан»).

Важный элемент в богатырском одеянии — пояс, на который навешивали оружие. Боевое оружие упоминается в связи с выездом алыпа из дома: *«Богато украшенный колчан на спину повесил… Парак паштыг пай садагын пелге азынды»* (Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго).

Оружие также имеет большое значение в имянаречении богатыря: *«…Наступит время — жес-*

токой войной среди народов я буду ходить и в гневе (этот лук) натяну, тогда по руке мне будет. Такой день придет!» (Кан Мерген, имеющий старшую сестру Кан Арго).

Вооружение богатыря включает: лук, колчан со стрелами, меч, пику. Разнообразными эпитетами наделена стрела алыпа: «золотая стрела, имеющая живую душу» (*тириг тынныг алтын ок*); стрела имеет душу и от 3 до 9 глаз.

В шорских сказаниях, как и в сказаниях других народов, в изображении персонажа очень важно отразить мужество, отвагу и силу. На это направлены все характеристики богатыря, включая описание его одежды и доспехов.

Продукты питания в традиционной медицине бурят

А. А. Бадмаев

В бурятской народной медицине некоторые пищевые продукты получили применение в качестве лечебных средств. Причем в этот перечень входила пища различного происхождения — растительная, молочная и мясная.

Широко использовались в практике лечения молочные продукты. Прежде всего буряты применяли для профилактики и исцеления от разных недугов молоко. Молоко (в особенности козье) пили при отравлениях, изжоге. Профилактическое значение придавалось систематическому приему парного молока (кобыльего, коровьего, козьего), которое предлагалось детям как полезный утренний напиток. Отмечается также традиция лечения молоком простудных и легочных заболеваний, им пытались лечить нарушения мочевыделительной сферы. При болезнях пищеварительного тракта лечение обычно проводили кисломолочными продуктами. Особо ценился бурятами кумыс, который прописывался при желудочно-кишечных и легочных болезнях, малокровии. Диетическими напитками, которые присутствовали в ежедневном рационе питания, были: заквашенная пахта (айраг), которой чистили желудочно-кишечный тракт; простокваша (тараг), помимо диетических качеств, помогавшая нормализовать сон; творожная масса (аарса), также способствующая нормальной работе кишечника и желудка. Известно, что частое употребление в пищу кисломолочных продуктов защищало зубы от кариеса, не случайно современные буряты говорят, что в прошлом у людей зубы были целыми и здоровыми вплоть до старости именно потому, что основой питания бурят были кисломолочные продукты. Г. Р. Галданова указывает на использование закаменскими бурятами барды (бозо) при простудных заболеваниях [1, с. 94].

Целебные качества мяса домашних животных учитывались бурятами при лечении некоторых заболеваний. Особыми лечебными свойствами, по мнению бурят, обладает мясо животных с «горячим дыханием» — конина и баранина. По данным современной медицины, конина представляет собой диетический продукт, препятствующий возникновению атеросклероза. Н. Л. Жуковская высказала предположение, что буряты употребляли в пищу «живую кровь», сцеживаемую из надрезов вен у лошадей и крупного рогатого скота [2, с. 169]. Такая кровь помимо того, что утоляет голод при отсутствии другой пищи, имеет лечебные свойства, так как содержит большой запас минеральных веществ. Здесь можно увидеть аналогию с питьем сырой изюбриной крови, буквально спасающей людей, больных лейкемией. По данным Г. Р. Галдановой, присаянские буряты пили кровь подстреленной косули [1, с. 94]. Баранина рассматривалась бурятами как продукт, благотворно влияющий на обмен веществ. Не случайно во избежание послеродовых осложнений роженице давали крепкий бульон из мяса специально забитой по случаю родов овцы, так называемый «собачий суп». Лекари утверждают, что благодаря приему такого бульона сразу после рождения ребенка у матери быстро восстанавливаются силы и выходят *хии* ‘газы’. Баранья и конская печень рекомендовалась людям, страдающим малокровием. Для этой же цели добывалась печень диких животных (косуль, диких коз, оленей) [1, с. 94]. Говяжья мякоть прикладывалась при вывихах и растяжениях связок.

Для целительства буряты применяли мясо и жир диких животных. При легочных и респираторных заболеваниях (воспалении легких, чахотке, бронхите и др.) помогал медвежий жир, который принимали небольшими порциями. Таким же было назначение жира некоторых других животных (барсука, байкальской нерпы). Не менее ценной считалась медвежья желчь, используемая при стоматите, ангине, воспалительных процессах в горле и гортани, при заболеваниях внутренних органов — желтухе (гепатите) [1, с. 93]. Из других лесных зверей, чье мясо рассматривалось как полезное с медицинской точки зрения, можно назвать барсука, рысь, лисицу и волка [3, с. 36–37]. Мясо кабарги также считалось целебным, но большее значение имел секрет ее железы — мускус, имевший разнообразное применение в народной медицине. Мускус является сильным жаропонижающим лекарством, благотворно влияющим также при затруднениях мочеиспускания, появлении грыжи [1, с. 93]. Заметим, что существовал специальный промысел, поощряемый русской администрацией и находивший заграничный сбыт, главным образом в Китай, — добыча кабарожьей струи.

Поддерживал охотничьи устремления бурят и высокий спрос в соседних странах на различные лекарственные препараты из маральих рогов — пантов, а также медвежьей желчи. Как и у других сибирских народов, у бурят была распространена практика лечения больных органов аналогичными органами домашних и диких животных (медведя, овцы и др.). Практиковалось лечебное обертывание больного в

шкуру только что забитого животного (овцы и др.) или подстреленного на охоте (волка и др.).

Дикоросы собирались бурятами не только для питания, но и для получения лекарственных средств. Г. Р. Галдановой предлагается подробный анализ лекарственных растений, нашедших применение у бурят, поэтому мы ограничимся простым их перечислением [1, с. 92–93]. В лечебных целях использовались: кровохлебка (при болезнях желудочно-кишечного тракта); ревень (также при болезнях желудочно-кишечного тракта, при опоясывающем лишае, для лечения гнойных ран и кожных воспалений); ягоды черемухи (при поносах); горечавка (при метеоризме); горец живородящий (для нормализации желчи); полынь (при кашле); бадан (для лечения гнойных ран, нагноений, воспалений, фурункулеза); подорожник (при порезах); обманчикоплодник (тонизирующее средство); копеечник альпийский (общеукрепляющее). Кроме этого, целебными свойствами обладали настои и чаи из брусники, герани луговой, кипрея, осота, плодов боярышника, шиповника иглистого, цветов сибирского багульника, березовой чаги. При авитаминозе был полезен березовый сок. При гепатите использовали отвар зверобоя. Можно упомянуть еще зеленый чай, который оказывает на человека благотворное действие, являясь прекрасным тонизирующим напитком. Исследованиями подтверждено, что зеленый чай имеет еще и противораковое действие. Этот чай считался полезным при постоянном потреблении жирного мяса и проверенным алкоголевыводящим средством.

Таким образом, буряты в достаточной мере использовали ресурсы прибайкальской флоры и фауны для обеспечения профилактики и лечения широкого круга заболеваний. Мы не затрагивали влияние тибетской медицины, которая благодаря ламам-врачевателям также проникла в лечебную практику бурят, но носителями этих знаний являлись, как правило, буддийские монахи, а не миряне, и поэтому о ее народном характере говорить трудно.

Источники и литература

1. Галданова Г. Р. Закаменские буряты: Истор.-этногр. очерки (Вторая половина XIX — первая половина XX вв.). Новосибирск: Наука, 1992. 173 с.
2. Буряты / Отв. ред. Л. Л. Абаева, Н. Л. Жуковская. М.: Наука, 2004. 633 с.
3. Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск: Наука, 1991.

Из погребальной обрядности казахов Михайловского района Алтайского края

Е. А. Бельгибаев

Одним из традиционных направлений отечественной этнологической науки является изучение этнодисперсных групп населения. Такой этнической общностью на территории Алтайского края по праву являются казахи, издавна проживающие в юго-западных районах указанного региона. Объектом исследования стала традиционная культура сравнительно небольшой группы казахов, живущих в пределах Михайловского района. Здесь нет мононациональных поселков, и нигде казахи не образуют численно доминирующую группу населения. По данным, предоставленным председателем культурного центра «Аманат» Х. Д. Темиргалиновым, на 2008 г. в районном центре Михайловское проживало 501 этнических казахов, в поселках Малиновое озеро — 283, Ракиты — 267, Николаевка — 138, Бастан — 22, Полуямки — 39 и Назаровка — 8. Всего в Михайловском районе Алтайского края зафиксировано 1 258 лиц казахской национальности.

Настоящее сообщение посвящено общей характеристике погребальной обрядности казахов Михайловского района Алтайского края. Источниковой базой для написания работы послужили полевые материалы, полученные нами в июле 2008 г. Они были собраны в пос. Михайловское. Кроме того, обширный блок информации, связанный с намогильными сооружениями, отражен в фотоматериалах, отснятых автором сообщения на казахских кладбищах поселков Михайловское, Ракиты и Малиновое озеро. Казахские кладбища в перечисленных поселках функционируют примерно со второй половины XX в., что дает возможность проследить формирование современных традиций в сфере погребальной обрядности казахов Михайловского района за последние полвека.

Судя по имеющимся материалам, погребальная обрядность рассматриваемой группы казахов на протяжении последних 50–60 лет претерпела определенные изменения. Ранее ее специфика во многом была обусловлена кочевым бытом казахов. Умерших казахи хоронили по урочищам, заимкам, где находились их пастбища. Как правило, погребения не посещались, и уход за ними фактически отсутствовал. Такого рода заброшенные погребения еще сохранились на территории Михайловского района. В частности, известно казахское кладбище на Большой заимке, примерно в 15 км от пос. Михайловское. Местное население знает его также как «могилки Косубай». На поверхности кладбища везде фиксируются полусгнившие бревна. Ранее они представляли собой намогильные сооружения, которые ставили над погребениями в виде срубов (*агаш орыны*, *агаш зирата*). Срубы в качестве намогильных сооружений фиксируются на всех трех обследованных нами современных казахских кладбищах — михайловском, ракитовском и малиново-озерском.

В настоящее время казахские кладбища огорожены забором и ухожены, тщательно убрано и большинство могил. Родственники посещают их не менее одного раза в год — в родительский день. Кроме

того, у казахов Михайловского района получил распространение обычай, именуемый ими *«курмалдык»*, сопровождаемый жертвоприношением. Все действа, связанные с этим обычаем, проводились на кладбище при стечении казахского населения из близлежащих поселков. Помимо того, «курмалдык» проводили также в память умерших предков.

Традиционный погребальный цикл в случае смерти одного из родственников у казахов Михайловского района сводился к следующим действиям. Сначала покойного (*маит*) клали на правую сторону в комнате (*он жакта*) головой к дверям. На следующий день умершего обмывали, при этом строго соблюдался половой принцип: тело мужчины мыли мужчины, тело женщины — женщины. После этого покойного обряжали в саван (*акирет*). На саван шла белая ткань шириной около 1 м и длиной 16–20 м.

Могилу копали в день похорон, т. е. на третий день после смерти. Ее рыли 6–8 человек из числа друзей или знакомых покойного. В длину могилу ориентировали по линии восток–запад. Глубина могильной ямы составляет примерно 1,0–1,2 м. Прежде она определялась у михайловских казахов следующим образом: до пупа у мужчин и по грудь у женщин. Подкоп в могильной яме не делался, так как песчаная почва этого не позволяла. Вместо подкопа на дне могильной ямы из бруса 3–4 человека собирали прямоугольную коробку без дна высотой примерно 0,5 м, внутрь которой помещали покойного, ориентируя его головой на заход солнца, т. е. на запад. Тело клали в вытянутом положении, слегка повернув на правый бок. Сверху коробку покрывали брусом, плахами, укладывали солому и укрывали полиэтиленом, после чего могильная яма засыпалась. У изголовья и у ног покойного ставились две вертикально вкопанные доски. В отдельных случаях насыпь по периметру обкладывалась кирпичом.

В 1980-е гг. погребальная камера для покойного выкладывалась из силикатного кирпича без использования раствора. Стенки кирпичной погребальной камеры на определенной высоте сужали, образуя перекрытие. Однако такое отступление от традиции в 1990-х гг. было пресечено со стороны старейшего казахского населения района. С этого времени погребальную камеру стали делать только из бруса.

В поминальной обрядности казахов Михайловского района специфика не отмечена. Поминки устраиваются на седьмой день (*джеты*) после погребения усопшего. Затем они делаются на 40 дней (*кыркы*). До 1970-х гг. на поминках раздавали неношеную одежду покойного, сейчас для этих целей родственники умершего покупают рубашки и платки. Завершает поминальный цикл год (*жылы*). При этом годовщину можно отметить не ранее чем за два месяца до дня смерти покойного, позже — нельзя. Поминки (*катым*) по усопшему по мере возможности устраиваются через 5, 10, 15 лет.

Большой интерес в погребальной обрядности исследуемого казахского населения вызывают намогильные сооружения. Наиболее архаичным их видом представляются срубы. На это указывают прежде всего информаторы. К тому же наиболее ранними намогильными сооружениями на обследованных современных казахских кладбищах являются именно срубы. Срубы в качестве архаичных намогильных сооружений отмечены также у сибирских татар [2004, с. 38]. Сруб ставили родственники и друзья умершего. В плане он представлял собой прямоугольное сооружение из 3–4 или немногим более



Рис. 1. Намогильное сооружение в виде сруба. Кладбище пос. Ракиты. 2008 г. Здесь и далее фото автора.



Рис. 2. Деревянная оградка. Кладбище пос. Михайловское. 2008 г.



Рис. 3. Металлическая оградка с полумесяцем. Кладбище пос. Михайловское. 2008 г.



Рис. 4. Сооружение из кирпича. Кладбище пос. Ракиты. 2008 г.

венцов (рис. 1). Пространство между венцами, как правило, оставляли открытым. Сверху, чтобы сооружение не «повело», клали бревно.

Одним из более поздних видов намогильных сооружений у казахов Михайловского района являются деревянные и железные оградки. Деревянные оградки делались из простых вертикально прибитых к прямоугольной раме досок (рис. 2). Металлические намогильные сооружения получили распространение лишь в последние десятилетия. По краям оградки, как правило, ставятся четыре полумесяца. Если внутри оградки есть памятник, то ставят один полумесяц. Встречается вариант оградки, когда противостоящие по диагонали друг другу столбы соединяются железными прутьями, а на месте их пересечения ставится полумесяц (рис. 3). Среди казахов Михайловского района получила распространение традиция, когда место погребения или погребений огораживается стенами из красного или силикатного кирпича (рис. 4). Встречаются также сооружения мемориального характера. В целом намогильные сооружения казахов Михайловского района отличаются большим многообразием, эклектичностью и требуют специального исследования.

Обзор традиций погребальной обрядности казахов Михайловского района свидетельствует, таким образом, о наличии не только общеказахских традиций, но и специфических черт, характерных для данной группы населения Алтайского края, явно проступающих при сопоставлении с аналогичным материалом по другим группам казахского населения Казахстана и России. Во многом они обусловлены характером почвы в местах погребений и известной изолированностью рассматриваемой группы казахского населения.

Источники и литература

1. Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сибирский ислам: региональный вариант религиозного синкретизма. Новосибирск, 2004. 72 с.

Традиционное хозяйство вынгапуровских ненцев в начале XXI в.

Е. А. Волжанина

Вынгапуровские ненцы представляют локальную группу лесных ненцев. Они имеют специфическую фамильно-родовую структуру, включающую представителей двух подразделений рода Пяк: Панхэй и Нгытунта, устойчивую территорию традиционного природопользования, сложившиеся маршруты кочевок. Границами их расселения являются реки Пякупур на западе, Етыпур на востоке. В административном отношении эта территория относится к Пуровскому району Ямало-Ненецкого автономного округа Тюменской области. По данным Комитета по делам коренных малочисленных народов Севера МО Пуровского района, на начало 2005 г. они насчитывали 53 хозяйства, в которых проживал 291 человек. В настоящее время на территории традиционного природопользования ненцев ведутся интенсивные разработки нефтяных месторождений, которые делают проблемным традиционное хозяйство. В работе представлены результаты этнографического исследования, проводившегося летом 2007 г. в бассейнах рек Вынгаяха и Нябыяха.

Представители вынгапуровской группы ненцев имеют административную прописку в нескольких населенных пунктах различного статуса: р. п. Ханымей, г. Тарко-Сале, д. Харампур, а также в вынгапуровской тундре. Семьи, прописанные в тундре, не имеют стационарного жилья ни в одном из поселений. Из-за того, что браки не регистрируются, супруги иногда имеют различную прописку, но патрилокальный характер брака обусловливает проживание в месте прописки мужа. Сложившаяся ситуация обусловлена традиционными брачным связями между вынгапуровской и харампуровской группами лесных ненцев.

Значительная часть промышленных объектов расположена на территории так называемой Малой Вынгаяхинской тундры, занимающей пространство между реками Вынгапур и Вынгаяха. Традиционно она используется коренным населением в зимний период из-за наличия зимних пастбищ в припойменной лесной зоне и возможностей зимней рыбалки. К ней примыкает бассейн рек Нюдя Хаслета и Нгарка Хаслета. С правой стороны р. Вынгаяха находится Большая Вынгаяхинская тундра, где население рыбачит в летний период на озерах. Кроме того, открытые, продуваемые ветром места и торфяники, поджигаемые в целях борьбы с гнусом, служат летними пастбищами. На указанных территориях выпасались стада оленеводов совхоза «Верхнепуровский», переведенные в конце 1980-х и в 1990-е гг. на север из-за промышленного освоения территории. Те, кто не захотел уходить со своей исконной земли, были переведены совхозом в рыбаки или оказались без работы.

В настоящее время большинство трудоспособного населения работает рыбаками в СПК «Верхнепуровский» и в сельскохозяйственных общинах: ОАО СО «Пяко-Пуровская», ОАО СО «Харампуровская». Тем не менее исследование показало комплексный характер хозяйства вынгапуровских ненцев, сочетающих рыболовство с оленеводством, охотой и собирательством, а в некоторых случаях оленеводство считается главным занятием, подчиняя себе все остальные.

Оленеводство вынгапуровских ненцев представляет собой вариант таежного оленеводства с применением полувольного содержания оленей. Этот тип зафиксирован у лесных ненцев, проживающих в бассейне Среднего Пура, и описан в этнографической литературе [1–4]. Для них характерны небольшие амплитуды сезонных перекочевок, окарауливание оленей в комариный период, после окончания которого их распускают до первого снега. Стада круглый год выпасаются на открытых пространствах болот, по краям речных пойм, в сосновых и кедровых борах. Характерными чертами оленеводства являются устройство дымокуров, коралей, использование деревянных ножных колодок. Дымокур устраивается в пределах жилой площадки стойбища, где поджигаются мох и срубленные молодые сосны, это место может огораживаться жердями длиной 1,5–2,0 м, поставленных конусом по окружности или сколоченных по периметру и закрепленных перпендикулярно на вкопанных в землю столбах. Внутри сооружения помещается костер, который перекрывается мхом или дерном. Кроме того, для спасения оленей от комаров зажигают сухой лишайниковый ковер на болотах, выбрав сухие кочковатые участки, окруженные мокрыми низинами.

В настоящее время в Вынгаяхинской тундре выпасается около 2,5 тыс. частных оленей. При этом стада являются малочисленными — до 50 голов, их передают на выпас совхозным бригадам или семьям, владеющих большим количеством оленей. Как правило, 100 и более голов принадлежат нескольким родственным семьям (от 2 до 7 семей). Всего крупных стад размером 300–500 голов насчитывается 6 из 17. Летом для облегчения окарауливания оленей оленеводы объединяются в коллективные стойбища, включающие семьи пожилого человека и его сыновей или других ближайших родственников. Например, на стойбище, расположенном на р. Нгарка Хаслете, совместно проживают 9 семей, на р. Табнемеяхе — 2 семьи. Пастухи следят, чтобы олени не выходили на дорогу и к местам разработки месторождений, где они становятся объектом охоты пришлого населения, сбиваются машинами или травятся промышленными отходами. Близко расположенные промышленные сооружения (буровые, автомобильная дорога, ЛЭП и др.) оказывают отрицательное влияние на рост поголовья оленей. Согласно сообщениям информаторов, в последние годы в стадах наблюдается отрицательный прирост.

Необходимость круглосуточного окарауливания оленей в летний комариный период вынуждает семьи меньше внимания уделять рыбной ловле и устраивать стойбища в местах, непригодных для массового лова рыбы, а также в стороне от удобных пунктов ее сдачи. Данные о результатах работы ОАО СО «Пяко-Пуровская» свидетельствуют, что у работников, имеющих свыше 100 оленей, показатели сдачи продукции рыболовства и собирательства ниже по сравнению с безоленными рыбаками, отдающими своих оленей на выпас и занятыми только рыбной ловлей. Но именно на них приходится более трети сданной в общину для реализации оленины и пушнины.

Отличительной чертой оленеводства лесных ненцев, отмечаемой всеми исследователями, считается отсутствие оленьих сараев [2, с. 51; 4, с. 29]. В ходе полевой работы нами зафиксированы специальные постройки для оленей у оленеводов в бассейне р. Нябыяхи, величина стада которых составляет 100–150 голов. Это оленьи сараи каркасно-столбовой конструкции прямоугольной формы. Их появление мы связываем с влиянием харампуровских ненцев, соседствующих с селькупами. Бассейн р. Нябыяхи служит приграничной территорией между вынгапуровскими и харампуровскими ненцами.

На зимних и весенних стоянках устраиваются корали в виде полукруга из деревянных поперечных жердей, укрепленных на козлах или близко стоящих друг к другу деревьях, их диаметр зависит от количества оленей. Между озерами до сих пор встречаются старые изгороди, облегчавшие выпас оленей в рамках определенной территории, не дававшие им разбегаться. А. С. и С. С. Пяки построили изгородь между озерами параллельно р. Нябыятарки, чтобы олени не выходили на автомобильную дорогу. Для поимки оленя используется веревочный аркан.

В настоящее время олень как транспортное средство используется редко, только во время небольших перекочевок, в случае поломки «Бурана», отсутствия бензина или в сильные морозы, а также на соревнованиях. При этом снегоход используется как средство передвижения не только зимой, но и летом. Все вещи во время перекочевок перевозятся на «Буранах», что отразилось на количестве и видах нарт в хозяйстве, среди которых преобладают грузовые нарты, прикрепляемые к «Буранам». Они имеют более широкие и утолщенные полозья и копылья, за счет сокращения их числа, и большие размеры по сравнению с нартами, запрягаемыми в оленью упряжку. Некоторые нарты сделаны в форме короба для перевозки людей. Широкие возможности применения снегоходов связаны с получением бензина по экономическим соглашениям и за сданную общиной продукцию промыслов. Уменьшилось число ездовых нарт. По словам информаторов, на них ездят только пожилые мужчины. Ездовые нарты для передвижения во время окарауливания оленей используют летом пастухи на р. Табнемеяхе в Большой Вынгаяхинской тундре, что связано с возможностью кочевания на большой территории, по сравнению с оленеводами на реках Нгарка Хаслете и Нябы-яхе.

Грузовые нарты используются не только для пере-

возки, но и для хранения вещей. Безоленные рыбаки по мере выхода нарт из строя все вещи перекладывают на деревянные помосты. При этом мужчины из числа вынгапуровских ненцев сохраняют умение изготавливать нарты. Число нарт на стойбище определяется хозяйственной необходимостью, численностью населения. Сохраняются и передаются по наследству по мужской линии священные нарты. Из-за сакральности и полуоседлого проживания семей их оставляют в стороне от стойбища, как правило, в лесу, редко передвигая с места до смерти их владельца. По мере ветшания они заменяются на новые.

Сохраняется сакральное значение оленя, приносимого в жертву по различным семейным поводам, в том числе смерти родственников. Мясо оленей употребляется в пищу в сыром, вареном, тушеном, вяленом и жареном виде, а также для продажи. Оленьи шкуры являются ценным материалом для пошива одежды, зимнего покрытия для чума. Одежда, сшитая из оленьих шкур, остается основной повседневной, промысловой и праздничной одеждой коренного населения в зимний период. Отсутствие возможности получения оленьих шкур для пошива зимних нюков вынуждает семьи переселяться в балки или строить срубные избы, что наблюдается у лесных ненцев, занимающихся только рыболовством.

Приемы рыболовства вынгапуровских ненцев имеют общие черты с приемами остальных групп лесных ненцев. Для ловли рыбы устье реки, протоки или место, где река делает поворот, перегораживается жердями, в специально оставленные отверстия вставляются морды. Массовый лов рыбы производится весной (в конце мая, июне), когда рыба идет вверх на нерест, и осенью (в конце августа и в сентябре-ноябре), когда она возвращается обратно. Поэтому устройство запоров приурочено к местам наибольшего ее скопления. Длина запора зависит от ширины реки. Самый большой запор (45 м) поставил Анатолий Альвавич Пяк на р. Вынгаяха. Иногда устраиваются садки для временного хранения рыбы. Так как устройство «запора» и поддержание его в действующем состоянии требует существенных физических и материальных затрат, он обусловливает постоянный характер мест рыболовного промысла. Кроме того, на р. Вынгаяха практикуются неводьба и сетевой лов рыбы. Зимой осуществляется подледная рыбалка. Для зимней рыбалки часть семей вынгапуровских ненцев перекочевывает из Большой Вынгаяхинской тундры к р. Вынгаяха. Семьи, чьи летние стойбища расположены на р. Нябыяхе, на зиму уходят на Етыпур.

В настоящее время традиционные морды, плетенные из тальника или корня лиственницы, встречаются редко. Чаще всего их изготавливают из алюминиевой проволоки. Они считаются прочнее и легче и могут использоваться длительное время по сравнению с деревянными. Встречаются морды из сетки-рабицы. Их объем зависит от желания владельца и количества человек, участвующих в промысле, — от 50 до 200 кг.

Рыболовный промысел осуществляется на реках Вынгапур, Вынгаяха, Нгарка Хаслета, Нюдя Хаслета, Нябы-яха, Табнемеяха, озерах Курочето круглый год, на озерах Пягун-то, Кокойвичуто, Хальмыто, Сей-то, р. Пягун-яха — в июне-августе, озерах Хатамлато, р. Етыпур — зимой, начиная с ноября. Вылавливаемые породы рыб относятся к малоценным: щука, язь, подъязок, чебак, окунь. Некоторые рыбаки ОАО «СО Пяко-Пуровская» практикуют «экспедиционный» способ рыбной ловли, выезжая на рыбалку на озера, расположенные рядом с р. п. Ханымей.

Для плавания по рекам вынгапуровские ненцы используют современные лодки различных типов («Обь» и т. д.) с лодочными моторами («Ветерок», «Вихрь» и т. д.). Традиционные лодки-колданки изготавливаются из жестяных листов. Их используют в случаях чистки и проверки небольших по размерам рыболовных запоров.

Охотничий промысел начинается осенью, после завершения подледного лова рыбы, и продолжается до начала лета. Объектами охоты коренного населения рассматриваемой территории являются пушной зверь (белка, горностай, лисица, выдра, росомаха, медведь), водоплавающая птица (гуси, утки, лебедь). Современная охота производится с помощью ружей. Весной используются манки на уток. К специфике хозяйства вынгапуровских ненцев относится отсутствие промысла боровой дичи (глухаря) и лося. Последнее связано с природными особенностями местности, где отсутствуют удобные для обитания этих видов места. В этом году информаторы отмечали большое количество медведей, мигрирующих на их территорию с юга. В некоторых случаях добытых на охоте живых щенков лисицы содержат в клетке до достижения ими взрослого состояния. Охота имеет в хозяйстве второстепенное значение, охотятся только для собственного потребления: получения шкур для пошива и украшения одежды, расширения рациона питания.

Высокие закупочные цены на ягоду способствуют распространению среди населения собирательства. Собирают прежде всего ягоды, выдерживающие длительное хранение и перевозки: бруснику и клюкву. Основное время сбора ягод приходится на конец августа, сентябрь, октябрь. Для собственного потребления, реже для продажи в поселке собирают чернику, морошку, голубику. Ягоды собирают как вручную, так и с использованием специального приспособления — «бралки». При этом в промысле участвуют все члены семьи: мужчины, женщины, дети и старики.

Проведение экспедиции позволило выявить, что на рассматриваемой территории традиционное жилище — чум как наиболее простое, доступное и удобное распространено в летний период у оленеводов, реже у рыбаков. В качестве летнего покрытия широко используются брезент и дорнит. По словам информаторов, зимний чум не отличается от летнего количеством шестов и их толщиной: для зимнего и летнего чума часто используются одни и те же шесты, которые перевозятся.

Место, предназначенное для очага, расположенное в центре чума, отгораживается от жилой части

чума сосновыми бревнами, положенными вдоль половых досок. Поэтому в летних чумах надочажное устройство, состоящее из двух жердей, проходящих над очагом от входа к противоположной стороне, и перекладин на них, отсутствует. Для просушивания и продымливания вещей, приготовления вяленой рыбы и мяса в чуме используют горизонтальные жерди. Половые доски положены по обеим сторонам от очажного места. Во всех чумах хозяева их красят. В некоторых случаях на землю стелют линолеум. Для освещения используют керосиновые лампы, а также электрические лампочки. В последнем случае семьи приобретают дизельные электростанции. В чумах можно увидеть телевизоры, DVD-проигрыватели, магнитофоны, сотовые телефоны.

В летний период готовят на улице. Для приготовления пищи служит надочажное устройство П-образной формы. Оно состоит из двух невысоких палок с развилками и положенной на них перекладины с подвесными крюками для дужки чайника или котла. На стойбищах встречаются хлебные печи, представляющие собой железные бочки, вкопанные в песок. Для выхода дыма делается труба из свернутых листов железа. Заслонкой служит срезанный верх бочки. Такие печи стали изготавливать, по словам информаторов, с конца 1990-х гг.

Для хранения техники: «Буранов», дизельных электростанций — ставятся отдельные хозяйственные чумы, палатки или строятся небольшие сараи. Хозяйственный чум отличается от жилого простотой устройства. Встречаются небольшие каркасные деревянные строения для копчения рыбы, а также конусообразные сараи для хранения свежей рыбы зимой. Лабазы, представляющие собой деревянные сараи, поставленные на деревянные сваи и предназначенные для хранения продуктов и вещей, встречаются на стойбищах и местах рыболовных промыслов, используемых длительное время (иногда круглый год в течение нескольких лет) и удаленных от населенных пунктов более чем на 80 км. Во время экспедиционных работ на берегах р. Вынгаяхи обнаружены срубные избы с земляным полом, а также каркасные дома, стены которых обтянуты черной пленкой. Такие строения появлялись в последней трети XX в., и строились главами семей, как правило, пенсионерами, перешедшими на полуоседлый образ жизни.

К нововведениям последних лет относится проживание безоленных ненцев-рыбаков в балках, оставленных геологическими партиями и экспедициями. Иногда их доставляют специально на место рыболовного промысла. Они могут использоваться в качестве как постоянного жилища, так и временного на период рыбной ловли: весной и осенью.

В ходе экспедиционного исследования выявлено, преимущественно у ненцев-рыбаков, наличие одной летней стоянки, где семья проживает весь летний сезон и откуда переходит на место зимнего проживания (иногда в поселке). Для оленеводов характерна смена четырех стоянок: весенней, летней, осенней и зимней, из которых первая и третья — кратковременные, хотя пример А. С. Пяка и его брата показывает возможность круглогодичного проживания (верховья р. Нябыятарки) на одном месте при небольшом стаде.

Зимние стойбища располагаются на расстоянии 7–10 км от летних. Для всех групп лесных ненцев характерна небольшая амплитуда маршрутов сезонных перекочевок, связанная с особенностью их оленеводства, а в современных условиях — с сокращением пастбищ. Происходит «выбивание» оленями территорий вокруг стойбищ, что надолго делает невозможным их повторное использование. По словам информаторов, они могут вернуться на старое место только через 20–30 лет, когда восстановится ягель. Сокращение пастбищных земель происходит под воздействием двух взаимно обусловленных факторов: с одной стороны, промышленного освоения и изъятия земель под строительство объектов освоения месторождений, с другой стороны, экстенсивного характера традиционной отрасли — оленеводства.

В настоящее время на рассматриваемой территории сложились условия, когда единственными источниками существования коренного населения являются рыболовство и собирательство, традиционно считавшиеся у ненцев занятиями бедняков, не имеющих оленей. Подобные представления сохраняются до сих пор, что мешает людям адаптироваться в современных условиях. Продолжение интенсивного промышленного освоения указанного района приведет к свертыванию оленеводства и окончательному переходу к полуоседлому и оседлому образу жизни, занятию исключительно рыболовством. Уже отмечены случаи, когда для содержания семьи глава хозяйства распустил оленей и «сел» на берегу реки.

Предпосылками к утрате оленеводства являются:

— частный характер оленеводства. Пастбищные угодья юридически не закреплены за оленеводами, а принадлежат СПК «Верхнепуровское»;

— сокращение зимних пастбищ, пригодных для выпаса оленей;

— отсутствие роста поголовья оленей в последнее десятилетие;

— отсутствие материальных стимулов и нежелание молодежи заниматься оленеводством, не приносящим дохода;

— нарушение преемственности поколений в передаче традиционных навыков в оленеводстве. Большие оленьи стада сохраняются семьями, главы которых — пенсионеры, сумевшие организовать вокруг себя молодые семьи;

— утрата коренным населением знания необходимой оленеводческой техники, а также конструкции традиционного жилища — чума, особенно его зимнего варианта.

В целом в начале XXI в. сложились условия для выделения среди вынгапуровских лесных ненцев хозяйств, специализирующихся на рыбной ловле, перехода на оседлый образ жизни. Последнее обстоятельство обусловливает появление различных видов стационарных построек на месте постоянного проживания.

Источники и литература

1. Вербов Г. Д. Лесные ненцы // СЭ. 1936. № 2. С. 57–70.
2. Карапетова И. А. Лесные ненцы: к проблеме региональной и субэтнической специфики в материальной культуре // Этнокультурная динамика в центре и на периферии этнического ареала. М.: ИЭА РАН, 1986. С. 48–55.
3. Карапетова И. А. Место оленеводства в хозяйственном комплексе лесных ненцев // Самодийцы: Материалы IV Сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». 10–12 декабря 2001 г., г. Тобольск. Тобольск; Омск: Ом. гос. пед. ун-т, 2001. С. 206–208.
4. Козьмин В. А. Оленеводческая культура народов Западной Сибири. СПб.: Изд-во Санкт-Петербург. гос. ун-та, 2003. 236 с.

Общие черты в одежде персонажей эпоса якутского и алтае-саянских народов

Н. И. Докторова

Развитие и углубление процессов глобализации — неоспоримый атрибут современного мирового сообщества. Проблема общения и взаимопонимания различных народов и культур выходит на первый план.

В век глобализации, развития коммуникаций, мобильности и взаимозависимости противостояние традиционной и современной культур воспринимается как фундаментальная проблема. Промышленный рост, урбанизация, исчезновение традиционных форм хозяйствования, нарушение экологического равновесия, процессы этнической ассимиляции повлекли за собой утрату многих элементов традиционной культуры. С другой стороны, демократизация и гуманизация нашего общества выявили стремление народов к осмыслению своей традиционной культуры с позиций общечеловеческих ценностей.

В современных условиях все более актуальной становится проблема сохранения, освоения и развития всего богатства культуры каждого этноса. Сохранение своих культурных ценностей объясняется желанием народа избежать этнической ассимиляции. Этнотрансформационные процессы, «поглощающие» и нивелирующие этнические культуры, вынуждают активизировать поиски путей, методов и форм сохранения культурных ценностей. В связи с этим в полиэтнических государствах должны быть созданы все условия для сохранения народами их этнической идентичности и специфических особенностей культуры, которая должна сохранить свое индивидуальное лицо.

В декларации принципов толерантности, принятой и утвержденной в 1995 г. ЮНЕСКО, говорится, что интеллектуальная и нравственная солидарность человечества подразумевает принятие, уважение и понимание многообразия культур, форм самовыражения и способов проявления человеческой индивидуальности.

Немаловажную роль в этнической дифференциации играет традиционная одежда как неотъемлемый элемент материальной и духовной культуры. Известны образцы традиционной одежды якутов из дохристианских захоронений конца XVII — середины XVIII вв., но для выявления генезиса традиционной одежды якутов большое значение имеют также материалы фольклора (эпоса, легенд, исторических преданий и т. д.), предстают одним из источников, требующих глубокого изучения. Как отмечал А. П. Окладников, якутский эпос по содержанию и по форме имеет общие черты с эпосом родственных культур южной Сибири и центральноазиатских стран.

В формировании культуры якутов прослеживается влияние сопредельных народов. Одежда как наиболее консервативное явление сохраняет следы информационного обмена, что особенно ярко проявляется в ее основных характеристиках: силуэте, декоре, цвете и материалах. Силуэт традиционной одежды ограничивается тремя геометрическими формами: овалом, прямоугольником, трапецией. В декоре используются украшения из бисера и драгоценных металлов, иногда приобретенные путем товарообмена с сопредельными народами. Цветовая гамма имеет несколько базовых и вторичных цветов и зависит в основном от используемых материалов и технологических особенностей их обработки. Все вышеперечисленное варьируется и имеет локальные специфические особенности, зависящие от исторических, природно-климатических условий, быта и хозяйственной деятельности скотоводческих народов.

В целом эпос необходимо рассматривать как одно из доказательств общности культурно-исторической жизни якутов и саяно-алтайских народов. В традиционной одежде прослеживаются характерные черты, что, как правило, свидетельствуют о сходстве мировосприятия. Это особенно ярко прослеживается в описаниях одежды персонажей олонхо в их сопоставлении с эпосом алтае-саянских народов.

В эпосе одежда описывается как целостный ансамбль, состоящий из множества элементов. Сходство одеяния богатырей алтайского эпоса и олонхо отмечено многими исследователями. Герой алтайского эпоса «золотые сапоги натягивает, семь слоев земли продавливающие, железные сапоги сверху натягивает» [1, с. 337]. В якутском эпосе «Кыыс Дэбилийэ» так же гипертрофированно описывается обувь богатыря: он обут в семидесятипудовые железные сапоги, одет в штаны из «восьмидесятипудового» стального железа, «девяностопудовую» железную шубу, «пятидесятипудовую» шапку из каменной глыбы, «пятипудовые» рукавицы; подобные эпитеты характеризовали силу героя, его мощь [2, с. 127–128]. В олонхо «Кун Эрили» говорится о том, что богатырь одет в «тимир килиэ куйах» т. е. в кольчугу, состоящую из сплошного железа [3, с. 337]. В этом фрагменте олонхо обрисовано богатырское одеяние, имеющее ярко выраженную защитную функцию. Такое одеяние предназначено для защиты практически всех частей

тела богатыря в бою. Говорится о том, что железные пластины закрывают грудь, спину, плечи и руки, бедра и бока, колени, голову и шею, подбородок, глаза и даже переносицу. В алтайском эпосе «Кан-Алтын» богатырь «черным панцирем, с восемьюдесятью восемью рядами колечек, могучую грудь свою прикрывает». Здесь определенно существует различие в форме и креплении деталей защитного одеяния, однако сходство комплектности должно обратить на себя внимание исследователей [4, с. 337].

Многочисленные черты сходства отмечаются и в выборе материалов, например в использовании шкур медведя, лося, бобра, лисицы, росомахи в одежде. В описаниях одежды главных персонажей в якутском и алтае-саянском эпосе часто упоминается мех соболя, подчеркивающий роскошь и подтверждающий высокий сословный уровень и положительный статус героя. В героических алтайских сказаниях «Очи-Бала» и «Кан-Алтын» детально описываются костюмы главных персонажей посредством таких эпитетов, как «золотошубые алыпы, бронзошубые эти кюлюки мои», «луноподобный камзол, одежды с себя сняв» [4, с. 117], «черную бобровую шапку надевает» [5, с. 305, 323]. В якутском эпосе «Могучий Эр Соготох» говорится: «Старая женщина, шапку свою из собольих шкур к затылку сдвинув...» [6, с. 205].

Детальное описание одежды главных персонажей якутского и алтае-саянских эпоса говорит о ее сословной, защитной и эстетической функциях. Основное сходство прослеживается в идентичности материалов одежды, будь то мех или использование металлов (железа, золота, серебра), в комплектности и многосложности одежды.

Одежда и декор представляют собой ценный материал для изучения этно- и культурогенеза якутского народа. В традиционной культуре якутов в целом и в одежде в частности прослеживаются наслоение компонентов, их неоднородность, свидетельствующие о полиэтническом происхождении народа. Многообразие культур породило многообразие элементов в традиционной одежде каждого этноса, путей проникновения в культуру тех или иных элементов, процессов их трансформации и, наконец, их самоидентификации, что является для исследователей сложной задачей, которую необходимо решить.

Источники и литература

1. Алтайские героические сказания. Новосибирск, 1997.
2. Якутский героический эпос «Кыыс Дэбэлийэ // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1993.
3. Якутский эпос «Кун Эрили».
4. Алтайские героические сказания. Новосибирск, 1997.
5. Алтайские героические сказания. Новосибирск, 1997.
6. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох» // Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск, 1996.

Собирательство в населенных пунктах татар Нижнетавдинского района Тюменской области[1]

П. Г. Иванов, М. Н. Тихомирова

В данной работе мы рассмотрим роль собирательства в жизни жителей с. Киндер и деревень Байкал, Ивашкина, Конченбург Нижнетавдинского района Тюменской области во второй половине XX — начале XXI в. Работа основана на полевых материалах авторов, собранных летом 2007 г. В научный оборот вводятся новые этнографические материалы, в этих местах ранее не собиравшиеся. Ценность полученных данных заключается в том, что в этническом плане куст поселений Киндер, Байкал, Ивашкина — это места компактного проживания потомков волго-уральских татар с неплохо сохранившейся идентификацией, что в Западной Сибири встречается не так часто в силу процессов сближения и смешения этого этнического компонента с коренными сибирскими татарами. Сборы в таких местах позволяют лучше изучить локальные черты культуры потомков волго-уральских татар в Западной Сибири.

Чтобы определить роль собирательства в структуре хозяйства жителей обследованных населенных пунктов, охарактеризуем развитие других присваивающих видов во второй половине XX — начале XXI в. В с. Киндер, деревнях Байкал, Ивашкина они развивались вне коллективного социалистического хозяйства на уровне отдельной семьи или группы семей. Исторически рыболовство и охота менее всего были развиты в с. Киндер, поэтому в рассматриваемое время их значение свелось к минимуму. Наибольшее развитие эти виды присваивающего хозяйства получили в д. Конченбург. В послевоенное время здесь существовала рыболовецкая бригада, которая рыбачила на оз. Картымском и на озерах, расположенных в 17–20 км к югу от данного населенного пункта. В деревнях Байкал, Ивашкина рыболовство носило промысловый характер в послевоенное время, но теперь утратило значение. Оно было индивидуальным или коллективным, но в основном вне социалистического хозяйства.

Жители с. Киндер, деревень Байкал, Ивашкина имели склонность к земледелию, животноводству, а не к присваивающим видам хозяйства. Мы объясняем это тем, что они являются потомками татар Поволжья и Урала, тогда как в д. Конченбург проживает больше коренных сибирских татар, которые предпочитали расселяться в местах, где есть озера, густые леса, то есть ландшафт, позволяющий заниматься рыболовством и охотой.

Собирательство, по нашим наблюдениям, в на-

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, № проекта 08-01-00197а

стоящее время единственный вид присваивающего хозяйства, приблизительно одинаково развитый во всех рассматриваемых населенных пунктах. Причин этому, вероятно, несколько: во-первых, это простейший способ деятельности, не требующий больших материальных и физических затрат, во-вторых, заготовка некоторых видов ягод имеет товарное значение. Причем товарное собирательство здесь было развито и ранее, например жители юрт Киндерских и Конченбургских в XIX в. собирали бруснику и клюкву для продажи [1, с. 34]. Поэтому мы считаем важным как можно подробнее рассмотреть собранные нами материалы по данному виду деятельности.

В рассматриваемое время татары занимались сбором ягод, грибов и дикорастущих растений. Во времена коллективного социалистического хозяйства, по рассказам информаторов, им занимались меньше, поскольку большую часть времени работали в колхозе. С разрушением этой системы у сельского населения появилось больше свободного времени. Для многих жителей сельской местности сбор ягод и грибов стал одним из способов заработка.

Сбор таких ягод, как клюква, черника, брусника, носил характер товарного. Клюкву — *саз чия* (Конченбург)[1], собирали в сентябре, чернику — *кара сье* / *кара жиляге* (Ивашкина) — в июле, бруснику — *нарат жиляге* (Ивашкина) / *кыр чия* (Конченбург) — в августе. Малину — *кура жиляге* (Байкал), калину – *балан*, черную смородину — *корлыган* (Байкал, Ивашкина), землянику – *жир жиляге* (Байкал) или *еляк* / *каен еляк* (Конченбург), морошку — *мрак* (Конченбург) собирали в основном для личного потребления.

Самыми богатыми ягодными местами татары с. Киндер считают низины западного берега р. Тавды. В д. Ивашкина некоторые жители собирают ягоды в нескольких километрах от ст. Картымской, в урочище Леозново. В таком случае они останавливаются на ночлег у жителей этой станции. У некоторых жителей д. Конченбург местом сбора ягод были окрестности оз. Шапкуль (17–20 км от этого населенного пункта). Землянику татары д. Ивашкина собирают недалеко от деревни в месте, называемом *Оллы кыра* — досл. «большой» и «высокое и сухое место», смородину — в лесу рядом с оз. Кыткуль (Ивашкинское). За клюквой жители этого населенного пункта ездят к пос. Тукман в 11–12 км, за брусникой — в сторону разъехавшейся д. Булгар (около 5 км) или в местность, именуемую *Мирон каесы* — досл. «Мирон» и искаженное «береза». Калину, черемуху собирали в лесу, огороде или палисадниках. Сейчас черемуху не собирают.

При товарном сборе ягод местные жители используют специальное орудие, называемое комбайном. Его покупают или изготавливают самостоятельно. Делают несколько разновидностей этого орудия: 1) консервная банка с открытой острой крышкой, которая крепится к ручке (деревянной палке); 2) орудие, внешне похожие на вилку, только крупнее. К товарной заготовке привлекается максимальное количество членов семьи, поскольку ягоды нужно собрать много за короткое время.

Для реализации товара жители с. Киндер и деревень Байкал, Ивашкина отвозят его на рынки в пос. Нижняя Тавда или в г. Тюмень. Жители д. Киндер, Ивашкина, Конченбург продают ягоду на перроне ст. Картымской. В период коллективного социалистического хозяйства в д. Конченбург приезжал заготовитель из Тюмени и скупал ягоду.

Для личного потребления ягоду перерабатывали различными способами (замораживали, варили варенье, сушили). В послевоенное время, когда сахара было недостаточно, варенья татарки варили немного. Они применяли различные способы переработки ягод. Например, клюкву толкли палкой, сок выпивали, а получившуюся массу равномерно выкладывали на листья растений или металлический лист и помещали на всю ночь в теплую печь для сушки. Сушеную ягоду измельчали; ее можно было употреблять с чаем или для начинки изделий из теста. Бруснику с сахаром или без него томили в русской печи, в последнем случае сахар добавляли перед употреблением. Информатор М. В. Галеева, 1927 г. р., рассказала, что бруснику раньше мочили в кадках с кипяченой водой и сахаром. В д. Конченбург в 1950–1960-х гг. женщины делали высушенные пластинки из толченой земляники, называемые *как*. Этот продукт, как и сама технология переработки ягод без сахара, раньше была широко распространена среди татар Западной Сибири, но в настоящее время применяется редко. Эти пластины употребляли с чаем.

Свежие и сушеные ягоды татарские женщины нередко использовали в выпечке. Например, в качестве начинки для *шаньги* использовали бруснику, калину или самую лучшую ягоду, по мнению опрошенных татар, — клюкву. Черемуху пропускали через мясорубку, смешивали с сахаром и использовали как начинку для пирожков (Ивашкина).

Для жителей с. Киндер, деревень Байкал, Ивашкина был важен сбор калины, поскольку женщины этих населенных пунктов готовили пирог с ней, называемый *балан бэлиш* / *балан кельжиме* (Киндер). Начинку для пирога делали следующим способом: калину перемешивали с мукой, томили в печи, потом по вкусу добавляли сахар.

Самыми ценными промысловыми грибами — *гынба* — татары д. Байкал считают грузди, кроме того, они их солят для личного потребления. Такие грибы, как лисички, рыжики, волнушки, опята тоже собирают, но ценят меньше, чем грузди, так как их в основном употребляют в пищу. В некоторых семьях не употребляют в пищу сыроежки и коровники. Многие информаторы отмечают, что в последние годы количество грибов сокращается из-за неблагополучной экологической обстановки, промыслового характера их сбора.

[1] В скобках указано место записи термина; если населенный пункт не указан, значит, слово зафиксировано во всех обследованных поселениях.

Объектом заготовки для личного потребления были травы. Несмотря на то, что этот вид собирательства к настоящему времени свелся к необходимому минимуму, жители перечисленных населенных пунктов еще знают довольно много наименований местной флоры, которую можно использовать в пищу и лечебных целях.

В д. Конченбург на полях собирали дикий лук — *ювa,* в лесу чеснок — *сарымсак.* Во всех перечисленных населенных пунктах собирали растения семейства зонтичных (дягиль или борщевик), называемых б*олтырган.* Их употребляли в сыром виде.

Из крапивы — *кычыткан* и дикорастущего щавеля варили суп (Конченбург). Шишки хмеля собирали для приготовления закваски — *чупря* (Ивашкина) для теста или для браги. В д. Ивашкина хмель рос рядом с оз. Кыткуль, некоторые жители его выращивали в палисадниках. В с. Киндер, д. Ивашкина шишки хмеля собирали приблизительно до середины 1960-х гг., потом стали покупать дрожжи.

Весной во всех населенных пунктах собирали и пили березовый сок. Но особенно широко среди населения был распространен сбор трав для чайного напитка — *улян чай* (Конченбург) и чая. Сейчас чайный напиток не готовится, поэтому лишь немногие из опрошенных могут описать технологию его приготовления. В деревнях Ивашкина, Конченбург были популярны заварки из лабазника, иван-чая — *ал чичак.* В д. Ивашкина для заваривания чаще использовали растение, называемое *лисан* (лабазник? — *Авт.*). Вначале его высушивали в темном помещении для улучшения вкусовых качеств, а затем использовали для заваривания чайного напитка или добавляли в чай. Татарки этой же деревни готовили смеси из трав для чайного напитка или чая из клевера, листьев смородины, малины, мать-и-мачехи, подорожника — *бака яфрага*, тысячелистника — *мен яфраг* (Ивашкина).

В лечебных целях татары д. Ивашкина собирали лабазник. Он снимал боль в ногах: листья заваривали в кадке с горячей водой и парили ноги. Отвары из душицы (*матрушкэ*) помогали при болях в почках. Ее также варили с луком, клюквой, а отвар пили от гриппа. Отвары из мать-и-мачехи использовали от кашля, из подорожника — от кашля и бронхита. Зверобой — *сары мэтрушке* — использовали для лечения десен, подорожник, тысячелистник — для остановки кровотечений.

Таким образом, в рассмотренных населенных пунктах 1) практикуется товарная заготовка некоторых видов ягод. Это наиболее развитый вид присваивающей отрасли в целом; 2) развит сбор грибов, но в большей степени для личного потребления; 3) сохраняется заготовка трав, однако у большинства населения — спорадически.

Источники и литература

1. Бакиева Г. Т. Сельская община тоболо-иртышских татар (XVIII — начало XX в.). Тюмень; М., 2003.

Конская упряжь южных алтайцев: традиции и новации

О. П. Игнатьева

Южные алтайцы — алтай-кижи и теленгиты — проживают преимущественно в Республике Алтай, где большинство из них занимается традиционными видами хозяйственной деятельности: экстенсивным скотоводством, охотой кедровым промыслом. Помимо дома, в поселках семьи обычно имеют летние и зимние стоянки — закрепленные за семьей пастбищные территории со стационарными или переносными жилищами, где, в зависимости от сезона, постоянно находится кто-либо из членов семьи, присматривающий за скотом. Подсобное хозяйство является основным источником существования для значительной доли сельской части населения республики.

Образ жизни алтайцев, который в XIX в. исследователи уверенно называли кочевническим (хотя и подчеркивали небольшую амплитуду перекочевок), постепенно сменился полукочевым, а затем оседлым. Скотоводство приобрело отгонный характер. Важным подспорьем для алтайцев являются охота на пушного зверя и кедровый промысел, а также сбор дикоросов.

Несмотря на переход к оседлости, повседневная жизнь алтайцев делает наличие конного транспорта насущной необходимостью. Особенности горного рельефа не позволяют алтайцам отказаться от использования лошадей в качестве основного средства передвижения. Тем не менее в литературе по этнографии алтайцев конскому снаряжению уделяется мало внимания. Наименее изучены способы изготовления и декорирования конской сбруи, практически отсутствуют данные по современной упряжи, используемой населением.

Базовое снаряжение, применяемое алтайцами, состоит из седла (*ээр*), потника (*токум*), узды (*яйген*) и обязательного недоуздка (*нокто*). При внимательном рассмотрении в границах единого типа можно выделить несколько основных способов изготовления и декорирования упряжи и даже проследить некоторые локальные особенности.

Первым обратил внимание на конское снаряжение алтайцев В. В. Радлов [3, с. 154–155]. По его данным, недоуздок для коня алтайцы сплетали из шерстяных веревок или изготавливали из сыромятной кожи. По всей видимости, в первом случае речь идет о недоуздках, плетенных из конского волоса. Согласно данным, полученным в Шебалинском и Улаганском районах Республики Алтай, волос получали, подрезая гривы лошадей специальным ножом *кылыш.* Эту операцию проводили ежегодно летом. Веревки из конского волоса сучили руками из двух прядей, смачивая их для лучшего скручивания слюной [1, 2].

Современные алтайцы для изготовления недоуздков используют довольно тонкие веревки. Количест-

во пасм, из которых сплетается недоуздок, по всей видимости, зависит от привычек и умения мастера. Встречаются как довольно сложные способы плетения, так и «косички» из трех пасм, сшитые между собой для получения тесьмы. Недоуздки алтайцы изготавливают сами в домашних условиях; практически любой мужчина в состоянии их сплести. Основным способом декорирования волосяных недоуздков является сочетание конского волоса темного и светлого цветов с выделением центральной и боковых контрастных полос, оформляющих кромки недоуздка. Концы тесьмы подшивают тканью, чтобы закрепить плетение. В последнее время для изготовления недоуздков все чаще используют синтетическую бечевку из пластика, расслаивая ее на тонкие нити. Техника плетения из синтетического материала ничем не отличается от традиционной, но выступающие наружу концы оплавляются на огне, чтобы предотвратить расплетание упругого материала. С левой стороны недоуздка крепится повод (*чамбур).*

При описании плетенной из тонких кожаных ремешков узды В. В. Радлов выделяет ее составные части: боковые ремни (*эки јаагы),* ремень оголовья (*салдырга),* подганашный и нахрапный (*кон жооры)* ремни[1]. Уздечки такого типа сохранились в собрании Российского этнографического музея (РЭМ). Выполненные из достаточно толстой кожи детали уздечек соединяются между собой путем продергивания концов одних ремней в прорези других, причем концы ремней скручивались в небольшие узлы-рулончики, становившиеся не только функциональными, но и декоративными элементами узды. Дополнительные украшения на таких уздечках, как правило, отсутствуют [4]. Подобными уздечками алтайцы продолжают пользоваться и в настоящее время.

Другой распространенный вид узды — ременные, или плетеные уздечки, состоящие из тех же конструктивных элементов, однако без декоративных узлов. Основным украшением таких уздечек служат металлические орнаментированные пластины в форме вытянутых прямоугольников и круглых розеток. По словам информантов, такие бляшки в начале XX в. продавали китайцы. Поскольку исследователи склонны считать такие украшения тюркскими, можно предположить, что китайцы изготавливали их специально для торговли с населением Алтая [1, 2].

Узда могла декорироваться кистями из лоскутов материи. Такие уздечки хранятся во многих домах, зачастую составляя единый ансамбль с подфеем и нагрудным ремнем седла, однако в обиходе используются редко. Удила во всех уздечках трензельные, с небольшими кольцами с обеих сторон. В настоящее время у алтайцев можно встретить разнообразные инновации в конструкции и декоре узды. От русских переселенцев алтайцы переняли нахрапные ремни, Х-образно перекрещивающиеся на морде лошади, украшенные небольшими полукруглыми бляшками.

Уздечки «русского» образца встречаются достаточно часто и могут сосуществовать с алтайскими в одном хозяйстве. В последнее время широкое распространение получило декорирование ремней узды изоляционной лентой, причем стараются подобрать ленту нескольких цветов. Витки изоленты располагают через равные промежутки с чередованием цвета. Как и недоуздки, уздечки всех типов алтайцы изготавливают сами, хотя в наши дни вместо кустарных трензельных удил, выкованных местными кузнецами, все чаще используют заводские [1, 2].

Традиционное седло алтайцев имело жесткий деревянный ленчик, собранный из пяти частей. Основу составляли парные полки, к которым тонкими ремешками крепились передняя и задняя дугообразные луки, часто обтянутые тонкой кожей; зазор между верхними краями боковин седла закрывала кожаная либо меховая продольная перемычка — живец. В деревянных частях ленчика проделывались отверстия для крепления частей друг к другу, а также для привязывания стременного ремня и подпруг. Поверх ленчика закреплялась седельная подушка, которая могла состоять просто из нескольких состеганных слоев войлока, но могла обтягиваться кожей или ровдугой.

Судя по данным, полученным в Улаганском районе, ленчик седла мог сделать далеко не каждый, поэтому большинство седел изготавливали мастера. Например, славился мастер Чорчуков из пос. Паспарта, который еще в 1960-е гг. делал традиционные седла.

Седла могли иметь локальные особенности декора. Так, в Улаганском районе у теленгитов луки окрашивали в красный цвет, а подушки обтягивали черной кожей, в Шебалинском районе передние луки седел декорировали металлическими накладками и т. п. В настоящее время использование традиционных седел распространено мало, их вытеснили фабричные казацкие седла с металлическими луками [1, 2].

Под седло обязательно подкладывался потник, состоявший, как правило, из двух прямоугольных кусков плотной кожи, сшитых между собой продольно и за счет шва легко складывавшихся пополам вдоль спины животного. Снизу вдоль передней кромки кожаных полотнищ проходил шов, скреплявший несколько нижних слоев войлока. Полотнища войлока были того же размера, что и кожаный верх потника. В некоторых случаях использовали чепраки, на которых можно видеть полукруглые вырезы на месте задних углов полотнищ.

Вместо войлока в современном хозяйстве часто используют детские байковые одеяла. Характерной чертой алтайских седел является наличие подхвостника, необходимого при передвижении по гористой местности; его сплетают или сшивают из кожаных ремней. В прошлом очень богато украшали подфеи женских седел, пришивая к ним расшитые фестоны — *јалбырак.* Использовали и пластины китайской работы, и раковины каури, причем как на женских, так и на мужских седельных наборах. До сих

[1] Алтайские названия частей узды приводятся по [5, с. 110].

пор часто встречаются подфеи, декорированные камусом [1, 2].

Стремена (*ӱзенги*) делались в основном металлические, причем встречались как местной работы, так и покупные; но были известны и деревянные стремена. С современными седлами могут использовать современные покупные стремена, но встречаются и образцы конца XIX в. Подпружные и стременные ремни — самые разнообразные (плетенные из волоса, синтетики или кожи, кожаные, брезентовые), но практически всегда самодельные.

До сих пор повсеместно используются переметные сумы, которые алтайцы изготавливают из плотной кожи. Два округлых мешка-кармана закрываются сверху клапанами, которые скрепляются между собой кожаной перемычкой; с ее помощью сумы крепятся на седле. Дополнительно сумы фиксируются при помощи кожаного ремешка, продернутого в отверстия клапанов, который цепляют за переднюю луку седла.

К числу деталей седла можно отнести также вышедшую из употребления приблизительно в 1930-х гг. специальную попону (*бӱтельген)*, которой накрывалось женское седло [5, с. 60]. Такая попона практически всегда была синего цвета и представляла собой прямоугольный кусок материи, подшитый по краям; на переднем крае, в центре полотнища, закладывалось несколько складок. По бокам, ближе к передней части, делались прямоугольные разрезы с нашитыми клапанами, предназначенные для продевания стремян. Такую попону использовали только замужние женщины. По всей видимости, она была обязательна в торжественных случаях**.**

В завершение следует добавить, что под влиянием русских алтайцы стали использовать телеги, причем трансформировали их на свой лад. В Шебалинском районе Республики Алтай, среди алтай-кижи, для того чтобы запрячь лошадь, ее сначала седлают верховым седлом, взнуздывают, а затем в дополнение к верховому снаряжению надевают хомут и заводят в оглобли. Правят лошадью сидя на телеге [1, 2].

Таковы в общих чертах особенности конского снаряжения южных алтайцев как традиционного, так и появившегося в хозяйстве алтайцев относительно недавно.

Источники и литература

1. ПМА (2006 г.)
2. Полевые материалы И. Д. Ткаченко (2006 г.)
3. Радлов В. В. Из Сибири: страницы дневника. М.,1989
4. Собрание РЭМ колл. 598, 692.
5. Тадина Н. А. Алтайская свадебная обрядность XIX–XX вв. Горно-Алтайск, 1995.

Этнокультурная взаимосвязь традиционного жилища у мордвы и русских на примере Сибири и Республики Мордовия[1]

Е. А. Кириллова

В предлагаемой статье впервые проводится параллель между традиционным жилищем русских и мордвы, проживающих на территории Республики Мордовия, и трансформация жилища у мордвы, выехавшей в Сибирь.

Районы размещения и типы поселений мордвы Сибири определялись природными условиями края, особенностями хозяйства и историческими традициями, складывавшимися на протяжении веков. На основной земледельческой территории Сибири развивались такие типы мордовских селений, как деревня, село и поселок, а у русских в Мордовии были деревни, села, выселки [1, с. 168].

Для мордовских поселений Сибири характерно приречное топографическое расположение. Они находятся на берегах крупных рек (с. Камышенка, Черемушкино в Алтайском крае и др.) или в долинах небольших рек, ручьев, балок (с. Долженково, Саянск в Красноярском крае, с. Борисово, Пещёрка, Малый Калтай в Алтайском крае и др.). Преобладающими типами заселения на территории Мордовии также являлись речной и приречный, характерные к середине XIX в. почти для 74% русских селений, причем более 20% из них располагались по таким крупным рекам, как Мокша, Сура, Алатырь, Вад, Инсар. Наиболее ранним следует считать речной тип заселения. Приречный тип заселения получил распространение в конце XVIII — начале XIX в. В тех местах, где долины рек были освоены, поселения отодвигались от реки иногда на несколько километров. Увеличение плотности населения, а также возросшая потребность в пашенных угодьях способствовали освоению овражно-балочной системы и водоразделов [2, с. 59]. Такой выбор не случаен, так как население Сибири и Мордовии, независимо от национальной принадлежности, полностью обеспечивается прежде всего транспортным путем, источником питьевой воды, рыбных промыслов, игравших значительную роль в развитии хозяйства.

По типу планировки мордовские селения подразделяются на беспорядочные и уличные. Наиболее распространенной ранней формой поселений у русского населения Мордовии была рядовая (собственно рядовая и многорядная) [2, с. 56].

Одним из важных компонентов материальной среды сельского быта являются жилище, его интерьер и комплекс хозяйственных построек на усадьбе, которые характеризуются разнообразием типов,

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» (№ 08-01-23101 а/В).

сложившихся в процессе длительного исторического развития. Необходимо отметить, что при строительстве жилища мордовский народ опирался не только на материальные возможности и природные условия, но и на мудрый житейский опыт, который по традиции передавался следующим поколениям. Семейные и бытовые обряды создавали у хозяев дома благоприятный психологический настрой, уверенность в том, что жизнь и здоровье членов семьи будут защищены от действий злых сил [1].

Важное значение придавалось выбору места для нового дома, это доверяли старшим членам семьи практически у всех народов. Нельзя было селиться там, где раньше проходила дорога или тропа, потому что она отождествлялась с дорогой предков, ведущей в мир мертвых. Не строили дома и на перекрестках. По поверью, на этом месте человеку могло показаться что-то (шум, крик и др.), из-за чего у него не будет идти дело, водиться скот и в семье наступит разлад [3]. Русские тоже придерживались таких поверий. Нежелательным считалось строительство на месте, где когда-то стояли ворота, потому что они якобы разделяют мир живых и мертвых [1]. Возведение дома всегда сопровождалось совершением различных обрядов, они соблюдаются в в мордовских селах Сибири по сей день. Повсеместно у всех народов, проживающих как на территории Мордовии, так и в Сибири, под матицу клали монеты — для достатка; первой в дом пускали кошку — для долголетия.

Немаловажное значение у народов Сибири и Мордовии, независимо от национальности, имело и имеет поверье о домовом. В пос. Кузедеево, например, его «брали с собой», говоря: «Домовой, айда со мной, живи в новом доме». По рассказам жителей с. Гавриловка, если этого не сделать, домовой будет плакать. Чтобы этого не случилось, нужно сказать: «Домовой, Кудаспаз, пойдем со мной, куда я, туда и ты, меня не оставляй». В с. Николаевка, когда домового «брали с собой», открывали подполье со словами: «Старый домовой, оставайся, а молодой, пойдем со мной». Войдя в новый дом, открывали подполье и говорили: «Дома и в стайке живи тут, чтобы скотина велась, а дома будь хозяином. Будь хозяином. Заходи!». Домовому старались угодить. Для этого веник после подметания полов ставили комлем вниз, чтобы домовой любил всех членов семьи. В русском с. Селищи (Мордовия, Краснослободский район) в середину избы кладут мешок и говорят следующие слова: «Домовой, домовой пойдем жить со мной в новый дом», а в с. Русское Маскино Краснослободского района под шесток печи кладут корзину или большую чашу и сначала пускают в дом кошку, а затем забирают домового[1].

С XIX в. и до сих пор жилищем как русских, так и мордвы в Сибири и в Мордовии продолжает оставаться срубная постройка, а именно изба одно-, двух- и трехкамерного типа, претерпевшая со временем изменения в строительной технике, планировке и внутреннем убранстве. Так, до сих пор основным строительным материалом является дерево — хвойные и лиственные породы (пихта, лиственница, кедр и сосна) с диаметром ствола 20–30 см. Чаще всего используют сосну и пихту, но в некоторых селах можно встретить старые дома, построенные из лиственницы. Это дерево прочнее сосны, оно и сейчас используется для нижних венцов сруба, матицы и перерубов. Ель использовалась в основном для постройки хозяйственных помещений и очень редко — жилья. Осину старались не применять: она хорошо впитывает влагу и быстро подвергается гниению. Лес заготавливали преимущественно зимой, так как бревна зимней рубки не требуют длительной сушки или ранней весной, до начала сокодвижения. Одновременно с вывозом леса заготавливали мох.

Устройство потолка и пола в мокшанском, эрзянском и русском жилищах одинаково. В старых избах потолки стелили из круглых бревен, которые только очищали от коры, но не стесывали. Потолок поддерживался толстой поперечной балкой — матицей, которая закреплялась в верхней части двух боковых стен. В современных домах потолки делают из широких толстых строганых половых досок с пазами. Потолочный настил поддерживается одной или двумя матицами, закрепленными в верхней части боковых стен — между предпоследним и последним венцами. Боковые настилы одним концом упираются в матицы, другим — в пазы боковых стен. Боковые пазы на досках позволяют плотно подгонять их друг к другу. С давних пор для утепления поверх потолка насыпали слой земли, осенних листьев или опилок (30–40 см).

Форма крыши во многом зависела от традиций, сложившихся в селе, и опыта плотников, строивших дом. Крыши деревенских домов скатные (в два-четыре ската). Это объясняется прежде всего климатическими условиями: скатные крыши при частых дождях и снегопадах, характерных для Сибири, удобнее плоских: по скатной крыше вода стекает, а снег сползает, не продавливая ее. Чердак между крышей и потолком помогает сохранить тепло в жилых помещениях. Плоские крыши более характерны для веранды, крыльца, летней кухни и некоторых хозяйственных построек.

Таким образом, в традиционном жилище мордвы и русских, издавна проживающих на территории Республики Мордовия, взаимосвязь наблюдается в архитектуре, внутреннем обустройстве и планировке хозяйственных построек. Однако у мордвы Сибири жилище отличается в силу новой среды проживания (иные природно-климатические условия, иноэтническое окружение), проявляются лишь отдельные сохранившиеся элементы национальной культуры.

[1] Статья основана на полевом материале автора, собранном на территории Республики Мордовия (2006–2008 гг.)

Источники и литература

1. Мордва юга Сибири. Саранск: Красный Октябрь, 2007. 312 с.
2. Лузгин А. С. Жизнь промыслов: промысловая деятельность крестьян Мордовии во второй половине XIX — начале XX в. (этнокультур. аспекты). Изд. 2-е, доп. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 2007. 228 с.

Алкоголь в праздничной и повседневной культуре калмыков: традиция и современность[1]

А. Б. Лиджиев

Алкоголь занимает особое место в жизни любого народа, а его потребление связано с множеством предписаний и ограничений, формальных и неформальных традиций и обычаев. Использование медико-биологического, юридического, социологического, исторического, экономического, т. е. комплексного подхода в значительной мере позволит более глубоко взглянуть на причины потребления алкоголя. В данной работе рассматривается потребление алкоголя с этнографической и лингвокультурологической точки зрения, что позволяет ретроспективно взглянуть на проблему и оценить современные тенденции, происходящие в калмыцком обществе.

Потребление алкоголя является объективной потребностью человека, несмотря на ее отрицательные последствия как для личности, так и для общества, и, входя в общую систему человеческих потребностей, вместе с табаком и др. составляют группу мнимых, иррациональных потребностей [13]. Обычай употреблять спиртные напитки у калмыков, как, впрочем, и любого другого народа, во время праздников и любых социально значимых событий существовал с древнейших времен и сопровождал этнос как в радостных, так и в трагических случаях, однако требовал соблюдения этикета, который был строго регламентирован.

Потребление калмыками спиртных напитков в прошлом связано с различными этнокультурными особенностями. Традиционно калмыки употребляли молочную водку, которая, будучи слабоалкогольным напитком, требовала значительного количества молока для приготовления, а для опьянения ее нужно было выпить много. Поэтому употребление спиртного имело сезонный характер, больше его потребляли весной и летом, в период изобилия молока [9, с. 32], а в осенне-зимний период практически не употребляли, что было связано с дефицитом молочных продуктов, а заготовленная заранее молочная водка не могла храниться долго, что тоже ограничивало ее потребление. Исключением были обычно праздники — Зул, приходившийся на конец осени или начало зимы, и Цаган-Сар, конец зимы или начало весны по лунному календарю [3, с. 32].

Следует сказать об особом отношении калмыков к водке. Это связано в первую очередь с тем, что вся пища имела цветовую символику: белая пища — молоко и молочные продукты, сахар и т. п., желтая еда — масло и т. д., зеленая — овощи и фрукты, красная еда — мясо и пр., черная еда — чай без молока, вода и т. д. Спиртные напитки калмыки традиционно относили к белой пище как к наиболее чистой и ценной, поскольку их получали путем перегонки кислого молока. Водка как элемент белой пищи, наиболее почитаемой и священной, связана еще с дошаманскими традициями [2, с. 58–59].

Стоит отметить, что молочная водка была недоступна бедным семьям, не имеющим скота [9, с. 32]. Калмыцким ханам и нойонам вино и водку доставляли из Астрахани, чему имеется много подтверждений: например, Чакдорджап, сын хана Аюки, пишет астраханскому губернатору в октябре 1714 г.: «(Пришлите) одно ведро водки, шесть ведер вина, четыре ведра виноградного вина...» [19, с. 84]. Одним словом, потребление алкоголя не было повсеместным явлением. Питие водки и вина являлось привилегией высшего сословия. Более массовый характер потребления спиртных напитков калмыками и распространение этого обычая связаны с интеграцией калмыков в российское общество в XIX в., когда в калмыцкую степь стали проникать продукты массового потребления, что в значительной мере связано с более дешевым способом получения спирта в производственном масштабе. Доступность же алкоголя, прежде всего крепких напитков, относится к этому же периоду, когда купцы и различного рода торговцы с выгодой использовали дефицит спиртного и получали огромную прибыль при его продаже [3, с. 33]. Людьми со стороны, например большинством исследователей, оставивших после себя записи, это явление характеризовалось как крайне отрицательное, они отмечали неумеренное, как им казалось, потребление алкогольных напитков калмыками [7, с. 59; 16, с. 3]. Однако эти явления были характерны не для всего калмыцкого народа, а только для той части, которая занималась отходничеством, т. е. уходила на заработки в другие места или проживала в непосредственной близости от городов и деревень. Только у них имелась возможность беспрепятственно приобретать в любое время года алкогольные напитки [3, с. 33].

По мнению этнографов, пьянство и вообще употребление спиртного ассоциировалось с праздником, т. е. с таким событием, которое отличалось от будней. Понятие праздника тесно связано с богатым застольем, а особенно с обильным употреблением алкоголя [4, с. 144]. А состояние праздника и всеобщего изобилия является элементом продуцирующей магии, цель которой — обеспечить богатство и изо-

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ 08-04-36401 а/ю.

билие в будущем, а одновременно задобрить предков и гостей [1, с. 202].

Крепкие спиртные напитки долгое время не были известны калмыкам, хотя со временем стали появляться такие, которые были значительно крепче чем, например, продукт первой перегонки — *арька.* По крепости она была как вино, ее пили теплой сразу после приготовления. Водка второй перегонки называлась *арза*, она была несколько крепче и считалась наиболее почетным напитком. Трижды перегнанная называлась *хорза* и почти никогда не употреблялась, так как считалась ядом и применялась в медицинских целях в ограниченном количестве. Приготовление второго и третьего вида крепких спиртных напитков производилось крайне редко из-за дороговизны и длительности процесса, по этой причине чаще обходились арькой [18, с. 67–68].

Алкоголь играл важную роль в быту калмыков и являлся почетным напитком, приносился в подарок важным гостям. Без алкоголя не обходилось ни одно событие — свадьба, праздники, покупка обновки и пр.; с другой стороны, его потребление осуждалось, особенно чрезмерное либо нарушающее половозрастные ограничения или правила этикета.

Лингвокультурологический материал представлен огромным пластом специфической терминологии. Значительную долю представляет лексика, связанная с алкоголем, например, досвадебный обряд состоит из сватовства *арьк зёёлһн* или *кююкнд арьк зёёлгн* букв. ‘водку возить девушке’ или *тавн бортхо* букв. ‘пять бортхо, посуды (с арькой)’, который заключается в пяти визитах родственников жениха. Если в процессе сватовства подарки принимались, а спиртное распивалось, то считалось, что соглашение заключено [15, с. 65].

Отношение к алкоголю выражается и в ранних произведениях средневековой литературы монгольских народов. Наиболее известной является «Шастра о мудром мальчике-сироте и девяти сподвижниках Чингис-хана» [11, с. 172], где в поучительной и наставительной форме повествуется о пользе и вреде алкоголя. В этой повести мальчик-сирота в споре с соратниками Чингис-хана осмелился высказать свое мнение и в обличительной речи говорит, что плохо не питье само по себе, а злоупотребление им с вытекающими отсюда последствиями [5, с. 53–56].

Калмыцкие легенды также сохранили образ Чингис-хана, который запретил варить арьку. Однажды он решил проверить, придерживается ли народ его закона и услышал, что в одной кибитке варят арьку. Когда она была готова, хозяин, совершая обряд кропления, *цацл*, произнес: «Пусть милуют духи-хранители Чингис-богдо-хана». После этих слов он разрешил калмыкам варить арьку [17, с. 86–89].

Негативное отношение к алкоголю народ наиболее ярко выражал через пословицы и поговорки, которые в большинстве случаев осуждают чрезмерное потребление алкоголя, например, *согтугас галзу айна* ‘пьяного и бешеный боится’, *залхугин герт тююлен уга, зальгдгин герт хот уга* ‘у ленивого в доме дров нет, у пьяницы в доме еды нет’ и т. д. Тем не менее, как было сказано выше, любому социально значимому событию сопутствовало богатое застолье с употреблением алкоголя, что непременно сопровождалось *йорялем* — благопожеланием, которое было адресовано конкретному лицу или провозглашалось в честь события, строилось по законам традиционного стихосложения и создавалось экспромтом, на основе формул-клише [20, с. 43]. Наиболее значимые йоряли заучивались и передавались из поколения в поколения, а их словам придавалось огромное магическое значение, так как, произнеся йорял, люди «полагали, что все случится именно так, как ими сказано» [14, с. 24].

Употребление спиртных напитков традиционно проходило в строгой ритуальной последовательности и было наполнено глубоким символическим содержанием. Обряд кропления проводился свежеперегнанной водкой. Первой порцией кропили огонь очага, при этом произносилось соответствующее благопожелание Огненной Окон-тенгри. Второй порцией кропили отверстие верхнего круга кибитки, посвящая его небу-отцу, духам предков и местности. Третью — в сторону сосуда для хранения кумыса, что символизирует достаток и благополучие, четвертую плескали на порог двери: «Пусть будет лошадь в седле, пусть будет приход, а не расход» и т. д., пятую посвящали духу-покровителю Чингис-хана и только после этого употребляли алкоголь в порядке старшинства или подавали чашку гостю [10, с. 98]. Обряд кропления водкой направлен на то, чтобы в доме не было недостатка в молоке. Если кто-либо проливал чай или водку, а это строго порицалось, в первую очередь, чтобы отвести гнев божеств-покровителей и неба, надо было покропить пальцем пролитую жидкость, тем самым предназначив ее божествам и духам предков [2, с. 60]. Безусловно, эти ритуалы относятся к добуддийскому пласту культуры калмыков, так как в религиозных целях водку подносить нельзя, поскольку буддизм не одобряет потребление алкоголя.

Однако имеются исключения: так, например, обряд *сергим*, подношения докшитам, гневным воплощениям Бодхисаттв, или сякюсинам, гениям-хранителям местности, рода или человека рекомендуют делать водкой, поскольку этот обряд с использованием алкоголя считается более действенным, результативным. Сначала происходит призывание этих божеств, а затем водку наливают в особый сосуд, *цёгц*, небольшими порциями, тем самым ублажают их, чтобы они были более милостивыми. Жертвоприношение в виде «дееджи» родовым предкам и душам умерших делалось молочной водкой, которая считалась почетным напитком, символом благосостояния. Очевидно, с этим связано то, что человек непьющий вызывал крайне негативную реакцию у калмыков, о нем говорили: «Разве это человек — разве он мужчина, ели не может посидеть, выпить одну чашку напитка», или «Непьющий человек не имеет друзей, и он хуже любой женщины». Напротив, о человеке пьющем и угощающем других говорили, что он хороший, общительный, не скупой [8, с. 30].

У калмыков алкоголь играл существенную роль в половозрастной и социальной стратификации: так, молодежь не имела права пить спиртные напитки. Впервые человек мог взять в руки чашу с арькой только после появления внуков (приблизительно в 40–45 лет). Во многих семьях дети до достижения социальной зрелости, т. е. до женитьбы и появления собственных детей, не пьют в присутствии родителей. Эта традиция сохранилась до сегодняшнего дня. На праздниках старики сидят на почетных местах и первыми получают пищу и напитки. Молодые прислуживают за столом и подливают водку старшим, при этом сами не пьют. Младшее поколение не имело права пить за столом со старшими, им сервировали отдельный стол, как это делается до сих пор на свадьбах. Неписаные правила запрещали употреблять спиртное девушкам, молодым снохам, особенно в присутствии родственников мужа. Это право предоставлялось женщинам зрелого возраста [8, с. 32], тогда как женщинам, девушкам и детям на праздник давали различного рода сладости, пряники, конфеты, орехи и т. п. [18, с. 39].

Обычай гостеприимства неукоснительно соблюдался в любой калмыцкой семье, гостя всегда угощали спиртными напитками. Существовал особый этикет, согласно которому водку ни в коем случае нельзя было наливать через руку, то есть от себя, а подавать следовало стоя, держа чашу в правой руке, которая поддерживалась левой, при этом подающий должен был слегка склонить голову. Первый, кто получал чашу с арькой, должен был покропить безгрешным пальцем правой руки в сторону бурханов или увлажнить водкой лоб ребенка. Этикет требовал, чтобы хозяин, напоив гостя, оставался трезвым, а гость устоял на ногах. Поэтому перед употреблением спиртного всегда подавалась высококалорийная пища [8, с. 33].

Если к началу XX в. быт калмыков претерпел незначительные изменения, то после Октябрьской революции, в советское время традиционная культура стала стремительно разрушаться, поскольку государство активно боролось с пережитками прошлого, прежде всего уничтожались обряды и традиции, несущие религиозную символику. На советский же период приходится ситуация, когда употребление алкоголя стало возрастать. В короткие сроки пьянство превратилось в острую и трудноразрешимую проблему, алкоголизм достиг невиданных масштабов, а потребление спиртного к началу 1980-х гг. более чем вдвое превысило предреволюционный уровень [12, с. 11].

Казалось бы, обыденное, бытовое пьянство — явление социальное, носит массовый характер и имеет общероссийские черты, однако в нем можно выделить локальные особенности. Несмотря на влияние атеизма, у калмыков сохранилась значительная часть традиционного ритуала. В современной свадьбе, например, многое сохранилось в упрощенном, утрированном виде. Появилось много новаций, но застольная сторона сохранила многие элементы в прежнем виде. Современные формы ритуальной трапезы сопровождают все основные календарные и семейные обряды. Потребление алкоголя, ритуал которого уходит корнями в далекое архаичное прошлое, не исчезло полностью. В свою очередь, упрощение ритуальной стороны, вероятно, связано с тем, что современная водка считается нечистым продуктом, поэтому обряды совершаются в усеченной форме, т. е. «дееджи» делается только основным божествам, тогда как молочная водка являлась сакральным продуктом и обряд «дееджи» совершался в полной форме как внутри дома, так и на улице, поскольку считалось, что духами-божествами населена вся окружающая природа. Семантика многих ритуальных элементов остается непонятной в современной этнической среде, однако ритуальные действа, при всей их избыточности и ненужности в быту, сохраняются, тем самым указывая на этническое самосознание, которое способствует закреплению в бытовой сфере менее детализированных, но вполне этнически окрашенных форм ритуального поведения [6, с. 27–28].

Современное потребление спиртных напитков, если не является праздничным, часто носит развлекательный характер, поэтому особый интерес представляет обыденное, бытовое употребление алкоголя, целью которого является достижение состояния опьянения. Стоит заметить, что бытовое потребление алкоголя также во многом сохраняет магический смысл. В процессе потребления спиртных напитков сохраняются все основные требования ритуала, который соблюдается в любом случае, даже если не приурочен ни к какому событию. Сначала делается жертвоприношение «дееджи» огню, часто на газовую конфорку или в печку, следующей дозой алкоголя кропят правый угол потолка. Этот обычай, бытующий повсеместно, восходит к той части древнего ритуала, когда порцией водки кропили отверстие верхнего круга кибитки. Со сменой образа жизни и с переселением в дома обряд обрел современную форму. Когда же распитие происходит не в помещении, «дееджи» плещут на землю, «духам земли», а при наличии водоемов — и в воду. Важно, что из початой бутылки и из бутылок, выпиваемых позже, — второй, третьей и т. д., — «дееджи» не делается, поскольку это уже не есть «первинка», «лучшая часть».

Разливает обычно самый младший по возрасту, при других условиях — самый опытный, при этом нельзя разливать водку, направляя горлышко к двери: это ведет к убыли, это делают обязательно донышком к двери. Также нельзя, как уже было сказано, разливать через руку; подобные оплошности строго порицаются. Первым произносит тост самый старший по возрасту, в противном случае — самый авторитетный, могут быть различные вариации, например, начинает старший по возрасту и потом более младшие, или начинает старший по возрасту, а от него по кругу, по часовой стрелке (*зёв эргяд* ‘по ходу солнца, по часовой стрелке’, досл. ‘по правильной стороне движения’). Произнеся тост, калмыки пьют не чокаясь, так как сейчас бытует мнение, что калмыки раньше не чокались, считая этот обычай

заимствованным. Тем не менее этот обычай существует, однако в несколько видоизмененной форме. Произнеся тост, калмыки прикасаются тыльной стороной руки или пальцев, которой держат стакан или рюмку, друг к другу, имитируя чоканье. Если для употребления алкоголя есть повод, например день рождения, отмечаемый с коллегами по работе, или встреча друзей, часто можно наблюдать, что первые три тоста произносятся в честь данного события, а остальные — на произвольную тему.

Интересно отметить, что в процессе бытового потреблении алкоголя вновь пришедший включается в процесс, этот обычай уходит корнями в традиции гостеприимства, т. е. не существует такого понятия, как «званый» и «незваный». Важно заметить: если в компании присутствует непьющий, соблюдающий *цер*, запрет на что-либо, то он макает в алкоголь безымянный, безгрешный палец и дотрагивается им до лацкана пиджака или воротника, который считается символом жизненной силы человека, т. е. пропитался алкоголем. Но пригублять, *амсх*, нельзя: если поднес к губам, то пить надо. Однако непьющий по другим причинам может пригублять, например, это может делать мужчина, у которого уже есть первенец, в присутствии старших, но пить в их присутствии запрещено. Непьющему, например водителю, также не возбраняется ставить и наполнять стакан, он может чокаться со всеми и пригублять, но не пить, а когда разливают следующую порцию алкоголя, в его стакан обязательно капают немного водки, т. е. «обновляют»; он, таким образом, не пренебрегает компанией и со всеми участвует в процессе потребления алкоголя.

Поскольку калмыки сейчас не изготовляют традиционную молочную водку, ее место занял современный алкоголь. Стоит заметить, что замещение произошло не в полной мере, т. е. основные ритуальные действия совершаются, но не в полном объеме, не исключено, что это имитация. Полностью новыми для калмыков явились такие напитки, как коньяк, вино и пиво. Если в случае потребления коньяка ритуал соблюдается, как в случае с водкой, очевидно, потому что он является более крепким и дорогим напитком. Интересно отметить, что к вину такой ритуал неприменим, т. е. кропление вином не делается. Вместе с тем и коньяк, и вино были удачно инкорпорированы, например, в свадебный обряд и в небольшом количестве входят в состав выкупа за невесту. Пивом и появившимися в последнее время слабоалкогольными напитками (коктейли, тоники и пр.) ни в коем случае не делается ни дееджи, ни любое другое действие, связанное с ритуалом. Являясь слабыми алкогольными напитками, они потребляются без значимых поводов, часто в одиночку, хотя если потребление происходит в компании, то могут сохраняться некоторые элементы ритуала: чоканье, тосты и очередность произнесения тостов. Это явление требует отдельного изучения и освещения.

Таким образом, как праздничное, так и будничное потребление алкоголя и сегодня остается достаточно строго ритуализованным действием, в котором существует система правил и запретов, а процесс потребления всегда сопровождается обрядом кропления, соблюдением иерархии. Несмотря на то, что в советское время произошла утеря традиционной культуры и в прошлое ушли многие важные ее элементы, часть их сохранилась, пережив ассимилирующее влияние буддизма и советского атеизма.

Источники и литература

1. Алексеевский М. Д. Ритуальное употребление алкогольных напитков у северорусских крестьян в XIX — XX вв. // Северный текст в русской культуре. Архангельск, 2003. С. 201–203.
2. Бакаева Э. П., Гучинова Э.-Б. М. Алкоголь в обрядовых действиях у калмыков // Проблемы изучения традиций в культуре народов мира. Вып. 1. М., 1990. С. 57–67.
3. Батыров В. В. Отношение к алкоголю и азартным играм у калмыков в XIX — начале XX вв. // Молодежь в науке: проблемы, поиски, перспективы : Сб. науч. ст. Вып. II. Элиста, 2005. С. 30–36.
4. Бернштам Т. А. Будни и праздники: поведение взрослых в русской крестьянской среде // Этнические стереотипы поведения. М., 1985.
5. Герасимович Л. К. Монгольская литература XIII — начала XX вв. Элиста, 2006.
6. Гучинова Э.-Б. М. Калмыцкая свадьба в общественном мнении // Тр. VI науч.-практ. республиканской конф. молодых ученых и специалистов. Элиста, 1990.
7. Дуброва Я. П. Быт калмыков Ставропольской губернии. Элиста, 1998.
8. Душан У. Вредные обычаи и суеверия у калмыков. Астрахань, 1928.
9. Житецкий И. А. Очерки быта Астраханских калмыков. Этнографические наблюдения 1884–1886 гг. М., 1893.
10. Хальмг фольклор. Элиста, 1941.
11. Козин С. А. Фрагмент из цикла эпических сказаний о Чингисе // Учен. зап. ЛГУ. 1938. № 20.
12. Левин Б. М. Радости и горести пития сквозь призму политики. М., 2006.
13. Левин Б. М., Левин М. Б. Мнимые потребности. М., 1986.
14. Михайлов Г. И. Проблемы фольклора монгольских народов. Элиста, 1971.
15. Очирова Н. Ч. Лексика свадебного обряда (на материале произведений К. Эрендженова) // Молодежь и наука: третье тысячелетие. Материалы II респ. науч.-практ. конф. Элиста, ноябрь. 2005 г. Элиста. 2006. С. 63–68.
16. Прозрителев Г. Н. Военное прошлое наших калмыков. Ставрополь, 1912.
17. Семь звезд: калмыцкие легенды и предания. Элиста, 2004.
18. Смирнов П. Путевые заметки по Калмыцким степям Астраханской губернии. Элиста, 1999.
19. Сусеева Д. А. Письма хана Аюки и его современников (1714–1724): опыт лингвосоциологического исследования. Элиста, 2003.
20. Хабунова Е. Э. Калмыцкая свадебная обрядовая поэзия. Элиста, 1998.

Ореховый промысел в Горном Алтае

В. М. Мендешева

Ореховый промысел имеет важное значение в экономике жителей Республики Алтай. Этим промыслом коренное население Горного Алтая занимается с глубокой древности. Здесь ежегодно собирали до 400 тысяч пудов (6 400 т) кедровых орехов, значительная часть которых при участии скупщиков вывозилась.

Тема орехового промысла в Горном Алтае исследована мало. Имеются лишь отдельные публикации по данной тематике. Процесс сбора орехов в трудах дореволюционных исследователей подробно не описан, хотя многие указывают, что большинство населения занималось этим промыслом. Для написания этой статьи большое значение имела работа Е. Г. Парамонова «Леса республики Алтай», из которой можно почерпнуть и этнографический материал. В настоящей работе наряду с литературными данными используются материалы собственных наблюдений за сбором орехов в Усть-Канском районе.

Кедровый орех — высококалорийный продукт, в его ядре содержится 64% хорошо усвояемого организмом человека жира, 20% азотистых соединений, 15% углеводов. До 20-х гг. XX в. основными районами заготовки ореха были высокопродуктивные кедровники Бийской черни. Отсюда в 1910 г. было вывезено 350 тыс. пудов (5600 т) ореха. В годы Первой мировой войны заготовки орехов здесь резко сократились. Сказались ухудшение экологии вследствие потребительского отношения к кедровникам, пожары, уничтожившие обширные кедровники в районе сел Паспаул, Ынырга. Результатом стало смещение центра орехосбора в высокогорные районы Горного Алтая, а в высокогорье урожаи ореха были ниже, чем в среднегорье. За все последующие годы восстановить промысел в рамках начала XX в. не удалось.

Официальным сроком начала сбора орехов было 15 августа. Сбор продолжался примерно 1,5–2 месяца. Урожай был раз в 4–5 лет. Заготовка ореха проводилась различными способами: работа прогоном, работа «барсом» и сбор опавшего ореха. В конце августа зрелая шишка покрывается живицей, которая в сырую погоду разлагается, и под действием ветра и раскачивания сучьев шишки отваливаются. Заготовители просто собирали их с земли. Недозревшие плоды обивали шестами (прогонами). Прогон вырубали преимущественно из рябины длиной 5–6 аршин (3,5–4,2 м), привязывали к нему кольцо из веревки, которое надевали на руку. Кто-нибудь из орехосборщиков лез на самую вершину дерева и, взяв в руки прогон, начинал сбивать им шишки с боковых ветвей, постепенно спускаясь все ниже по стволу. При этом способе страдала озимь — завязь будущего года. С 1910 г. применение прогона было запрещено.

Часто шишки били «с прислона» большим деревянным молотом с длинной рукояткой — «барсом» (токпок) [1, с. 132]. С 1910 г. применялся также усовершенствованный «барс» — «кобылка», когда бревно прикрепляли к козлам так, чтобы раскачивать его и наносить более сильные удары по стволу дерева. При бое недозревших, крепко державшихся шишек наносили большее количество ударов, что приводило к расшатыванию корневой системы кедра, после чего его вершины нередко засыхали. Кроме «барса», применялись и небольшие колотушки, которыми ударяли по сучкам. Совсем хищническим способом была рубка дерева. На заседаниях Енисейского комитета особого совещания о нуждах сельскохозяйственной промышленности выступавшие обращали внимание на то, что «часто орехи добываются не обстукиванием, а ломкой дерева» [1, с. 133].

При заготовке ореха использовался исключительно ручной труд с применением самых примитивных орудий: для снятия шишек — колот, прогон, палка, для их обработки и сушки ореха — терки, вальки, деревянные лопаты, берестяные сита. Опавшие шишки собирали в мешки и складывали на ровных, хорошо освещенных участках леса, затем перетирали на самодельных терках и отвеивали орех. Орех в мешках промысловики на себе либо вьюком на лошади доставляли в стан. Для временного хранения ореха в лесу строили небольшие амбары [3, с. 107].

Распространенной формой эксплуатации кедровников был захват. Основной формой организации работ на заготовке орехов была артель, численность которой определялась урожайностью кедровников, их удаленностью от селений. Организовывались артели «шишкарей» перед самым началом орехосбора. В чулымской тайге, где кедрового леса было много, он дробился на «делянки» по числу окладных душ, и каждый собирал кедровые шишки только на своей делянке. В некоторых местах существовали заповедные кедровники, которые передавались от отца к сыну и тщательно оберегались.

Коренное население Горного Алтая ореховым промыслом занималось семьями. По сообщению Н. Богатырева (1908), в период сбора все население аилов было в кедровниках. С первым таянием снега аилы уже пустовали: все население было на промысле зимней шишки, оставшейся в изобилии под снегом от прошлогоднего урожая [3, с. 107]. По отчету начальника Алтайского округа В. П. Михайлова, в 1897 г. кедровым промыслом на Алтае занималось 84% всех хозяйств. Приезжая в кедровник, заготовители ореха ставили временные жилища, в основном шалаши. Алтайцы использовали наиболее простые способы заготовки ореха и изготовляемые на месте деревянные орудия. В основном собирали опавшие либо сбитые шишки. Чтобы потрясти кедр, лез мужчина, так как это дерево священно для алтайцев, женщинам забираться на него запрещалось. Женщины и дети обычно собирали упавшие шишки в мешки.

Алтайцы различали три степени зрелости шишек: *ак сай* (белый орех), *сары сай* (желтый орех), *кер сай* (коричневый орех). Орех считался зрелым и пригодным для сбора только на стадии *кер сай*. Спелые шишки легко распадаются на чешуйки, орех и стержень, поэтому их можно сразу обрабатывать. Чтобы

извлечь семена из кедровых шишек, их надо обмолачивать или растирать. Для обмолачивания делали настил из жердочек толщиной 5–7 см, на который насыпали примерно ¾ мешка шишек, которые затем разбивали палками. Тонкие жердочки настила несколько ослабляли удары и предохраняли скорлупу от растрескивания. Чешуйки разбитых шишек и орехи проваливались под настил, и к концу обмолота наверху оставались только стерженьки. Их сбрасывали и насыпали новую порцию шишек. Для растирания шишек служила специальная терка. Делали ее из березы или лиственницы. Она состояла из двух частей: толстой плахи с вырубленными на ней «зубьями» и валька. Шишку клали на зубцы плахи, затем слегка ударяли по ней вальком и растирали; раздробленная шишка падала прямо на землю или в ящик под теркой. Л. П. Потапов описал другой вид терки — баспак, представлявший собой две короткие деревянные доски, покрытые зазубринами [5, с. 90]. Затем орехи дважды просеивали через берестяное решето и для окончательной очистки провеивали [4, с. 42]. Чтобы при долгом хранении орех не испортился, его сначала просушивали на солнце, затем ссыпали в мешки и везли домой либо на продажу.

Средняя добыча одной семьи составляла 20–30 пудов ореха (320–480 кг). С каждого дерева снимали в среднем до 3 пудов (48 кг) шишек, а чистых орехов — около 30 фунтов (15 кг) [1, с. 132]. Для местного населения заготовка орехов была прибыльным делом. Ореховый промысел давал не только ценную пищу, но и возможность в годы падежа скота уплатить ясак орехом. Сбывали орех обычно недалеко от мест его заготовки. Скупщики строили амбары для хранения вблизи кедровников. По свидетельству наблюдателей, сборщик ореха «окружался замкнутой и тесной сферой забот о нем скупщика». Поздней зимой или весной, когда основная масса алтайцев испытывала нужду в продуктах, скупщики на очень выгодных для себя условиях под обязательство уплаты орехом будущего урожая давали в долг ячмень, чай, свинец, порох, ткани и пр. Сбор долгов производился непосредственно в районе заготовок ореха. Здесь же по спекулятивным ценам в обмен на орех заготовители могли приобрести у скупщиков продукты, табак, спиртные напитки, готовую обувь [2, с. 13]. Непогашеннй долг на следующий год повышался.

По словам Н. М. Ядринцева, торговля и спекуляция с алтайцами считалась «самым соблазнительным занятием» [7, с. 99]. Основная масса заготовителей ореха находилась в зависимости от немногих разбогатевших на спекуляции торговцев. Из их среды выделялся зайсан Комляжской волости М. В. Торбоков, скупавший пятую часть орехов, добываемых в черневой тайге. Ему принадлежало более 50 складов и амбаров, разбросанных по бассейнам рек Кара-Кокши, Сары-Кокши, Кузи. Он имел торговые склады и магазины в Улале, Карасуке, Салганде. Жители с. Майма И. М. Сафронов и П. А. Сафронов скупали по 2–2,5 тысяч пудов (32–40 т) ореха. Не отставали от них торговцы Тринихин, Козлов, Чендеков, Параев, Сабиноков, Шебалин. В западной части Алтая по бассейнам рек Кокса и Чарыш выделялись торговцы Шестаковы, Мокин, Рожинов [2, с. 13].

Сама технология сбора ореха за последние два века не изменилась. В наши дни для заготовки ореха объединяются несколько семей, обычно родственников. На грузовой машине едут в тайгу осенью, когда шишки уже сами опали. В намеченном районе ставят палаточный лагерь, и вся семейная бригада начинает сбор шишек. Сначала их собирают в кузов машины и сваливают в кучу недалеко от лагеря на удобных, освещенных солнцем участках, затем приступают к обработке. Сейчас технологию перетирания и отвеивания ореха усовершенствовали, стали применять современные машины. Так, обработку шишек значительно ускорила механическая терка — деревянный барабан с рифленой поверхностью, который вращается около таких же рифленых плах. Для просеивания ореха сейчас используют самодельные решето, чаще всего это таз с проделанными в дне дырками диаметром не менее 12 мм либо прямоугольная металлическая сетка с мелкими отверстиями и загнутыми краями. После просеивания орех отвеивают с помощью лопат и ссыпают в мешки.

Часть ореха заготовители продают там же, в тайге, скупщикам в обмен на продукты либо спиртное, часть стараются сбыть в районных центрах, так как закупочные цены здесь выше. В 2006 г. заготовители сдавали скупщикам кедровый орех по цене от 45 до 80 рублей за 1 кг. В особо урожайный год семейной бригаде удается сдать ореха на сумму, достаточную для покупки подержанного автомобиля отечественного производства. В зависимости от урожая, опыта сборщиков, их количества и технической оснащенности группе из 3–5 взрослых человек удается заработать от 15 до 100 тыс. руб. за сезон. В последние годы большинство алтайцев именно за счет этих денег приобретают товары длительного пользования, школьные принадлежности для детей, оплачивают обучение в высших и средних учебных заведениях и проживание детей-студентов в городах [6, с. 396]. Кедровый орех и кедровое масло Республика Алтай экспортирует в основном в Германию.

Таким образом, кедровый промысел и в настоящее время не утратил своего значения для жителей Горного Алтая.

Источники и литература

1. Бочанова Г. А. Промысловое освоение Сибири в конце XIX — начале XX вв. // Земледельческое освоение Сибири в конце XVII — начале XX в. Трудовые традиции крестьян / ред. Л. М. Горюшкин. Новосибирск: Наука, 1985. С. 129–149.
2. Демидов В. А. Переход алтайцев на оседлость. Барнаул, 1968. 102 с.
3. Парамонов Е. Г. Леса Республики Алтай. Барнаул, 1998. 217 с.
4. Петров М. Ф. Кедр сибирский. Новосибирск, 1951. 64 с.
5. Потапов Л. П. Очерки по истории Шории. М.; Л., 1936. 260 с.
6. Тюркские народы Сибири / Отв. ред. Д. А. Функ, Н. А. Томилов. М. : Наука, 2006. 678 с. (Народы и культуры).
7. Ядринцев М. Н. Сибирские инородцы. Их быт и современное положение. СПб., 1891. 309 с.

Серьги тюркских народов Сибири. Опыт классификации

М. В. Москвина

Украшения, как и другие элементы культуры, являются концентрированным отражением сложной этнической истории народов, создавших их. В данной работе анализируются серьги тюркских народов Сибири. В своей первооснове все современные тюрки восходят к древнетюркской общности, сложившейся в середине VI в. н. э. Несмотря на множество локальных вариаций, ювелирная традиция этих родственных народов имеет общую основу. В комплексе украшений выделяются серьги. Следует заметить, что само слово «серьга» имеет тюркское происхождение. Его появление в русском языке связано с распространением на Руси восточных украшений. В современных тюркских языках это слово имеет общие корни: *сырга* (алтайск., среднеазиат.), *исирга* (узбекск.), *ызырга* (хакаск., шорск.), *ытарга* (якутск.).

В древнетюркскую эпоху серьги существенно дополняли костюм и внешний облик мужчин и женщин. По-видимому, четко установленных правил ношения серег мужчинами и женщинами не существовало. Обращает внимание тот факт, что в женских захоронениях чаще, чем в мужских, присутствуют две серьги. Кроме того, иногда в одной паре серег представлены различные по оформлению экземпляры: как правило, один — нарядный с подвеской, второй — без подвески.

Археологи делят серьги по типам по наличию или отсутствию подвески, а по характерному оформлению подвески — на варианты.

Тип 1. *Вариант а.* Представляет собой серьгу с полой подвеской-раструбом, в которой с помощью стерженька крепится позолоченная имитация жемчужины. Серьги такого типа исследователи датировали VII–VIII вв. (Ак-Кобы III).

Тип 1. *Вариант б.* Серьга с длинной подвеской-стерженьком, в центре которой укреплена геометрическая «бусина» из золота или кости. На конце подвески — крупная жемчужина или ее имитация. В верхней части серьги имеют шпенек с жемчужиной (Юстыд XIV). К этому же типу относятся серьги с подвесками, украшенными сферическими серебряными шариками и колечками из зерни (Балык-Соок I). Изделия такого типа традиционно датируют VIII– IX вв. Подобные серьги называют «салтыковскими», а различные их варианты были распространены в VII–IX вв. в степной зоне Евразии. Происхождение этих серег связывают с Южной Сибирью и Средней Азией, а их широкое распространение — с созданием древними тюрками Первого Тюркского каганата.

Тип 2. Серьги без подвески. Все они имеют шпенек сверху, а также «ребрышко» либо вырез в нижней части. Скорее всего, они были выделены в отдельный тип условно, так как первоначально представляли собой серьги с подвесками, впоследствии утерянными. Тип может быть отнесен к VIII–IX вв. (Юстыд I, XII; Джолин I) [4, с. 59–61].

Тип 3. Лировидные серьги появляются в Сибири в конце таштыкской эпохи (IV–VI вв. н. э.). Серьги этого типа состоят из дужки лировидной формы с отверстием, шпеньком, замыкающим серьгу и подвески, которая, как правило, имеет форму шарика.

Рядом исследователей были высказаны интересные выводы о связях искусства древнего населения Южной Сибири с современным искусством тюркских народов — искусства енисейских кыргызов с современным хакасским (С. В. Киселев); древнего кыргызского и курыканского искусства — с якутским (А. П. Окладников) [3, с. 4]. Это же положение можно отнести и к ювелирной традиции.

Самыми вариативными были серьги якутов. Анализ источников позволил выделить семь типов (с вариантами), которые различаются разнообразием форм, техническими приемами изготовления и художественного оформления. Подавляющее большинство якутских серег имеет подвески. Иногда все эти серьги просто называют *тюгэктэх ытарга*, т. е. «серьги с подвесками».

Тип 1. *Вариант а.* Бусинные серьги представляли собой медную или серебряную проволоку, согнутую в кольцо (или в форме знака вопроса) диаметром 3–4,5 см, с отходящим вниз стержнем с нанизанными на него бусинами различных размеров и форм. Бусины встречаются черного и белого цветов, в большинстве случаев круглые, но бывают и плоские. Цвета бусин всегда чередовались. Количество колебалось: чаще 7 и 9, реже 3 и 5. Общая длина изделия 6–11 см [1, с. 45–46]. В данное время этот тип не используется, но он встречается в раскопках.

Тип 1. *Вариант б.* Бусинные серьги с металлическими подвесками на конце стержня. Подвеска в виде штампованных пластинок или литых серебряных бляшек [2, с. 117].

Тип 2. Серьги *иэмэх*. Представляют собой разъемное литое кольцо овальной формы с шарниром и накладной застежкой. Передняя часть имеет фигурное уплощение в виде лепестка, которое обычно орнаментировалось несложным резным узором. Серьги носили как с подвесками, так и без них («колечки») [1, с. 48].

Тип 3. Серьги *иэмех* с бляшками-подвесками. Литая бляшка-подвеска имеет лировидную форму и дополняется мелкими привесками различных форм, иногда в 2 яруса. Форма бляшки варьируется, но в основе сохраняет силуэт лиры. По данным М. М. Носова, происхождение этих серег связанно с русскими серьгами «голубцами», появившимися у якутов в конце XVIII в., но претерпевшими изменения — форма двух птиц-голубей превратилась в лировидный орнамент, а подвески из бусин и камней были заменены металлическими [5].

Тип 4. Условное название *харыйа* (ель). Основание из пластинки в виде замкнутого кольца, передняя часть округлой, иногда конусообразной формы. Конец основания загнут в виде крючка, на который надета крупная фигурная пластинка, а от нее спускается система маленьких штампованных привесок

различных форм («сердечки», розетки, лепесточки и т. п.) количеством 25–30 штук. Серьги удлиненной формы, от 6–8 до 10 см длиной. Вполне возможно, что происхождение данного типа связано с древними проволочными, где стержень был заменен на колечко и системой привесок.

Тип 5. *Хангха ытарга.* По особенностям конструкции близок к типу 4. Состоит из 4–5 крупных орнаментированных пластинок трапециевидной формы.

Тип 6. *Сиэл ытарга* («серьги-грива»). Здесь отсутствует центральная крупная бляшка, и украшение состоит из мелких кованых привесок по типу «бахромы». В длину достигают 12–13 см.

Тип 7. Литые серьги в фирме полумесяца-лунницы. Они не столь популярны, но встречались довольно часто, особенно во второй половине XIX в. Видимо, они распространились с пришлым населением, т. к. были популярны у народов Поволжья, например, казанских татар [6, с. 38–39].

Серьги и подвески шорцев были также разнообразны и подразделялись на 5 типов.

Тип 1. *Вариант а.* Серьги *ызырга* из медной проволоки, которую сгибали в спираль из 5–6 витков со свободным концом, загнутым крючком, который вдевали в ухо. Иногда на проволоку надевали 1–2 бусины, сушеные ягоды, а иногда — низку из 20–30 мелких бусин, объединенных в кольцо.

Тип 1. *Вариант б.* Проволоку сгибали так, что на обоих концах образовывались крючки: один — для вдевания в мочку уха, на другой нанизывали бусины, сушеные ягоды или шарообразные пуговицы.

Тип 2. Серьги из медной проволоки, на которую нанизаны разноцветные бусины — граненые и круглые. Один конец загнут петлей для подвешивания, противоположный закручен для фиксации бусин.

Тип 3. Серьги из согнутой кольцом медной или серебряной проволоки с подвесками из нитей бисера, раковин каури и монет из серебра. Часто вместе с бусинами использовался кусочек меха (у таежных шорцев).

Тип 4. Пластинчатые серьги. В основе имеют тонкую пластину из олова, орнаментированную сходящимися овальными линиями, растительным орнаментом или инкрустацией небольшим камнем. Снизу по волнистому краю пластины привешиваются подвески из стекляруса и с мелкими ромбовидными пластинками из металла. Для вдевания в мочку уха используется проволока в виде полукольца, присоединенная к петельке на вершине пластины.

Тип 5. Состоит из крупного стекла круглой формы в оправе из жести. Поверх оправы проходит тонкая медная проволока, обрамленная разреженными витками такой же проволоки и небольшим крючком для присоединения к детали, служащей для подвешивания к мочке уха.

Кроме сережек, у шорцев бытовали ушные подвески из железного проволочного кольца с нитями бисера разных цветов или шнурков, сплетенных из шерстяных нитей с кисточками, пуговицами и бусинами на концах [8].

Для разных групп алтайцев были характерны различные формы серег и подвесок, основными среди которых являются 2 типа под общим названием *сырга.*

Тип 1. Из большого проволочного кольца с привеской, которая включала в себя витую проволоку с нанизанной на нее бусиной.

Тип 2. Серьги с дисковидными фигурными подвесками-пластинами с цветными вставками (бусинами).

По праздникам к серьгам первого типа дополнительно привязывали раковины каури или пучки белого гусиного пуха (у кумандинцев). Подобные серьги с подвесками и цепочками из бусин бытовали у телеутов до конца XIX — начала XX в. У алтай-кижи были серьги с кольцевыми подвесками, шаровидными или каплевидными бусинами, дисковидными фигурными подвесками с цветными вставками или подвесками в виде 4 низок из нескольких бусин [7, с. 354]. У теленгиток бытовали серьги с кольцевыми, дисковидными и треугольными подвесками с тремя низками бусин, иногда увенчанных ромбической пластинкой, т. е второго типа.

Для хакасов характерен один тип серег — височных подвесок. Хакаски украшали себя коралловыми сережками *хос ызырга.* Они изготовлялись из медной проволоки, изогнутой вверху в виде кольца. На нижнюю часть нанизывались коралловые бусины суру, между которыми вставлялись маленькие бусинки. Иногда ближе к кольцу крепился кусочек меха или лебединого пуха. Обычно общее число бусин равнялось 7. На концы подвешивались серебряные 50-копеечные монеты с шелковыми кисточками или кисточками из низок бисера. В некоторых случаях концы серег объединялись ниткой бус или цепочкой, спускавшейся на грудь. Если серьги были очень тяжелые, то их дополнительно прикрепляли к волосам косичками или головному убору [7, с. 568].

Итак, у всех перечисленных типов серег тюркских народов Сибири (алтайцев, якутов, хакасов и шорцев) заметны общие конструктивные черты. Основу серег составляет кольца и подвески, хотя и разные по своим модификациям. Этот факт дает возможность говорить о едином прототипе данного украшения, восходящего к временам древнетюркской этнокультурной общности.

Удалось установить, что распространение некоторых типов серег выходит за пределы территории Сибири и отражает наличие культурных связей сибирских народов не только с соседними этносами, но иногда и с весьма отдаленными территориями, заселенными как родственным тюркским, так и иноэтничным населением.

Источники и литература

1. Зыков Ф. М. Ювелирные изделия якутов. Якутск, 1976. С. 45–46.
2. История Якутской АССР. Т. 2. 1957. С. 117.
3. Кочешков Н. В. Монголы и народы Средней Азии и Сибири: проблемы историко-культурных связей (на примере декоративно-прикладного искусства XIX — начала XX вв.). Новосибирск, 1987. С. 4.

4. Кубарев Г. В. Культура древних тюрок Алтая. Новосибирск, 2005.
5. Носов М. М. Одежда и ее украшения у якутов XVII — XVIII веков // Сб. ст. Якут. республик. краевед. музея им. Е. Ярославского. Вып. 2. Якутск, 1957.
6. Саввинов А. И. Традиционные металлические украшения якутов XIX — начала XX вв. Новосибирск, 2001. С. 38–39.
7. Тюркские народы Сибири. М, 2006. С. 354.
8. Шорцы. Каталог этнографических коллекций музеев России. Часть 4. Одежда и украшения. Кемерово, 1998.

Кумандинский этнос сегодня

И. И. Назаров

1990-е — начало 2000-х гг. явились для малых народов Сибири переломными, приведшими к экономическому кризису и серьезным изменениям в социальной сфере. По оценке некоторых исследователей, к положению коренных этносов севера Сибири в начале 1990-х гг. применим термин «этническая катастрофа» [1, с.7].

Однако последние 15 лет наряду с социально-демографическими проблемами обозначили такие тенденции развития сибирских этносов, как бурный рост национального (этнического) самосознания, конструирование этнической истории, возрождение традиционных религиозных культов и практик, активизацию деятельности общественных организаций. Реалии постсоветских условий вынудили многие этносы адаптироваться к сложной экономической ситуации, искать новые пути развития, что, конечно же, не могло не сказаться на общем облике их культуры. В последние годы мы наблюдаем стремительные изменения в жизни малочисленных этносов Сибири. Эти изменения должны становиться объектами специальных исследований.

В настоящей работе речь пойдет прежде всего о кумандинцах — малочисленном народе, отнесенном к числу коренных малочисленных этносов Севера, Сибири и Дальнего Востока. Мы рассмотрим особенности их современного положения с точки зрения популяции, владения родным языком, занятия традиционными видами хозяйственной деятельности, сохранности традиционных элементов культуры.

Важным источником для оценки современного положения кумандинцев являются материалы переписи 2002 г. [2], отразившие различные аспекты структуры этноса, занятости населения, владения родным языком и т. д. Особенностью этой переписи стало также то обстоятельство, что после 76-летнего перерыва кумандинцы были включены в перечень учитываемых национальностей. Последний раз как самостоятельный народ они учитывались переписью 1926 г. Не имея возможности произвести точный учет кумандинцев со второй трети XX в. до начала XXI в., исследователи высказывали самые различные оценки их численности. По данным Бийского уездного исполкома, в 1921 г. насчитывалось 4 534 кумандинца обоего пола [ЦХАФ АК. Ф. 768, оп. 2, д. 5, л. 3]. Переписью населения 1926 г. было учтено 6 334 кумандинца (3 228 мужчин и 3 106 женщин). Из них на территории Алтайского края — 4 948 человек, а в Горном Алтае — 1 384 человека [3]. В последующие годы, как отмечалось выше, кумандинцы в переписях населения как отдельный народ не учитывались. На начало 1990-х гг. имелись только приблизительные представления о численности этого народа. Например, в публикации исследователя А. А. Ткаченко, вышедшей в 1996 г., численность кумандинцев была определена в 681 человека [4].

В условиях отсутствия точных цифр реальную помощь в нашей полевой работе в сельской местности оказывали похозяйственные книги. В течение 1997–2002 гг. нами были проанализированы практически все похозяйственные книги, хранящиеся в сельских администрациях Красногорского и Солтонского районов Алтайского края. Списки кумандинцев, составленные нами на основе этих книг, сверялись с реальной ситуацией в каждом селе, что позволило определеить численность кумандинцев на конец лета 2001 г. в Красногорском районе — 317 чел. Эти результаты вполне сопоставимы с итогами переписи 2002 г., опубликованными на сайте Алтайского краевого статистического управления: в Красногорском районе в тот год проживали 348 кумандинцев [5].

Перепись 2002 г. показала реальную численность данного этноса: всего в стране проживало 3 114 кумандинцев, большая их часть — в пределах Алтайского края (1 663 чел.), в Республике Алтай (931 чел.), в Кемеровской области (294 чел.). Данные по территориям преимущественного проживания распределились следующим образом: городское население — 1 704 чел., сельское — 1 410 чел. Тенденция преобладания городских кумандинцев над сельскими характерна для всех трех регионов. Соотношение полов — 1 413 мужчин и 1 701 женщин.

Состояние в браке — один из важных демографо-популяционных показателей. Из 1 077 кумандинцев-мужчин, достигших брачного возраста на 2002 г., только 623 состояли в браке, из них 467 в зарегистрированном и 156 в гражданском, 317 мужчин никогда не состояли в браке, 50 чел. являются вдовыми и 85 разведенными, 2 человека не указали, состоят ли в браке. Ситуация с 1 350 лицами женского пола, достигшими к году переписи брачного возраста, следующая: состоят в браке 665 кумандинок, из них 472 свой брак зарегистрировали, а 193 проживают в гражданском браке, 306 женщин никогда не состояли в браке, 249 кумандинок являются вдовыми и 130 разведенными.

Приведенные цифры показывают лишь часть современного положения в брачной сфере кумандинцев. Отдельного разговора заслуживает ситуация с межнациональными браками. Специфика дисперс-

ного расселения кумандинцев среди преобладающего по численности иноэтничного окружения, как правило, русского, во многом определяет активность заключения межнациональных браков. Анализ самых ранних похозяйственных книг за 1940 г. в Солтонском и Красногорском районах показал, что браки с представителями других национальностей заключались уже в этот период. В настоящее время по данным тех же похозяйственных книг доля межнациональных браков во многих поселках превышает 70%. В отдельных деревнях эта цифра выше 90%. В ходе экспедиционных исследований нами были отмечены следующие закономерности в выборе брачных партнеров кумандинцами. Активнее всего в межнациональные браки вступают кумандинские девушки. Они выбирают спутников жизни из среды русского населения, встречены единичные случаи браков между кумандинками и немцами. Кумандинцы-мужчины гораздо реже вступают в межнациональные браки, и, как мы видим из приведенных цифр, среди них вообще высок процент холостых. По-видимому, «непривлекательность» кумандинцев-мужчин как брачных партнеров определяется их низким образовательным уровнем и высоким уровнем безработицы в сельской местности.

Материалы переписи отразили также и владение кумандинцами родным языком. Из общего числа кумандинцев 2888 чел. ответили на вопрос о владении языком. Практически все опрошенные (2880 чел.) заявили о владении русским языком. Одновременно с этим только 931 кумандинец заявил и о владении своим родным языком, 261 человек отметили также владение другими языками, помимо тех, что были названы выше.

Материалы переписи интересно сопоставить с результатами анкетирования, которое мы проводили в 2000–2002 гг. среди кумандинцев Красногорского и Солтонского районов Алтайского края. Итоги анкетирования были озвучены нами на «Круглом столе по проблемам языков коренных народов Сибири, находящихся под угрозой исчезновения», который проходил 27–28 октября в Институте этнологии и антропологии РАН в г. Москве под эгидой ЮНЕСКО [6].

В ходе многочисленных бесед с нашими информаторами (по данной теме специально опрошено 86 кумандинцев) сложилась следующая картина. В общей массе опрошенных нами людей можно довольно четко выделить четыре возрастных группы: 1) родившиеся до середины XX в., 2) родившиеся в период с 1950 по 1970 гг.; 3) родившиеся с 1970 по 1990 гг.; 4) подростки и дети. Около 43% опрошенных нами кумандинцев заявили, что родным языком для них является кумандинский (в основном это представители первой и отчасти второй группы); 41% считают родным русский язык (третья группа и подростки) и 16% склонились к одинаковой роли обоих языков (вторая и отчасти третья группа). Уровень владения родным языком выразился в следующих цифрах: 41% респондентов свободно разговаривают на родном языке (представители первой и второй групп); 21% понимают родной язык, но говорят с трудом (в основном вторая группа); 26% понимают, но не разговаривают на родном языке (вторая и третья группа); остальные респонденты, в основном это представители третьей группы, а также подростки вообще не знают кумандинского языка. Большинство из опрошенных (67%) при общении дома используют русский язык, лишь только 24% используют в этом случае оба языка. Очень редки случаи, когда в доме разговаривают только на кумандинском языке. В семьях, где один из родителей кумандинец, а другой — русский, кумандинский язык также не используется. Более трети опрошенных нами кумандинцев вообще не используют родной язык. Сюда относятся небольшая часть второй группы, третья полностью, а также подростки и дети. Носители кумандинского языка из первой и второй возрастных групп используют родной язык при общении с родственниками и с представителями других групп алтайцев.

Интересны результаты об отношении кумандинцев к улучшению знания родного языка. 52% опрошенных выразили желание специально изучать кумандинский язык. В основном это представители третьей группы, а также подростки и дети. Старшее поколение считает свое знание языка достаточным и высказалось против. На вопрос, нужно ли формировать при школах классы по изучению родного языка, 69% респондентов ответили положительно, 21% выразили отрицательное отношение к этой идее, а остальные затруднились с ответом. Как и в случае с предыдущим вопросом, большинство согласных на создание таких классов относится к младшим возрастным группам. Таким образом, современное состояние кумандинского языка было охарактеризовано нами как двуязычие с нарастающим преобладанием русского языка во всех сферах жизни. Значительные шаги по сохранению кумандинского языка были предприняты в последние два десятилетия. Усилиями кумандинской интеллигенции были подготовлены и изданы два русско-кумандинских словаря и кумандинская азбука.

Серьезные изменения произошли и в области традиционной культуры данного этноса. Сегодня мы фиксируем бытование у сельских кумандинцев лишь некоторых осколков традиционного уклада. В целом же облик их культуры уже мало чем отличается от крестьянской.

Традиционная культура кумандинцев в наши дни является одной из наиболее изученных в алтайской этнографии. Различные аспекты культуры этого народы раскрывались в публикациях Н. П. Дыренковой, П. И. Каралькина, И. И. Назарова, Л. П. Потапова, Ф. А. Сатлаева, В. Д. Славнина [7]. Еще в начале XX в. в публикациях исследователей кумандинцы представали пешими таежными охотниками и собирателями, занимающимися также мотыжным земледелием и в ограниченных объемах — скотоводством, сохраняющими традиционные типы жилища, одежды, традиционные утварь и пищу, фольклор и специфические религиозные представления [8]. К концу XX в. многие из этих признаков были утрачены либо

серьезно трансформированы. Ни один кумандинец сегодня не занимается традиционными видами хозяйственной деятельности в комплексе так, как это описано, например, в упомянутой работе Ф. А. Сатлаева. Охота уже не играет главной роли в обеспечении мясом или шкурами диких животных. Ею занимаются кумандинцы, проживающие в таежной и притаежной местности. Мотыжное земледелие в начале XX в. было полностью вытеснено пашенным земледелием и огородничеством. Производящие формы хозяйства являются главными, однако в последние годы большое значение приобретает промысловый сбор папоротника-орляка и лекарственного сырья (дикоросов).

Нами не встречено ни одного традиционного жилища, известного также по описаниям XIX — начала XX в. Практически полностью исчезла традиционная одежда, судить о ней теперь можно только по этнографическим описаниям или музейным коллекциям в Бийске и Санкт-Петербурге. Значительно лучше сохранились традиционная пища (талкан, кузем, карын, позо и др.) и связанная с пищей утварь (каменные зернотерки, берестяные туески, деревянные чашки и ступы и др.). Интересно отметить, что сохранившиеся традиционные элементы культуры, например берестяные туески, каменные зернотерки и др., очень часто выступают как «этнические маркеры». Владельцы предметов сознательно сохраняют их как память о предках и как этноотличительный признак, выделяющий кумандинцев среди преобладающего иноэтничного окружения.

Сохранность традиционных форм фольклора напрямую зависит от владения родным языком. Как отмечалось выше, уровень владения родным языком среди кумандинцев крайне низок. Механизм передачи информации на родном языке между поколениями нарушается. Многие традиционные формы фольклора оказались утраченными (например, эпическое сказительство), однако от представителей старшего поколения нам еще удалось записать песни-такпак, загадки, пословицы и сказки на кумандинском языке.

Значительной трансформации подверглась и обрядовая сфера. Традиционные свадебные, родильные и погребальные обряды остались только в воспоминаниях стариков. В наши дни эти формы семейной обрядности практически ничем не отличаются от общераспространенных.

Традиционные религиозные представления кумандинцев испытали сильное влияние христианского мировоззрения. Местами фиксируются элементы религиозного синкретизма традиционных языческих и христианских представлений [9]. В последние годы осуществляются попытки возрождения шаманской практики.

На фоне такого серьезного изменения облика культуры кумандинцев, несмотря на утрату традиционных черт, в последние два десятилетия мы наблюдаем рост этнического самосознания у представителей этого народа, чему способствовал ряд обстоятельств, в том числе и признание в начале 1990-х гг. кумандинцев самостоятельным этносом и включение их в число коренных и малочисленных народов Севера, Сибири и Дальнего Востока. В местах компактного проживания кумандинцев в конце 1990-х гг. стали образовываться национальные территориальные общины (например, «Чилгай» в Красногорском районе, и Шатобальский национальный сельсовет в Солтонском районе). В городах Алтайского края были созданы общественные организации кумандинцев: в Бийске «Исток» и в Барнауле «Кардаш». В Горно-Алтайске в 1999 г. начала работу общественная организация «Возрождение кумандинского народа». Вместе с тем пока не сложилось единого центра, который смог бы объединить всех кумандинцев и отстаивать их интересы на различных уровнях.

Активная работа общественных организаций кумандинцев позволила им получить несколько грантов зарубежных фондов, а также гранты администрации Алтайского края на сохранение и развитие традиционной культуры (в том числе и на издание кумандинской азбуки и большого русско-кумандинского словаря). Кумандинская интеллигенция, обеспокоенная угрозой исчезновения своего народа, предпринимает конкретные шаги по сохранению своей культуры. В числе последних крупных мероприятий — конференция «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая», проведенная в августе 2007 г. в Горно-Алтайске, и изданный год спустя сборник материалов этой конференции [10].

Источники и литература

1. Вахтин Н. Б. Коренное население Крайнего Севера Российской Федерации. СПб; Париж: Изд-во Европейского Дома, 1993. С. 7-8.
2. www.perepis2002.ru
3. Кумандинцы // Сибирская советская энциклопедия. Новосибирск, 1932. Т III. С. 804.
4. Ткаченко А.А. Тюркские народы: возрождение или развитие? // Этнографическое обозрение. 1996. № 4. С. 71
5. http://komstat.alt.ru/index.php?page=146
6. Текст доклада размещен в интернете по адресу: http://lingsib.iea.ras.ru/ru/round_table/papers/nazarov.shtml
7. Дыренкова Н. П. Охотничьи легенды кумандинцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949. Т. XI. С. 110-132; Дыренкова Н. П. Пережитки идеологии материнского рода у алтайских тюрков // Сборник памяти В. Г. Богораза. М., 1937. С. 122-145; Дыренкова Н. П. Кумандинские песни «tagpag» // Советский фольклор (Сборник статей и материалов). М.; Л., 1941. № 7. С. 82–90; Каралькин П. И. Кумандинцы // Краткие сообщения Института этнографии. Л., 1953. Вып. 18. С. 29–38; Назаров И. И. Традиционное хозяйство и культура жизнеобеспечения кумандинцев во второй половине XIX — первой половине XX вв. Автореф. дис. … канд. ист. наук. Омск, 2004; Потапов Л. П. Охотничий промысел алтайцев (отражение древнетюркской культуры в традиционном охотничьем промысле алтайцев). СПб. : МАЭ, 2001. 168 с.; Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. Изд. 2-е. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1953. 444 с.; Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.; Л., 1935. 120 с.; Потапов Л. П. Черты первобытно-общинного строя северных алтайцев // Сборник МАЭ. М.; Л., 1949.

Т. XI. С. 5–41; Сатлаев Ф. А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. Л., 1971. Вып. 27. С. 130–141; Сатлаев Ф. А. Кумандинцы Алтайского края. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Л., 1969. 18 с.; Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк (XIX – первая четверть XX в.). Горно-Алтайск: Алтайское книжное издательство, 1974. 200 с.; Сатлаев Ф. А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Социальная история народов Азии. М., 1975. С. 100–114; Сатлаев Ф. А. Сельская община кумандинцев во второй половине XIX – первой четверти XX в. // Тез. докл. годичной науч. сессии. М., 1968. С. 34–35; Славнин В. Д. Архаика в духовной культуре кумандинцев: вселенная и человек, время и календарь // Методы реконструкции в археологии. Новосибирск, 1991. С. 179–218; Славнин В. Д. Типы жилищ кумандинцев // Жилища народов Западной Сибири. Томск, 1991. С. 86–95.

8. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Историко-этнографический очерк. Горно-Алтайск, 1974. 200 с.
9. Функ Д. А. Верования кумандинцев // Религии народов современной России: Слов. М.: Республика, 1999. С. 198–199.
10. Культура и традиции коренных народов Северного Алтая / Отв. ред. А. В Малинов. СПб., 2008. 400 с.

Седельный комплекс алтайцев (история формирования и развития)

И. Д. Ткаченко

Уникальные находки в Пазырыкских курганах и курганах на плато Укок, а также многочисленные изображения оседланных лошадей и всадников на художественных изделиях позволяют судить о конструкции так называемых «мягких седел», получивших широкое распространение в эпоху ранних кочевников на огромной территории от Китая до Передней Азии. Они представляли собой весьма сложную конструкцию с сиденьем из двух кожаных подушек с утолщениями спереди и сзади для более устойчивого положения всадника. Подушки сшивались между собой кожаными полотнищами (в раннем варианте) или соединялись небольшими слабо изогнутыми деревянными или костяными планками (в позднем варианте). Планки интерпретируются как распорки между подушками для устойчивости мягкой конструкции из кожи и войлока или как прототип лук, соединяющих полки седла. Продольный седельный желоб (расстояние между подушками, прикрытое кожаным полотнищем) предотвращал контакт всадника с позвоночником лошади [13, с. 110].

Памятники пазырыкской культуры датируются V–III вв. до н. э. Инвентарь царских курганов свидетельствует о широких этнокультурных контактах ее носителей, в частности с Передней Азией. Как показывают материалы раннего средневековья, удачные технические изобретения, особенно повышающие боеспособность армии, распространяются в кочевом мире очень быстро. Наличие в погребальных памятниках с сохранившейся органикой лишь седел мягкого типа доказывает, что жесткие седла в скифское время еще не были изобретены.

Первые убедительные свидетельства бытования жесткого седла с двумя одинаковыми подпрямоугольными, вертикально поставленными луками – так называемого «когурёсского» типа [7, с. 164] – происходят с территории Маньчжурии и Северной Кореи, датируются началом IV в. На территории Южной Сибири наиболее ранней и единственной для второй половины I тыс. н. э. находкой остатков аналогичного седла является берестяная обкладка передней луки седла из склепа 1 Уйбатского чаа-таса в Минусинской котловине, датирующегося временем существования таштыкской культуры [4, табл. XXXII, 12].

С жестким седлом тесно связано изобретение и распространение стремян. Первые точно датированные стремена с высоким пластинчатым ушком, сначала деревянные, а затем окованные листовым металлом появляются в странах Дальнего Востока в III–IV вв. В настоящее время известна представительная серия аналогичных стремян, найденных случайно и в погребальных комплексах V–VI вв. на территории Алтая, Минусинской котловины и Тувы. Другой тип стремян, широко распространенных в древнетюркское время, представлен образцами с петельчатым ушком. Его предшественником, как считают исследователи, могла быть ременная или волосяная петля с распоркой в основании. Наиболее ранние находки таких стремян сделаны в Минусинской котловине (Арбанский чаа-тас – V–VI вв., случайные находки), что позволяет связывать «изобретение» этого типа стремян с Южной Сибирью [10, с. 177–179; 12, с. 18]

По мнению Д. Г. Савинова, имеются все основания предполагать, что стремена с пластинчатым ушком, седла с широкими луками подпрямоугольной формы, а также определенный тип подпружных пряжек были привнесены в Южную Сибирь в V–VI вв. тюрками, воспринявшими их в ранний, ганьсуйско-гаочанский, период своей истории [5, с. 203]. Скорее всего, появление этих инноваций следует связывать с образованием раннетюркского государственного владения Цигу на Среднем Енисее.

Как свидетельствуют изобразительные материалы и погребальные статуэтки [1, рис. 98], седло когурёсского типа использовалось с длинным чепраком, защищавшим бока коня от ударов стременами, сами же путлища крепились у передней луки седла и не проходили под ногой всадника, таким образом, в раннем седельном наборе отсутствовали тебеньки.

На Алтае остатки седел, которые можно было бы отнести к седлу когурёсского типа, не обнаружены. Возможно, такие седла изображены на известном Кудыргинском валуне, ими заседланы нижняя и средняя лошади [2, табл. VI]. Гораздо более многочисленны остатки другого типа седел, с невысокими округлыми луками, которые, по мнению Д. Г. Савинова, генетически восходят к мягким седлам пазырыкского типа [5, с. 189].

Наиболее ранние экземпляры, датированные IV–V вв., найдены в могильнике Яломан II [14, с. 160–161]. Ко второй половине I тыс. н. э. относятся находки в могильниках Юстыд XII, Джолин I, III [8, с. 368–373], Тыткескень VI [3, с. 165–166], Кальджин-8 [9, рис. 11] и др. Остатки седел, которые можно отнести к этому типу, найдены также в Туве, на Тянь-Шане, в Поволжье и на Северном Кавказе.

Археологические данные позволяют не только реконструировать внешний вид седла, но и констатировать распространение на широкой территории представленного в нескольких вариантах типа седла, наиболее характерного для древнетюркского времени. Это седло с большими лопастями по нижнему краю полки и невысокими округлыми наклонными луками. Невысокие луки определяли довольно низкое расположение седла на спине лошади, поэтому между полками оставался зазор для предотвращения контакта ленчика с позвоночником животного. Варианты представлены наличием или отсутствием вырезов на лопастях полок у передней и/или задней луки, а также наличием у некоторых тяньшаньских седел небольшого прямоугольного выступа в излучине передней луки.

Таким образом, несмотря на то, что идея жесткого седла и стремян является на территории Южной Сибири привнесенной, говорить о простом заимствовании не приходится. Здесь были предложены иные варианты технологического и функционального подхода в ее воплощении. Привнесенная идея сделать седло полностью из дерева была воспринята и переработана на основе опыта предыдущих поколений. Полки стали изготавливаться из дерева, а луки приобрели более изогнутую, чем у мягкого седла, форму. Появление нового, древнетюркского (в противовес когурёсскому) типа седла связано с территорией Алтая, а широкое его распространение — с активной внешней политикой древних тюрок.

Как и в случае со стременами, разные типы седел сосуществовали параллельно. Использовались как жесткие (полностью деревянные) седла с низкими более или менее круто изогнутыми луками и полками с ярко выраженной полукруглой лопастью по нижнему краю, так и, возможно, полумягкие седла со слабо изогнутыми луками и полками в виде кожаных подушек, не исключено, что с какой-либо твердой основой. При этом остатки полумягких седел встречены только на Алтае, преимущественно в женских погребениях. К концу I тыс. полумягкие седла полностью выходят из употребления. Передняя лука жестких седел становится выше и массивнее, приобретает округло-подпрямоугольную форму, выполняя защитную функцию, задняя лука остается широкой и пологой. Полки становятся более прямыми и сближаются, однако между ними остается зазор — рудимент седельного желоба мягких седел, сохраняющийся на седлах этнографического времени.

От предметов, составляющих седельный набор — нагрудного и подхвостного ремней, чепраков, седельных подушек — в погребениях сохраняются

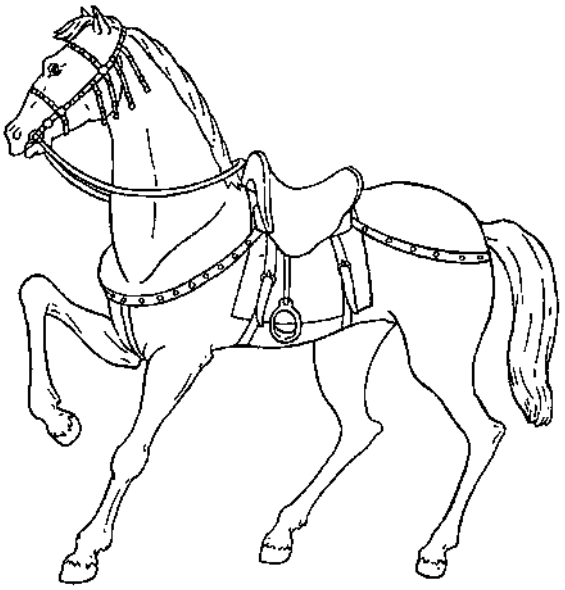


Рис. 1. Реконструкция конского убора алтайских тюрок второй половины I тыс. н. э. (по Ю. С. Худякову)

лишь фрагменты кожи, однако эти детали видны на изображениях, например, на Кудыргинском валуне и накладке на переднюю луку седла из могилы 9 [2, табл. VI; XV, 12]. Кроме того, их можно видеть на предметах мелкой пластики на сопредельных с Алтаем территориях, где также использовалось седло древнетюркского типа [1, рис. 100]. У коней обозначены сбруйные ремни, видны короткие, не покрывающие полностью бока трапециевидные чепраки. Реконструкция возможна также благодаря тщательной фиксации металлических украшений, сохраняющихся в погребениях (рис. 1).

Монгольским временем и поздним средневековьем на Алтае датируется незначительное количество памятников, что не позволяет детально проследить развитие седельного комплекса до конца XIX в. — период, сравнительно полно зафиксированный этнографами и представленный материалами в музейных собраниях. Однако история изобретения жесткого седла и интенсивный поиск оптимальных технологических решений, наблюдаемый на рубеже тысячелетий на сопредельных территориях, позволяет связывать происходящие изменения в первую очередь с активными военными действиями. В новое время территория Южной Сибири входила в зону влияния различных государств Центральной Азии: государства Алтын-ханов, Джунгарского ханства, Халха Монголии. Однако, в отличие от эпохи раннего средневековья, население Южной Сибири не вело активной политики, предпочитая в ряде случаев положение двоеданцев. В этих условиях в среде кочевников не создавалось благоприятных условий для поиска принципиально новых решений. Существовавший комплекс конского снаряжения вполне удовлетворял потребности населения.

Седла, бытовавшие в конце XIX — начале XX вв. в среде кочевого населения Алтая — алтай-кижи и теленгитов, можно отнести к одному типу [15, с. 79],



Рис. 2. Респ. Алтай, Чемальский р-н, с. Анос. ПМА, 2006



Рис. 3. Республика Алтай, Шебалинский р-н, с. Шыргайту. ПМА, 2006

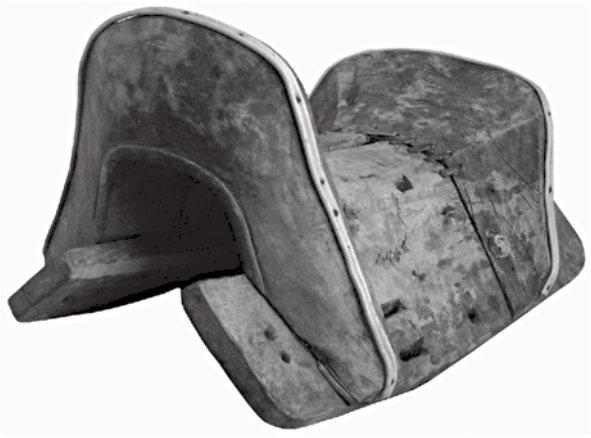


Рис. 4. Респ. Алтай, Шебалинский р-н, с. Беш-Цзцк. РЭМ 12553-9



Рис. 5. Республика Алтай, Шебалинский р-н, с. Беш-Цзцк. РЭМ 12553-12



Рис. 6. Республика Алтай, Онгудайский р-н, с. Бичикту-Боом. РЭМ 11280-30

называемому условно центральноазиатским, так как его формирование, развитие и распространение в значительной мере связано с кочевниками Центральной Азии, и представленному в нескольких вариантах, различающихся формой и наклоном лук. Наиболее характерны два варианта. Первый — это седло с широкими луками — округлой вертикальной передней и пологой округло-подпрямоугольной задней (рис. 2–5). Второй — седло с практически одинаковыми полукруглыми луками, расположенными вертикально или с небольшим наклоном назад (рис. 6, 7). На всех алтайских седлах как рудимент седельного желоба сохраняется щель ленчика — зазор между верхними краями полок, закрываемый *живцом* из кожи или камуса. Все эти признаки представляют собой взаимное смешение элементов седла древнетюркского типа, генетически связанного с еще более ранним пазырыкским (щель ленчика, округлая форма лук), и седла когурёсского типа (подпрямоугольная форма и почти одинаковый наклон лук). В данной ситуации можно говорить об исчезновении более древних типов седла, не сохранившихся в «чистом» виде, и возникновении на их основе в эпоху позднего средневековья и нового времени более модернизированного типа.

В начале II тыс. н. э. на территории Южной Сибири появляются седла с подтреугольными луками, они представлены металлическими оковками перед-



Рис. 7. Томская губ., Бийский уезд, с. Усть-Кеньга. РЭМ 598-77

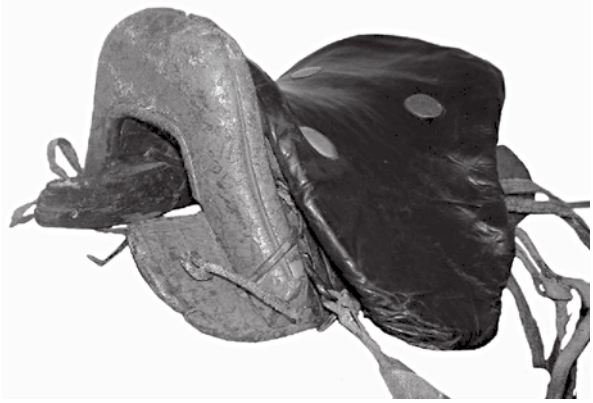


Рис. 8. Республика Алтай, Улаганский р-н, с. Балыкча. РЭМ 12356-8

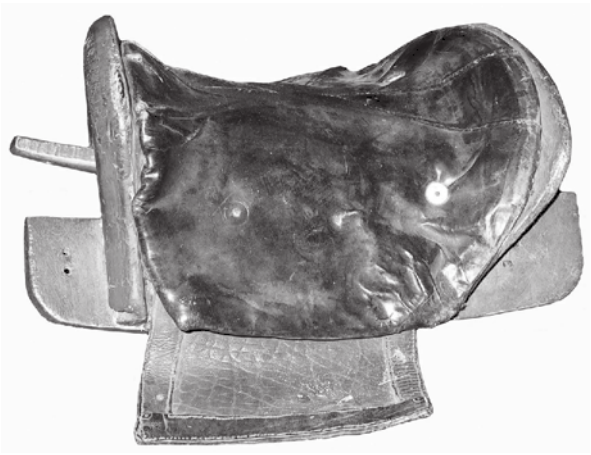


Рис. 9. Республика Алтай, Улаганский р-н, с. Кара-Кудюр. ПМА, 2006



Рис. 10. Республика Алтай, Улаганский р-н, с. Саратан. РЭМ 12356-12

ней луки из случайных находок в Минусинской котловине и в погребальных комплексах в Туве [11, рис. 4]. На Алтае в первой половине II тыс. седла с подтреугольной передней лукой неизвестны. Как показывают немногочисленные пока археологические материалы нового времени, сравнительно небольшие по размерам седла с подтреугольными луками в XVII–XVIII вв. характерны для культуры тувинцев. Среди более многочисленных этнографических материалов конца XIX — начала XX вв. другой тип седел у тувинцев не встречается. В юго-восточных районах Горного Алтая зафиксированы седла с подтреугольными луками [11, рис. 11], у кош-агачских казахов они называются *соён-эр* [6, с. 37], т. е. «тувинское седло». Таким образом, появление на Алтае седел с луками подтреугольной формы обусловлено восточным влиянием.

Для седельного набора алтайцев характерно использование коротких чепраков (рис. 10), восходящих к чепракам древнетюркского времени, известных по изображениям. Этнографическими материалами зафиксировано использование тебеньков (рис. 9, 10), которые иногда заменяются свисающей чуть ниже края полки лопастью седельной подушки (рис. 8), возможно, рудиментом лопасти по нижнему краю полки древнетюркского времени. Расположение отверстия для стремянного ремня в передней части ленчика приводит к тому, что путлище не проходит непосредственно под бедром всадника, поэтому в некоторых случаях обходились совсем без тебеньков (рис. 6). Изображения монгольских седел юаньского времени — XIII–XIV вв. фиксируют наличие тебенька и длинного чепрака, полностью закрывающего бок коня [1, рис. 101; 11, рис. 5]. В данном случае тебенек является необходимой частью седельного набора, так как, судя по расположению стремянного ремня, отверстие для него просверлено в середине ленчика, и он должен натирать ногу всадника. Длинный чепрак и тебеньки характерны для седельного набора тувинцев, ближайшие аналоги которому находим в культуре монголов. Возможно, появление тебеньков на Алтае также обусловлено восточным влиянием.

Таким образом, седельный комплекс является одним из самых консервативных элементов материальной культуры кочевников, истоки отдельных его

проявлений восходят к эпохе ранних кочевников. Сочетание в традиционном для каждой этнической группы комплекте конского снаряжения элементов различного происхождения иллюстрирует чрезвычайную сложность этнокультурных процессов и может служить источником для изучения их истории.

Источники и литература

1. Вайнштейн С. И. Мир кочевников Центра Азии. М., 1991. 296 с.
2. Гаврилова А. А. Могильник Кудыргэ как источник по истории алтайских племен. М.; Л., 1965. 145 с.
3. Кирюшин Ю. Ф., Горбунов В. В., Степанова Н. Ф., Тишкин А. А. Древнетюркские курганы могильника Тыткескень-VI // Древности Алтая. Горно-Алтайск, 1998. С. 165–175.
4. Киселев С. В. Древняя история Южной Сибири. М., 1951. 643 с.
5. Кляшторный С. Г., Савинов Д. Г. Степные империи древней Евразии. СПб, 2005. 347 с.
6. Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. 168 с.
7. Крюков М. В., Малявин В. В., Софронов М. В. Китайский этнос в средние века (VII–XIII вв.). М., 1984. 336 с.
8. Кубарев Г. В. Культура древних тюрок Алтая (по материалам погребальных памятников). Новосибирск, 2005. 400 с.
9. Молодин В. И., Новиков А. В., Соловьев А. И. Погребальные комплексы древнетюркского могильника Кальджин-8 (некоторые технологические и этнокультурные реконструкции) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2003. № 2(14). С. 71–86.
10. Нестеров С. П. Стремена Южной Сибири. // Методические проблемы археологии Сибири. Новосибирск, 1988. С. 173–184.
11. Савинов Д. Г. Из истории убранства верхового коня у народов Южной Сибири (II тысячелетие н. э.) // Советская этнография. 1977. № 1. С. 31–48.
12. Савинов Д. Г. К проблеме происхождения металлических стремян в Центральной Азии и Южной Сибири // Актуальные проблемы сибирской археологии. Барнаул, 1996. С. 16–20.
13. Степанова Е. В. Эволюция конского снаряжения и относительная хронология памятников пазырыкской культуры // Археологические вести. № 13. СПб, 2006. С. 102–150.
14. Тишкин А. А., Мыльников В. П. Начало изучения комплекса деревянных изделий булан-кобинской культуры Алтая // Алтае-Саянская горная страна и история ее освоения кочевниками. Барнаул, 2007. С. 159–165.
15. Ткаченко И. Д. К вопросу о типологии верховых конских седел населения Южной Сибири // Проблемы классификации, типологии, систематизации в этнографической науке: Материалы V Санкт-Петербург. этногр. чтений. СПб., 2006. С. 79–82.
16. Худяков Ю. С. Седла древних тюрок Центральной Азии // Изучение историко-культурного наследия народов Южной Сибири. Горно-Алтайск, 2005. С. 119–143.

3

Алтай и сопредельные территории: современные этносоциальные и этноконфессиональные процессы

Национальный состав Сибирского федерального округа: динамика этнодемографических процессов

Е. В. Антропов

Формирование народонаселения Сибири традиционно проходило в условиях межрегиональных миграций и непрерывных этнокультурных контактов. Взаимодействие переселенцев, аборигенного населения и старожилов определяло подвижность этнической структуры региона.

Этнодемографические процессы в регионе отличались высоким уровнем динамики. Население Сибири увеличилось с 500 тыс. человек в начале XVIII в. до 5759 тыс. в 1897 г. Диаспоры самой многочисленной и густонаселенной Томской губернии (1928 тыс. человек в 1897 г.) на рубеже XIX–XX вв. составляли пятую часть населения края. В губернии проживали (по убыванию численности): русские, украинцы, татары, киргизы (казахи), мордва, поляки, евреи и белорусы [10, с. 75–76].

Основу польской, литовской и украинской диаспор Сибири заложила политическая ссылка XVIII и XIX вв. Активизация украинской и белорусской миграции последовала за отменой крепостного права и реформой П. А. Столыпина. С 1861 по 1913 гг. из западных губерний в восточном направлении выехало 1,5 млн белорусов [9, с. 27]. За период 1885–1916 гг. за Урал переселились 1,6 млн выходцев с Украины [10, с. 63].

Поощрение переселенческого движения и обновление транспортной инфраструктуры края к началу XX в. способствовали усилению широкомасштабных миграционных потоков. В 1897–1916 гг. в Сибирь из Европейской России прибыло около 4 млн человек. Развитие железнодорожного транспорта значительно повлияло на общий прирост населения Сибири и процессы урбанизации. В конце XIX — начале XX в. в городах, расположенных на железнодорожных магистралях, проживало около 80% горожан региона [4, с. 31]. В национальном составе городского населения Сибирского края в 1897 г. русские составляли 88,6%. 4,8% от числа русских составляли украинцы и 0,27% — белорусы. Второе место по численности городского населения Сибири занимали евреи, затем поляки и татары [10, с. 112–113].

Основные тенденции динамики населения Сибири в начале XX в. были связаны с внутрирегиональными перемещениями из села в город, вызванными индустриализацией (1920-х гг.). Прирост числа горожан составлял 1 млн человек в год и более. К 1926 г. численность населения Сибири достигла 11 024 тыс. человек, из них русские насчитывали 6767,9 тыс. человек, украинцы — 827,5, белорусы — 320,3, мордва — 107,8, татары — 96,1, немцы — 78,8, чуваши — 48, поляки — 45,8, латыши — 26,9; замыкали десятку наиболее многочисленных национальностей евреи — 32,7 тыс. В пределах Западной Сибири в это время проживали 1757 тыс. уроженцев других районов СССР, что составляло 27,6% всего населения Западной Сибири. Среди взрослого населения неместные уроженцы составляли большинство [11, с. 6–7].

Форсированной индустриализацией, насильственной коллективизацией и усилением репрессий были отмечены 1930-е гг. Потоки беженцев и спецпереселенцев, активизировавшиеся в 1920-х гг., продолжали формировать этнодемографический потенциал Сибири. В регионе возникают этнические анклавы мордвы, чувашей, немцев и казахов. Число казахов в связи с исходом из пограничных с Западной Сибирью районов Казахстана в 1939 г. увеличилось по сравнению с 1926 г. на 116%; в результате этнос, согласно переписи 1939 г., занял седьмое место в национальном составе края. Значительно выросло число чувашей. В пределах Западной Сибири они проживали, как правило, совместно с русскими, мордвой и марийцами. Существовали и однонациональные селения [6, с. 12].

Наибольший прирост среди титульных национальностей союзных республик СССР в межпереписной период был зафиксирован у белорусов, переместившихся, тем не менее, на пятое место. Их общая численность в регионе увеличилась на 119%. Русское население увеличилось на 59%, а украинское уменьшилось на 13%. Имея положительную динамику, третье место сохранил за собой татарский этнос, четвертое — мордовский, шестое — немцы. Замыкали десятку чуваши, евреи и поляки (табл. 1).

Динамика численности населения Сибири на протяжении всего XX в. была гораздо более интенсивной, чем в среднем по России. За период 1926–2002 гг. число жителей в Сибири выросло в 2,2 раза, в то время как в России — в 1,6 раз [5, с. 38]. В 1926–

Таблица 1

Динамика национального состава Сибири с 1939 по 2002 гг., тыс. чел.

СФО	1939	1959	1979	1989	2002	СФО	1939	1959	1979	1989	2002
*Русские**	11 804,3	13 972,9	16 662,3	18 152,6	17 530,9	*Мордва*	133,9	87,0	60,2	56,3	33,7
Украинцы	646,8	647,8	534,2	603,1	373,1	Евреи	45,0	58,9	38,9	29,6	14,5
Немцы	109,1	491,3	438,1	453,2	308,7	Латыши	21,6	30,7	20,2	15,2	9,5
Татары	246,2	250,5	281,5	288,8	252,6	Цыгане	7,5	9,4	11,9	14,6	16,2
Казахи	105,6	853,8	101,4	124,4	123,9	Поляки	38,0	26,8	19,3	17,3	13,7
Белорусы	109,2	120,1	122,3	138,8	82,4	Эстонцы	31,0	28,2	18,7	16,5	11,4
Чуваши	79,6	92,7	93,7	91,0	62,2	Молдаване	2,1	11,6	12,1	20,6	14,8
Азербайджанцы	1,2	4,8	10,2	33,2	60,7	Литовцы	4,2	43,2	11,1	11,3	7,1
Армяне	3,0	7,8	11,1	24,5	60,3						

* Курсивом выделены народы, входящие в первую десятку национального состава СФО по данным Всероссийской переписи населения 2002 г.

1939 гг. удельный вес естественного прироста в общем приросте городского населения края составил 13,3% [11, с. 53]. Сельское население увеличивало свою численность только путем самовоспроизводства. Миграции в формировании сельского населения играли отрицательную роль, причем отток в города с каждым десятилетием увеличивался. С 1926 по 1959 гг. миграция определяла около 90% всего прироста городского населения [11, с. 14]. Миграционный обмен с союзными республиками, игравший в целом для Сибири отрицательную роль, содействовал расширению полиэтничного представительства сибирских городов.

Демографические процессы предвоенных и военных лет в Сибири имели отчетливую этническую составляющую. Массовая эвакуация населения из европейской части России, насильственная депортация, нарушение хода естественного воспроизводства и прямые потери сибиряков на фронтах Великой Отечественной войны определили долговременные тенденции динамики этнодемографической структуры региона. Несколько крупных волн депортации сформировало немецкое население Сибири. В 1942 г. численность высланных немцев в регионе составляла 397,1 тыс. человек [2, с. 48–50]. Немецкое население сконцентрировалось в южных районах Сибири — Омской, Новосибирской и Кемеровской областях (табл. 2). Накануне и в начале войны в Сибирь было выслано несколько десятков тысяч латышей и эстонцев [7, с. 44–45]. Местами спецпоселения латышей в Сибири были выбраны районы Красноярского края (7,5 тыс. человек), Новосибирской, Омской и Томской областей. Еще 36,4 тыс. были высланы в Омскую и Томскую области в 1949 г. [12, с. 121–123].

События военных лет, эвакуация, непрерывный миграционный прирост в 1950-е гг. существенно изменили численность и этническую структуру населения региона. Согласно Всесоюзной переписи 1959 г., в население Сибири увеличилось до 18 040,1 тыс. человек. Впервые численность городского населения превысила сельское. Разница составила 1,7%.

Многонациональное сообщество края включало коренное население, народы, исторически проживавшие в европейской части страны в рамках своих административно-территориальных образований, а также этносы, имеющие государственность за пределами России. Согласно данным переписи населения 1959 г., первая пятерка народов Сибири подверглась значительным перестановкам по сравнению с 1939 г. Немцы, занимавшие последнее место, вышли на третью позицию, четвертое и пятое места заняли, соответственно, татары и белорусы.

Значительное увеличение численности в межпереписной период демонстрируют народы, насильственно переселенные за Урал в предвоенные и военные годы. Это главным образом немцы, латыши, литовцы и евреи. Существенным фактором роста численности стал высокий уровень рождаемости в послевоенные годы. Сокращение представительства эстонцев и поляков было связано с реэмиграцией на историческую родину (численность этих этносов, так же как латышей и литовцев, в регионе уже не увеличивались).

С 1939 г. Сибирь и Дальний Восток становятся самым обширным регионом расселения украинцев. Увеличение их численности в послевоенные годы было связано с активизацией внутрисибирской и межрегиональной украинской рабочей миграции, вызванной главным образом развитием нефтегазовой и других добывающих отраслей промышленности. Но в целом в период 1956–1959 гг. интенсивность движения в Сибирь населения из союзных республик была в 2–6 раз ниже, чем из различных районов РСФСР.

Приток населения в Сибирь в 1950-е гг. давали все районы РСФСР, кроме Урала, а все национальные союзные республики, кроме Белоруссии, оттягивали население [11, с. 77]. Наибольший приток в города западносибирского региона происходил из центральных районов, Дальнего Востока и Северо-Запада России, наибольший отток — в Казахстан, на Украину, в Среднюю Азию [11, с. 35].

Таблица 2

Порядковые места первой десятки национального состава СФО по субъектам по переписи населения 2002 г.

Регионы	Национальности (в порядке убывания)									
	Русские	Украинцы	Немцы	Татары	Казахи	Белорусы	Чуваши	Азербайджанцы	Армяне	Мордва
Алтайский край	1	3	2	5	4	6	—*	8	7	9
Иркутская область	1	3	8	4	—	5	6	9	7	10
Кемеровская область	1	3	4	2	—	7	5	9	8	10
Красноярский край	1	2	4	3	—	6	7	5	8	9
Новосибирская область	1	3	2	4	5	6	9	8	7	—
Омская область	1	3	4	5	2	6	9	7	6	—
Республика Алтай	1	6	8	—	3	—	—	—	10	—
Республика Бурятия	1	3	10	4	—	6	—	9	8	—
Республика Тыва	2	6	—	7	—	—	—	—	9	—
Республика Хакасия	1	4	3	5	—	6	7	9	—	8
Томская область	1	3	4	2	—	6	5	7	8	9
Читинская область	1	3	9	4	—	6	10	7	5	—

* Место в национальном составе субъекта находится за пределами первой десятки.

Распад СССР, суверенизация союзных республик в последние 20 лет XX в., политическая и экономическая нестабильность стран Содружества в корне изменили направления миграционных потоков, ставших международными. В значительной степени процесс трансформации советской системы размещения населения можно проследить, начиная с межпереписных периодов 1959–1979 гг. и 1979–1989 гг.

В 1960–1970-е гг. в масштабах Сибири была сделана ставка на развитие научного и энергетического потенциала. Городское население первой пятерки этносов Сибири продолжало пополняться как за счет села, так и за счет межрегиональной миграции. В число народов первой пятерки, большинство которых проживало в сельской местности, уже в 1959 г. входили только немцы и казахи. Основной пик казахской миграции в города и малые городские поселения приходится на период с 1979 по 1989 гг. Между переписями 1959 г. и 1989 г. в границах Омской и Новосибирской областей городское казахское население увеличилось с 15,5 до 42,6% [1, с. 25]. В целом по областям региона темпы урбанизации были различны, но к концу периода интенсивное снижение доли сельских жителей казахской национальности было повсеместным. К 2002 г. преимущественно сельскими жителями остались только немцы.

По результатам переписи 1979 г. значительно снизили свое представительство пять народов из первой десятки национального состава Сибири: украинцы (второе место в десятке) — на 17,5%, немцы (третье место) — на 10,8%, мордва (восьмое) — на 30,8%, евреи (девятое) — на 33,9% и латыши (десятое) — на 34,2%. Увеличили численность русские (первое место) — на 16,1%, татары (четвертое) — на 11%, белорусы (пятое) — на 1,8%, казахи (шестое) — на 15,8% и чуваши (седьмое) — на 1,1%. Наиболее интенсивную динамику численности в межпереписной период продемонстрировали народы союзных республик, не вошедшие в первую десятку, но превысившие в регионе 10 тыс. человек: узбеки (60,5%), азербайджанцы (52,9%) и армяне (29,7%). Последние два этноса входят в первую десятку этнодемографического состава СФО по данным переписи 2002 г. Их численность в регионе, главным образом в крупных городских поселениях, интенсивно повышается.

Появление азербайджанцев в Сибири связано с организацией нефтяных промыслов и развитием рыночной торговли. В крупных сибирских городах азербайджанцы, помимо большой численности, отличаются организованностью общин, значительная часть имеет высокий образовательный уровень. Армянское присутствие в ряде районов Сибири уже с середины XX в. характеризуется как долгосрочное, хотя и временное по характеру, связанное с сезонными работами. Значительное увеличение численности армян в регионе связано с событиями конца 1980-х — начала 1990-х гг. Землетрясение 1988 г., военные действия в Нагорном Карабахе, распад СССР, тяжелая экономическая ситуация в Армении послужили причиной увеличения миграции армян в Россию, в частности в сибирские города [14, с. 39].

Активное наращивание городского потенциала за счет сельского в 1970–1980-х гг. перешло в интенсивную фазу. Изменение этнической структуры региона по данным переписей 1979 и 1989 гг. в целом соответствует тенденции перераспределения населения в пользу города. Сельское население наиболее многочисленных народов сокращалось, а городское представительство первой десятки неуклонно росло. За 1970–1985 гг. городское население Сибири в целом увеличилось на 4,3 млн человек (36,2%), а сельское сократилось почти на 1 млн (13%). Рост населения сибирских городов происходил преимущественно за счет сельского населения региона [3, с. 39].

Выезд из сельской местности в город увеличился с падением социально-экономического благосостояния деревни. Бывшие ранее этнически однородными поселения стали терять свою специфику, редеть или исчезать вовсе. Важные последствия для этнодемографической структуры населенных пунктов с выраженной долей одного этноса имела кампания по укрупнению хозяйств и ликвидации «неперспективных» деревень. Перемещения сельского населения привели к большой дисперсности в расселении компактно проживающих этносов; это ускорило этноассимиляционные процессы.

К 1970 г. в Западной Сибири были известны населенные пункты с преобладанием 22 этносов. К 1990 г. исчезли польские, калмыцкие, ненецкие села. Существует прогноз, что при сохранении действующих тенденций изменения численности населения в ближайшем будущем исчезнут литовские, белорусские, селькупские и латышские села [13, с. 100]. В результате реализации программы укрупнения сел активизировалась миграция латышей и эстонцев из Сибири и сокращение их численности в регионе в 1970–1980-х гг. [7, с. 49]. Интенсивно проходило размывание чувашского этноса. На территории Западной Сибири, по данным 1989 г., наиболее дисперсно чуваши были расселены в Новосибирской и Омской областях [6, с. 16–17].

К 1989 г. в первой десятке сокращению подверглись чуваши, мордва и евреи. Латыши уступили место азербайджанцам. Высокие темпы роста в первой пятерке за межпереписной период продемонстрировали украинцы и белорусы. Увеличению численности этих народов в Сибири до конца 1980-х гг. способствовало интенсивное развитие топливно-энергетического и транспортного комплексов. Однако уже следующая перепись населения зафиксировала высокие темпы снижения численности славянских народов. Помимо действующих отрицательно миграционных факторов, уменьшению украинской и белорусской диаспор Сибири способствовал низкий уровень рождаемости и смена этнической идентичности — при переписи населения эти народы зачастую указывают русскую этническую принадлежность.

С распадом СССР широкие масштабы принимает этническая эмиграция. В период 1989–2002 гг. в Си-

бири значительно сократилась численность немцев, евреев и эстонцев. Получение суверенитета бывшими республиками СССР и автономиями, входящими в состав РФ, активизировало выезд представителей титульных этносов. В результате сибирские территории потеряли значительное число украинцев, белорусов, мордвы и чувашей.

Наибольший обмен населением в 1993 г. Западная Сибирь имела с Белоруссией, Казахстаном, Киргизией, Узбекистаном и Украиной. При этом регион терял население только в обмене с Белоруссией [8, с. 262]. Компенсация демографических потерь в последние годы осуществляется почти исключительно за счет русскоязычного населения новых республик Центральной Азии, трудовых мигрантов и вынужденных переселенцев из стран СНГ.

В межпереписной период 1989–2002 гг. численность населения России уменьшилась на 1,3%, а СФО — на 5%. В 2000 г. среди 7 регионов с ростом населения по всей России в СФО была отмечена только Республика Алтай [8, с. 206]. Вместе с тем эмиграция из России в страны дальнего зарубежья до 1998 г. носила узкоэтнический характер — регионы интенсивно теряли немецкое, еврейское и в значительно меньшей степени армянское население. На рубеже XX–XXI вв. в этнической структуре эмиграции стали абсолютно преобладать русские, значительно расширившие географию мест оседания российских мигрантов.

Численность восьми представителей первой десятки этнической структуры СФО, согласно Всероссийской переписи населения 2002 г., значительно сократилась. Русское население, несмотря на существенный миграционный прирост в СФО из государств СНГ, уменьшилось на 3,4%, украинское — на 38%, немецкое — на 32%, татарское — на 12,5%. В первой пятерке диаспор незначительно сократилось только казахское население. Одновременно нарастающими темпами увеличивается численность народов, проживающих в основном за пределами РФ. За период 1939–2002 гг. численность азербайджанцев в регионе увеличилась в 50 раз, армян — в 20 раз, киргизов — в 16 раз и узбеков — в 9 раз. К 2002 г. в первую десятку этносов региона, вытеснив евреев, попали армяне. Ближайшим претендентом на десятую позицию, занимаемую в 2002 г. мордвой, стали таджики.

Высокая динамика численности среднеазиатских и закавказских диаспор региона обусловлена интенсивной миграцией, официальный объем которой снижался с начала 1990-х до начала 2000-х гг. В период 1993–2004 гг. в СФО из Киргизии прибыло 48 тыс. человек, из Узбекистана — 44,6 тыс., из Таджикистана — 20,7, из Азербайджана — 14,6, из Армении — 13,9 тыс. [3, с. 54–55].

Перспективы сохранения демографического баланса Сибири за счет миграции из стран ближнего зарубежья неоднозначны. Оценка истиной численности диаспор затруднена. Существенными характеристиками миграции остается сезонность и нелегальность. Кроме того, для значительной части мигрантов пребывание в регионе является адаптационным периодом на пути в европейские страны и США. Длительность их присутствия в субъектах СФО обусловлена степенью адаптации и интеграции в современную урбанизированную среду. Интенсивная динамика численности и удельного веса диаспор определяют дальнейшие перспективы этнодемографической структуры региона.

Источники и литература

1. Ахметова Ш. К. Казахи Западной Сибири и их этнокультурные связи в городской среде. Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2002. 104 с.
2. Белковец Л. П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1945 гг.: Истор.-прав. исслед. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2003. 324 с.
3. Иностранные мигранты на сибирском рынке труда / Под ред. С. В. Соболевой, И. В. Октябрьской. Новосибирск : Изд-во СО РАН, 2006. 316 с.
4. Исупов В. А. Динамика численности городского населения Сибири в период строительства социализма // Урбанизация советской Сибири. Новосибирск : Наука, 1987.
5. Кисельников А. А. Население Новосибирской области. Новосибирск, 2005.
6. Коровушкин Д. Г. Чуваши Западной Сибири (этнодисперсная группа на современном этапе). Новосибирск : Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1997. 96 с.
7. Лоткин И. В. Современные этнические процессы у латышей и эстонцев Западной Сибири. М., 1996.
8. Население России на рубеже XX–XXI веков: проблемы и перспективы / Под ред. В. А. Ионцева, А. А. Саградова. М. : МАКС Пресс, 2002. 352 с.
9. Новосибирск многонациональный // Народы и религии. Новосибирск : АртИнфоДата, 2002. 196 с.
10. Очерки истории белорусов в Сибири в XIX–XX вв. — Новосибирск : Наука-Центр, 2002. 241 с. С. 75–76.
11. Переведенцев В. И. Современная миграция населения Западной Сибири. Новосибирск : Зап.-сиб. кн. изд-во, 1965.
12. Петроченко К. В. Формирование латышской диаспоры в Сибири и проблемы реэмиграции на этническую родину // Миграция и опыт взаимодействия регионов по усилению этнополитической стабильности в Евразии. Новосибирск : Изд-во ИЭООП СО РАН, 2004. Вып. 2. 224 с.
13. Фукс Л. П. Расселение в Западной Сибири: самоорганизация и управление. Итоги и проблемы. Новосибирск: Изд-во ПРО: Агентство «Сибпринт», 2003. 216 с.
14. Этнические группы сибирского мегаполиса: взаимодействие культур, особенности поликультурного и национального образования. Новосибирск: АртИнфоДата, 2003. 176 с.

Особенности этносоциальных процессов среди латышского, латгальского и литовского населения юга Средней Сибири во второй половине XIX — первой трети XX вв.[1]

Н. А. Баранцева

В течение второй половины XIX–XX вв. в результате ускоренного освоения восточных регионов России, а также интенсивных миграций население юга Средней Сибири приобрело ярко выраженный полиэтничный характер. При этом размещение вновь прибывших переселенцев осуществлялось либо дисперсно в уже существовавшие поселения старожилов или коренного хакасского населения, либо анклавно, что содействовало сохранению самобытности малочисленных этносов.

В статье предпринимается попытка реконструировать этносоциальные процессы среди дисперсных групп латышского, латгальского и литовского народов, оказавшихся во второй половине XIX в. за пределами основных мест обитания, на территории южных и центральных районов Приенисейского края. Основные задачи исследования заключаются в изучении источников формирования и численности названных этнических групп, ареалов их расселения, рассмотрении социокультурных и хозяйственно-бытовых характеристик, а также освещении государственной политики в отношении латышского, латгальского и литовского населения.

В 1858 г. на территории Енисейской губернии появилась первая латышская община — Нижняя Буланка Минусинского уезда. Она была основана лицами евангелическо-лютеранского вероисповедания, лишенными гражданских прав и сосланными на вечное поселение в Сибирь за «неважные» уголовные преступления. Поблизости, в Шушенской волости, в целях предотвращения «недоразумений, неприятностей и ссор» между поселенцами, а также ради возможности отправлять богослужение и преподавание в школах на родном языке были основаны отдельные поселения ссыльно-каторжных финнов — Верхний Суэтук, а также эстонцев — Верхняя Буланка. В 1864 г. в Нижней Буланке проживало 185 прибывших ссыльных и членов их семей [16, с. 58, 60, 64–67, 73–78].

Выбор местности для основания лютеранских колоний оказался весьма удачным. Поселения оказались примерно в 100 верстах от уездного г. Минусинска. Наличие свободных земель и плодородие почвы позволяли выделять участки в 15–21 десятин на душу мужского пола, выращивать, помимо картофеля и капусты, репу, свеклу, морковь, разные сорта капусты, горох, бобы, огурцы и арбузы. Латыши оказались сведущими в огородничестве. В хозяйствах поселенцев высевался хлеб озимый и яровой, по преимуществу пшеница и рожь. Выращивались лен, табак и конопля для производства пеньки. Скотоводство имело вспомогательный характер. На скотных дворах содержались лошади, крупный рогатый скот и овцы. Производимую сельскохозяйственную продукцию колонисты сбывали в Минусинске или на золотых приисках Минусинского округа, отвозили на пристани по Енисею, где ее скупали торговцы для сплава в Красноярск, Енисейск и на золотые прииски Енисейского округа [16, с. 64, 70].

Поскольку большинство ссыльных были людьми неженатыми, зачастую не имевшими средств для обзаведения хозяйством, а кроме того, среди них встречались и «люди неисправимые», многие из них устраивались на золотые прииски. «Более порядочные люди» нанимались в работники по деревням и находились в услужении в Минусинске. Ряд поселенцев проживал в городе, занимаясь сапожным, столярным и прочим ремеслом [5, с. 67–68].

В 1860 г. в Нижней Буланке, куда стали подселять ссыльных немцев, была основана школа, которая содержалась на средства, отпускаемые центральным комитетом вспомогательной кассы для лютеранских приходов России. Первым учителем был Адольф Фрей из Курземе. Преподавание в школе велось на латышском и немецком языках и являлось обязательным для всех детей. В 1886 г. в деревне была освящена лютеранская церковь, построенная на средства соотечественников на родине в пользу «заблудших земляков», назначен пастор в целях «духовного назидания» и «наблюдения за их нравственностью». Безусловно, создание религиозной общины было необходимо ввиду скученности здесь преступных элементов. Нижняя Буланка являлась средоточием конокрадов, любителей незаконной сидки, вина и пр. Священники жили в общине постоянно [18, с. 177].

В 1893 г. в Нижней Буланке было основано библиотечное товарищество. В его фондах имелось около 300 наименований книг и 12 периодических изданий на латышском языке, главным образом религиозного содержания. При опросах в Сибири выяснилось, что 95% лютеран грамотны. Юноши в 18 лет, девушки в 16 лет проходили обряд конфирмации с условием умения читать Закон Божий и знать Ветхий и Новый завет [17, с. 3].

В конце XIX — начале XX вв. в бассейне Енисея появились вольные переселенцы из Прибалтики, прибывшие в Сибирь в поисках свободных земель и основавшие множество новых поселений. Латыши, испытывая дефицит земли, снимались с места целыми хуторами. Прибывшим крестьянам выдавали денежные пособия для приобретения скота, а специально назначенные землемеры отмеряли земельные наделы. Переселенцы-крестьяне специализировались на производстве мясо-молочной продукции, поступавшей на местные рынки, а также пива. В 1908 г. выходцы из Видземе и Латгалии насчитыва-

[1] Печатается при поддержке гранта РГНФ 08-01-63512а/Т.

ли 32 тыс. человек и размещались преимущественно в Красноярском, Ачинском, Минусинском округах. Самая большая волна переселенцев возникла в результате столыпинских реформ 1906–1910 гг. Уже в 1910 г. в этом регионе образовались крепкие хуторские крестьянские хозяйства. Интеллигенция занимала различные чиновничьи должности. Многие латыши и латгальцы служили в царской армии, в том числе в рядах старшего офицерского состава [19, с. 3–4].

В XIX — начале XX вв. в Сибирь попали единичные семейства литовцев-католиков, являвшихся сугубо оседлым народом с крестьянско-хуторским укладом жизни. Размещались они дисперсно среди сибирского населения в городской и сельской местности и в дальнейшем нередко приобретали русскую национальность [29, с. 153–154].

В 1911 г., по данным исследователя С. Патканова, представленным на основании разработки материалов первой всеобщей переписи населения 1897 г., в пяти округах Енисейской губернии проживал 1481 латыш (латгальцев он отдельно не выделял), а также 236 литовцев-католиков [27, с. 256–257; 28, с. 322–325] (табл. 1).

Таблица 1

Население Енисейской губернии по количеству, национальному и половому составу, 1911 г.

Округа и города	Округ					Всего по округам
	Красноярский	Ачинский	Енисейский	Канский	Минусинский	
Литовцы муж/жен.	69/32	17/8	24/7	33/12	27/7	170/66
в том числе в городах	26/13	1/1	2/1	2/0	2/0	33/15
в округах	43/19	16/7	22/6	31/12	25/7	137/51
Латыши муж./жен.	61/26	18/5	16/7	41/18	714/540	850/596
в том числе в городах	31/9	1/0	3/1	3/0	19/8	57/18
в округах	30/17	17/5	13/6	38/18	695/532	793/578

И с т о ч н и к: Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения России, язык и роды инородцев. СПб., 1911. Т. 2. Тобольская, Томская, Енисейская губернии. 1911. С. 322–325.

92,6% латышей и латгальцев являлись жителями сельской местности. Литовцы оказались более урбанизированным народом, 20,3% из них проживали в городах. Преобладающая часть латышских и латгальских поселенцев Енисейской губернии (84,7%) разместилась в моноэтнических деревнях Минусинского округа — Нижней Буланке, Креславке. Это объяснялось политикой российского правительства, разрешившего ссыльным лютеранам создавать отдельные от русских поселения, что облегчало жандармерии слежку за ними, а также благоприятными для земледелия и промыслов природно-климатическими условиями Хакасско-Минусинской котловины. Размещение литовцев осуществлялось дисперсно и более равномерно по округам: 42,8% в Красноярском, 19,1% в Канском, 14,4% в Минусинском, 13,1% в Енисейском, 10,6% в Ачинском [28, с. 322–325].

По данным Всероссийской переписи населения 1920 г., количество указанных народностей существенно увеличилось по сравнению с данными С. Патканова. В 1920 г. в Енисейской губернии проживало 14 769 латышей (из них 7 347 мужчин, 7 422 женщин) — рост составил 1 021,4%; 1 197 литовцев (из них 695 мужчин, 502 женщин) — рост 507,2%. В целом доля латышско-латгальского и литовского народов от всего населения региона (1,2 млн человек) составила 1,3% [1].

Значительное увеличение численности названных народов, как, впрочем, и всего населения Енисейской губернии, объяснялось усилением крестьянской колонизации Сибири, облегчавшейся введением в действие Транссибирской магистрали и стимулируемой Переселенческим управлением российского кабинета министров, а также мощными потоками беженцев из западных областей страны в начале Первой мировой войны. Помимо этого увеличение численности латышей в Приенисейском крае произошло после расформирования в ноябре 1920 г. Латышской стрелковой дивизии за счет красных латышских стрелков, которым некуда было возвращаться после окончания гражданской войны [2].

Данные переписи за 1920 г. являлись неполными и достаточно приблизительными, поскольку собирались в условиях гражданской войны. Наиболее точно национальный состав населения Енисейской губернии был отражен в результатах Всесоюзной переписи населения 1926 г. (табл. 2).

Все население Енисейской губернии составляло в 1926 г. 1,55 млн человек. Доля латышей от населения южных и центральных ее округов составляла 0,7%, латгальцев – 0,4% (вместе 1,1% — 15 720 человек, прирост по сравнению с переписью 1920 г. составил 6,0%), литовцев – 0,05% (740 человек, уменьшение — 38,2%) (подсчитано: [14, с. 17, 38, 43, 44, 52, 83; 2]).

Увеличение количества латышско-латгальского населения юга Средней Сибири можно объяснить переходом в российское гражданство определенной категории лиц данных национальностей, находившихся в статусе оптантов в течение 1920–1925 гг., т. е. в состоянии выбора ими гражданства вследствие образования после Первой мировой войны независимых государств в Прибалтике. В Минусинском уезде наибольшее число заявлений об оптации поступило от латышей и латгальцев, проживавших в деревнях Строгановка Шаболинской волости, Креславка Абаканской волости, Малиновка Салбинской волости, которые прибыли в Сибирь как переселенцы в конце XIX — начале XX вв. из Витебской губернии. Крестьяне по преимуществу были бедняками и середняками и собирались выезжать целыми семьями (Жоголь, Лочмень, Плоцин) [20]. Однако под влиянием осложнения внутриполитической ситуации в России и международной обстановки, а также тягот, связанных с переездом, многие оптанты забирали из органов НКВД свои заявления о выборе латыш-

Таблица 2

Население по народностям, родному языку и грамотности по итогам Всесоюзной переписи населения 1926 г.

Народность	Все население			Число лиц с родным языком				Грамотные	
	Мужчины	Женщины	Оба пола	Своей народности	Не своей народности		Родной язык не указан	Мужчины	Женщины
					Русским	Прочими			
Ачинский округ									
Латыши	1 492	1 549	3 041	2 471	564	4	2	673	486
Литовцы	137	116	253	118	122	13	–	62	34
Латгальцы	1 801	1 876	3 677	3 181	422	59	15	583	394
Канский округ									
Латыши	256	207	463	358	104	1	–	177	117
Литовцы	123	83	206	47	153	5	1	66	27
Красноярский округ									
Латыши	2 389	2 333	4 722	4 430	273	5	14	1 331	1 414
Литовцы	156	88	244	84	142	18	–	120	41
Латгальцы	622	623	1 245	1 153	15	75	2	206	135
Минусинский округ									
Латыши	1 209	1 174	2 383	2 164	192	24	3	560	443
Литовцы	15	7	22	8	13	1	–	9	1
Латгальцы	350	357	707	697	8	2	–	116	92
Хакасский округ									
Латыши	47	33	80	56	24	–	–	24	9
Литовцы	11	4	15	2	13	–	–	9	2
Итого									
Латыши	5 393	5 296	10 689	9 479	1 157	34	19	2 765	2 469
Литовцы	442	298	740	259	443	37	1	337	105
Латгальцы	2 773	2 856	5 629	5 031	445	136	17	905	621

Источник: Всесоюзная перепись населения 1926 года. Сибирский край. Отдел I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. Т. VI. М: Изд. ЦСУ СССР, 1928. С. 17, 38, 43–44, 52, 83.

ского гражданства и обращались с просьбой о переходе в российское гражданство.

Сокращение в регионе количества литовцев, являвшихся в значительной мере жителями промышленных центров, вероятно, связано с процессами их ассимиляции. Перекос поло-возрастной структуры литовского населения (на 60 мужчин приходилось 40 женщин) приводил в районах их проживания к заключению смешанных браков, прежде всего мужчин-литовцев с женщинами русской и иных национальностей. Впоследствии это могло способствовать утрате представителями литовского этноса национальной идентичности.

Наибольшее количество латышского населения проживало в округах Красноярском (деревни Островки, Борисовка, Сухоной, Грязная Кирза), Ачинском (деревни Граничная, Олугская, Ладожская, Никулино) и Минусинском (деревни Нижняя Буланка, Креславка, Малиновка), что составляло, соответственно, 44,2, 23,1, 22,3% от всех латышей губернии. Латгальское население также проживало компактно по этим округам, показывая следующее соотношение по губернии: 22,1, 65,3, 12,6%. По остальным округам латыши и латгальцы проживали чересполосно среди русского и других народов, например в деревнях Ново-Лебедевская, Троице-Заозерная Канского округа (подсчитано: [3]).

Как свидетельствуют данные табл. 2, большинство населения указанных национальностей Енисейской губернии владело родным языком: среди латгальцев – 89,4%, среди латышей – 88,7%. В то же время эти показатели дифференцировались в зависимости от количества представленных этнических групп в округе и характера их расселения. В Минусинском, Красноярском и Ачинском округах, где преобладали районы компактного проживания латгальцев, доля владевших родным языком составляла, соответственно, 98,6, 92,6, 86,5%. В моноэтнических поселениях и местах компактного расселения латышей эти показатели также были существенно выше: Красноярский округ – 93,8%, Минусинский – 90,8%, Ачинский – 81,2%. В тех районах, где латышей проживало немного и расселялись они дисперсно, доля лиц, владевших родным языком, была ниже: в Канском округе – 77,3%, в Хакасском – 70,0% (подсчитано: [14, с. 17, 38, 43–44, 52, 83]). Среди немногочисленного и обрусевшего литовского населения 59,9% своим родным языком считали русский, 35,0% – литовский, 5,0% – другие языки (подсчитано: [14, с. 17, 38, 43–44, 52, 83]).

По сравнению с другими этническими группами, проживавшими в Енисейской губернии, выходцы из Прибалтики, наряду с русскими, имели большую долю грамотного населения: литовцы – 59,7%, латыши – 49,0%. И только среди латгальцев уровень грамотности был крайне низким – 27,1%. При этом процент грамотных среди мужского населения был выше, чем среди женщин, в среднем на 18,8%: наиболее значительный разрыв наблюдался среди литовцев (41,0%), минимальный – среди латышей

(4,6%) и латгальцев (10,9%). Основную часть грамотных, кроме литовцев, составляли лица, грамотные на языке своей национальности (подсчитано: [14, с. 17, 38, 43–44, 52, 83]).

Если в дореволюционный период в Енисейской губернии существовали 3 латышских школы, то в 1924 г. национальные школы первой ступени для латышей и латгальцев действовали во всех уездах. Всего их насчитывалось 8 (деревни Островки, Грязная Кирза, Томнино, Борисово, Сухоной, Лебедевская, Каменно-Гарновка, Нижняя Буланка). В следующем году количество латышско-латгальских школ увеличилось до 14. Литовских школ в регионе не было [4].

В связи с тем, что финансово-материальное содержание национальных школ возлагалось на волостные советы, постоянно ощущались организационные трудности. В результате регулярно возникала угроза закрытия школ, в случае, если население не перейдет на их частичное финансирование и оплату труда учителей. Такая участь могла постигнуть школы Красноярского округа в деревнях Грязная Кирза, Томнино и Сухоной [5].

Строительство школ второй ступени носило единичный характер. Так, в 1925 г. в д. Островки Красноярского уезда эстонское население начало сооружение школы второй ступени, получив от Енисейского союза и кооперации 4 000 рублей. Но проживавшие в деревне латыши не согласились со строительством эстонцами отдельной школы и настояли на соблюдении в сфере образования «равных прав для всех наций данного района», т. е. сооружении совместной школы. Имелись латышская и латгальская школы второй ступени в деревнях Каменно-Гарновка Красноярского и Креславка Минусинского округа [6].

Готовили учителей для латгальских и латышских школ региона в г. Ачинске в педагогическом техникуме, в Санкт-Петербургском коммунистическом университете западных национальностей и пр. Поскольку потребность в учителях была высокой, одних готовили в течение нескольких месяцев, другие учились три года [19, с. 4].

В 1920–1930-е гг. создавались различные объединения латышей и латгальцев в Сибири. В местах их массового проживания открывались и действовали театральные студии, музыкальные коллективы, издавались газеты и журналы на латышском языке. В ноябре 1918 г. в г. Красноярске было создано первое латышское культурно-просветительское общество «Крийве», при котором работали театральная студия, вокальный хор и библиотека-читальня [8, с. 4].

Как и до революции, основным занятием народов — выходцев из Прибалтики в межвоенный период являлось сельское хозяйство. Плановые обследования, проводившиеся с 1924 г. уполномоченными исполкомов по делам национальных меньшинств различных округов Енисейской губернии в соответствии с рекомендациями председателя ВЦИК СССР М. И. Калинина, показали состояние социально-экономического и культурного развития районов проживания нерусского населения. Были определены территориальное расселение и количественный состав национальных меньшинств, состояние образования и здравоохранения в плане обеспечения учебниками на родных языках, оказания медико-санитарной помощи в деревнях, населенных этническими меньшинствами [21].

В отчете латышской секции Красноярского окружкома ВКП(б) за октябрь 1926 — апрель 1927 гг. отмечалось, что округе проживали 4 451 латышей и 1 370 латгальцев (12,1% от всего населения), причем большинство из них сконцентрировано в Уярском районе. Основной доход население получало от скотоводства и пивоварения. Спрос на латышское пиво был чрезвычайно высок, оно конкурировало с продукцией государственных заводов и стоило в 3,5 раза дешевле. Пользовались большим спросом также масло и сыр. Благодаря железной дороге, расположенной в 8–30 верстах от центрального районного рынка пос. Клюквенный, за продовольствием постоянно приезжали покупатели из Иркутска, Красноярска и других городов [7].

В хозяйствах латышей скота было больше, чем в русских семьях: 2,5 коров на одно латышское хозяйство и 1,4 — на русское; коров и овец — 4,3 и 3,5, свиней — 1,4 и 0,7, соответственно. Лошадей в русских семьях было больше, чем в латышских, — 1,6 и 1,4 голов на одно домохозяйство. Обеспеченность сельскохозяйственной техникой у латышей также была выше, чем у русского населения. Так, количество молотилок составляло 22,3% от общего их числа в районе, жнеек — 12,8%, сенокосилок — 62,6%, плугов — 10,9%, конных граблей — 64,7%, веялок — 31,8%. Что касается дисковых борон, сеялок, сепараторов, то они применялись только в латышских хозяйствах [8].

Сохранялась хуторская система хозяйствования, сельскохозяйственное кооперирование прививалось слабо: из четырех созданных артелей сохранилась только одна — «Блазм», главным образом в целях совместного использования производителями инвентаря и техники. Среди латышских хозяйств в 1926–1927 гг. преобладали середняцкие (62,5%), в то время как доля хозяйств середняков в составе всего населения Уярского района составляла 52,6%. Соответственно среди латышей была меньше, чем среди русских, доля бедняков (36,4 и 44,2), а также зажиточных крестьян (1,1 и 3,2%) [9].

Среди латышского населения в местах их компактного проживания действовали организации ВКП(б) и ВЛКСМ (Сухоной, Каменно-Гарновка, Островки, Борисовка), в которых преобладали бедняки и середняки. Прослойка служащих, достигавшая в них 36%, преимущественно сельские учителя, играла главную роль в партийно-комсомольской и культурно-просветительской работе. Им принадлежало ведущее место в организации кружков, ликвидационных пунктов для взрослого населения, изб-читален, проведении подписных кампаний, сборе средств на строительство аэроплана «Латышский стрелок». Наибольшей популярностью пользовались газеты, издаваемые на латышском языке: «Сибирияс Циня», «Латвешу земникс», «Тайсниба», «Кривиялс Циня», а также на русском языке — «Сельская правда», «Крестьянская газета» и др. [10].

В соответствии с декларируемыми принципами национальной политики в конце 1920-х — начале 1930-х гг. советское правительство начало содействовать процессам этнической консолидации народов Сибирского края. На основании постановления Президиума Совета национальностей ЦИК СССР от 7 декабря 1929 г., а также Президиума Сибирского крайисполкома от 7 января 1930 г. окружные исполкомы, путем разукрупнения или перегруппировки населенных пунктов начали преобразовывать этнически смешанные сельсоветы в национальные. При этом в необходимых случаях допускались чересполосица и минимальная норма в 300 душ населения на один национальный сельсовет. Выделялось дополнительное целевое финансирование на хозяйственно-бытовые и культурные нужды национальных меньшинств [22].

В планах по Минусинскому округу на 1930–1931 гг. было введение «всеобщего обязательного обучения в нацменселениях»: в Каратузском районе — Нижняя Буланка и Волкова заимка (латыши), в Абаканском районе — Креславка (латгальцы). Предполагалось переведение преподавания в школах I ступени в селениях с преобладающим нерусским населением на родной язык, полная ликвидация неграмотности, развертывание сети детских площадок [13, с. 292–293; 23].

В ходе районирования в Абаканском районе Минусинского округа смешанными национальными сельсоветами были признаны населенные пункты с расселением латышей и латгальцев среди русских и других народов: Креславский сельсовет Абаканского района – 664 латгальца в составе 752 человек населения; Нижне-Буланский, из 270 дворов которого 231 принадлежал латышам, из 1684 человек населения 1101 насчитывали латыши [24].

В то же время в ходе уточнения количественного состава и мест проживания этнических групп, а также перераспределения населения между различными сельсоветами были внесены коррективы в списки однородных национальных и смешанных сельсоветов. Так, на 1 июля 1930 г. в числе национальных сельсоветов Абаканского района оказался Алгаштыкский (причем теперь не с белорусским, а латгальско-латышским составом населения — 613 из 713 человек). В Каратузском районе Нижне-Буланский сельсовет, где количество латышей оказалось существенно выше ранее представленных данных (1735 из 1805 жителей), также получил статус национального [25].

Аналогичные процессы территориального районирования, связанные с образованием латышских и латгальских населенных пунктов и сельсоветов, проходили на территории Красноярского округа в районах Уярский, где латыши и латгальцы насчитывали 28,3 и 2,1% всего населения, Манский — 9,3 и 0,6%, Перовский — 4,5 и 0,2% [11]. К числу национальных сельсоветов были причислены Каменно-Гарновский, где проживало 620 латышей и латгальцев, Борисовский (1131), Сухонойский (735), Томнинский (645) и Рыбково-Самодуровский (352) Уярского района. К смешанным сельсоветам с латышско-русским населением были отнесены сельсоветы Пановский (185 латышей) Уярского района, а также Островский (350), Грязно-Кирзенский (117), Кувайский (177), Степно-Баджейский (120) Манского района. Смешанными сельсоветами с латышско-эстонским населением были признаны Западно-Имбежский Перовского района (300 латышей), с латгальско-русско-украинским населением — Преображенско-Камский (деревни Витебка — 631 латгалец, Александровка — 298) Новоселовского района Красноярского округа. В городской черте г. Красноярска в колонии Заимки проживало 518 латышей и латгальцев [12].

В процессе районирования представители латышского и латгальского населения, в отличие от частично обрусевших украинцев, белорусов и поляков, настаивали на включении их населения в категорию «нацмен», тем самым акцентируя внимание местных властей на необходимости сохранения своих культурно-языковых и хозяйственно-бытовых традиций.

Особое внимание уделялось подбору секретарей национальных сельсоветов в связи с их недостаточной общеобразовательной подготовкой, а также нежеланием заниматься руководящей работой ввиду низкой оплаты. Окружные исполкомы постоянно посылали сведения в Сибирский крайисполком, сообщая о национальном активе по районам и его соответствии этническому составу всего населения. Члены национальных сельсоветов, как правило, владели двумя языками — родным и русским. Общие собрания в латышско-латгальских деревнях обычно проходили на родных языках, в то время как делопроизводство велось на русском языке. Внутрисемейное и внутриэтническое общение осуществлялось на латышском и латгальском языках [26].

Начиная с середины 1930-х гг., в условиях массовых политических репрессий, коснувшихся всех без исключения народов СССР, советские и партийные органы при разработке конкретной политики в регионах практически перестали учитывать особенности этносоциального и культурного развития национальных меньшинств. Все латышские и латгальские школы были закрыты, перестали действовать лютеранские общины и церкви. Многие латыши бежали с обжитых мест на рудники, в города, многие были репрессированы.

Материалы Всесоюзной переписи населения 1939 г. отразили изменения национального состава жителей Красноярского края. Общее их количество составило 1,96 млн человек. Доля латышей и латгальцев в населении региона уменьшилась по сравнению с переписью 1926 г. как по абсолютному показателю — с 16 334 до 13 746 человек (на 15,9%), так и по доле населения — с 1,1 до 0,7%. Это объяснялось тем, что латышское и латгальское население не получало должного этнического пополнения из числа внешних мигрантов своей национальности [2; 15, с. 60]. Количественный состав литовцев, отнесенных к прочим народам, в переписи не указывался из-за малой их доли в составе населения — менее 0,01%.

В заключение следует отметить, что за период со

второй половины XIX — первой трети XX вв. латышско-латгальское население региона выросло более чем в 70 раз вследствие естественного прироста, но главным образом за счет добровольных и вынужденных миграций, сопровождавшихся высылкой из мест постоянного проживания. Динамика численности литовского населения была различной, но стабильно показывала небольшой процент населения на протяжении всего рассматриваемого периода. Местами компактного проживания этнодисперсных групп латышей и латгальцев были Красноярский, Ачинский и Минусинский округа Енисейской губернии (впоследствии Красноярского края), что способствовало низкому уровню ассимиляции, стабильности языка и сохранению культурно-бытовых особенностей этноса. Сферами хозяйственно-бытовой деятельности латышского и латгальского населения традиционно оставались сельское хозяйство и домашние промыслы. Литовское население, рассредоточенное среди городских и сельских жителей различных округов юга Средней Сибири, оказалось больше интегрировано в сообщества русского и иного населения, а следовательно, больше подвержено размыванию национально-культурных традиций.

Источники и литература

1. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 98, л. 13 об., 20–24, 25–30.
2. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 98, л. 4.
3. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 583, л. 66.
4. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 583, л. 206–209.
5. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 583, л. 10 об.
6. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-1, оп. 1, д. 809, л. 78; д. 583, л. 210.
7. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-10, оп. 1, д. 71, л. 3.
8. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-10, оп. 1, д. 74, л. 4.
9. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-10, оп. 1, д. 74, л. 4, 19.
10. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-10, оп. 1, д. 74, л. 6–9].
11. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. П-10, оп.1, д. 74, л. 41 об.
12. Архивное агентство администрации Красноярского края. Ф. 1205, оп. 1, д. 89, л. 5 об., 10.
13. Баранцева Н. А. Государственная политика по национально-этническим вопросам в Минусинском и Хакасском округах Сибирского края (1920-е — начало 1930-х гг.) // Актуальные проблемы Саяно-Алтая и сопредельных территорий. Вып. 3. Ч. 1. Абакан: Изд-во ХГУ им. Н. Ф. Катанова, 2007. С. 282–298.
14. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Сибирский край. Отдел I. Народность. Родной язык. Возраст. Грамотность. Т. VI. М: Изд. ЦСУ СССР, 1928.
15. Всесоюзная перепись населения 1939 г. Основные итоги / Под ред. Ю. А. Полякова. М. : Наука, 1992.
16. Вторая памятная книжка Енисейской губернии на 1865 и 1866 гг. Изд. Енисейск. стат. комитетом. СПб., 1865.
17. Знамя труда. 1997. 13 авг.
18. Иванова И. П. Взаимодействие и взаимопроникновение контактирующих этнических культур на юге Красноярского края // Сохранение и взаимопроникновение национальных культур как фактор устойчивого развития Приенисейского края. Красноярск: Кларетианум, 2004. С. 173–179.
19. Латыши с берегов Енисея. История. Люди. События. Красноярск: Регион. респ.-общ. орг. Латышское нац.-культ. об-во «Янтарь», 2005.
20. Архив г. Минусинска. Ф. 25, оп. 1, д. 801, л. 3–135, 138–143, 168.
21. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 281, л. 3, об., 4, 5
22. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 280, л. 146.
23. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 280, л. 113
24. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 280, л. 153, 175, 229 об.
25. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 280, л.251, об.
26. Архив г. Минусинска. Ф. 115, оп. 1, д. 280, л. 106–107, 251 об.; 13, с. 292
27. Общий свод по империи результатов разработки данных первой всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года / Под ред. Н. А. Тройницкого. СПб., 1905.
28. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения России, язык и роды инородцев. СПб., 1911. Т. 2. Тобольская, Томская, Енисейская губернии. 1911.
29. Сидорас С. Д. Миграционные процессы в среде литовцев, проживающих в Приенисейской Сибири // Сохранение и взаимопроникновение национальных культур ... Красноярск, 2004. С. 153–158.

Общественные объединения в современной социальной культуре народов Сибири

В. Ф. Батяев

Значительное место в современной социальной культуре славянских народов Сибири занимают общественные объединения. Они являются добровольными сообществами (социальными организациями), обладающими устойчивой структурой, построенными на основе самоуправления. Общественные объединения возникают в период становления и развития капитализма для осуществления целенаправленных функций в экономической, социальной, духовной сферах и, как правило, не преследуют коммерческих целей: это благотворительные, сельскохозяйственные, ветеринарные, охотничьи, рыболовные, пожарные, спасательные, физкультурно-спортивные, антиалкогольные, медицинские, научные, просветительские, художественные и другие общества, товарищества, союзы, артели. Существенные перемены в них происходят только с изменением социально-экономического уклада общества.

В научной литературе в прошлом общественные объединения наряду с общественно-политическими организациями рассматривались как составной элемент системы политической организации общества. Однако реальная жизнь, общественная практика свидетельствуют о существенных функциональных различиях между общественными объединениями и общественно-политическми организациями. Общественные объединения свои цели реализуют в основном в социальной и духовной сферах, а общественно-политические организации — в сфере политики. Общественные объединения как один из видов социальных общностей представляют собой формализованные целевые группы (общества, товарищества, союзы, артели). Непосредственные их цели и задачи всегда направлены на осуществление функций в интересах всего общества, тогда как цели и задачи общественно-политических организаций обычно направлены на осуществление функций в интересах социальной группы, которую они представляют. Эти и другие различия позволяют выделить общественные объединения в качестве самостоятельного элемента структуры общества.

Общественные объединения играют существенную роль в удовлетворении личных потребностей своих членов, вовлечении их в общественную деятельность, содействии развитию личности. В общественных объединениях происходит соединение личного и общественного интересов, что способствует заинтересованности члена в работе конкретного объединения, преследующего именно эту, а не какие-то другие цели. Здесь личный интерес члена объединения совпадает с интересами объединения, а через него — и с интересами всего общества. В процессе реализации личного интереса член общественного объединения участвует в управлении делами объединения, выработке основных направлений работы, выборе руководящих органов и контроле за исполнением их членами своих функциональных обязанностей, развивает и совершенствует навыки общественного самоуправления. В общественном объединении люди развивают свои склонности и способности, приобщаются к общественной жизни, происходит духовное и физическое совершенствование человека, обогащается его интеллект.

Силой, приводящей в движение весь механизм того или иного общественного объединения, является совместный интерес и строящаяся на нем самодисциплина. Она достаточно прочна, так как обеспечивает четкое функционирование объединения, позволяет реализовать этот интерес. Наличие внутренней дисциплины, цементирующей объединения, связывающей их членов в единое целое, в значительной мере определяет и методы деятельности общественных объединений. Методы их деятельности предопределяются характером связи между членами — совместным интересом и основанной на нем самодисциплиной. Поэтому основными в этих методах являются самодеятельность и развитие активности в достижении стоящих перед объединениями задач. В общественном объединении отношения между его членами являются отношениями фактического равенства. Отношения между отдельными звеньями системы общественного объединения основаны на нормах устава объединения [4, с. 30–31].

Общественные объединения созданы в основном для непосредственного воздействия на внутреннюю среду. Главные их задачи обращены внутрь, к своим членам (на удовлетворение их интересов, на обслуживание их нужд, на их воспитание и т. д.), а их воздействие на внешнюю среду является вторичным фактором. В их функционировании преобладают методы самодеятельности [1, с. 16].

Для характеристики общественных объединений их целесообразно группировать по целям. По основной цели белорусские общественные объединения XIX — 20-х гг. XX в. можно подразделить на благотворительные, хозяйственные, охраны здоровья, духовные. Кроме основной задачи, общественные объединения имеют сопутствующие. Так, сопутствующей целью многих общественных объединений является просветительство. Перед обществом охотников ставились также хозяйственные, спортивные, экологические, а перед сельскохозяйственными и медицинскими — научные задачи. В группе благотворительных общественных объединений выделяются общественные объединения помощи бедным многодетным семьям, нищим, сиротам, безработным, малоимущим, одиноким женщинам; общества помощи неимущим учащимся учебных заведений; общественные объединения помощи служащим учреждений и их семьям; помощи осужденным, их семьям, лицам, освобожденным из мест заключения; помощи раненым воинам, семьям погибших воинов, населению, пострадавшему от войны и стихийных бедствий. В группе хозяйственных общественных объединений различают сельскохозяйственные, ветеринарные, охотничьи, рыболовные, пожарные, а в общественных объединениях охраны здоровья — физкультурно-спортивные, спасательные, антиалкогольные, медицинские. К группе общественных объединений, занятых духовным творчеством, можно отнести научные, просветительские, художественные.

Таким образом, общественные объединения являются неотъемлемой частью славянской культуры. Они выполняют важные функции в социально-экономической, духовной сферах, занимают особое место в структуре общества, играют существенную роль в удовлетворении личных потребностей своих членов, вовлечении их в общественную деятельность, содействии развития личности, способствуют повышению культурного уровня народа.

Источники и литература

1. Батяев В. Ф. Развитие белорусских общественных объединений в XIX — 20-е годы XX в. Этнологическое исследование / Науч. ред. А. И. Локотко. Минск: Право и экономика, 2007. 381 с.

2. Общественные организации в политической системе: Аспекты взаимодействия с партией, гос. органами, труд. коллективами Ц. А. Ямпольская [и др.]. Отв. ред. Ц. А. Ямпольская. М.: Наука, 1984. 272 с.

3. Общественные организации в политической системе России 1917–1918 годов: Матриалы конф. М., 1991. 147 с.
4. Общественные организации в политической системе России: Материалы конф. М.: Тверь: ТГУ, 1992. 144 с.
5. Ямпольская, Ц. А. Общественные организации в СССР / Ц. А. Ямпольская. М.: Наука, 1972. 216 с.

Таджики в Барнауле: особенности адаптации инонациональной общины в начале 2000-х гг.[1]

С. С. Ежеменцев

После распада СССР России, как его правопреемнице, достались наибольшая по размерам территория, огромный внешний долг и масса нерешенных национальных проблем внутригосударственного и межгосударственного характера. Одна из них — проблема определения вектора национальной политики. При декларируемой руководством страны ориентации на формирование некоего абстрактного и обобщающего образа россиянина де-факто в стране, как и прежде, существует этнокультурная мозаика.

Распад СССР поставил Россию перед решением еще одной, качественно новой проблемы — необходимостью предоставления гражданства миллионам бывших соотечественников. Это делается в первую очередь из прагматических и даже сиюминутных соображений — необходимости привлечения в страну рабочей силы и пр.

Для россиян, особенно жителей больших городов, нет ничего удивительного в том, что большую часть работ, не требующих специального образования и высокой квалификации, выполняют иностранные рабочие, прежде всего выходцы из центральноазиатских республик, в основном Таджикистана и Узбекистана. Практически все они сталкиваются с проблемами временного проживания, регистрации и получения разрешения на работу в России. Универсальным и вместе с тем весьма доступным решением подобных проблем является получение российского гражданства, но в какой мере новоиспеченные граждане способны принять российскую действительность, местные традиции и обычаи?

В данном сообщении рассматриваются особенности адаптации к условиям крупного сибирского города (Барнаула) группы рабочих-строителей, этнических таджиков. Их количественный состав периодически менялся (но никогда не превышал 10 человек), основную работу, требующую определенных навыков, выполняли «старожилы», остальные использовались в качестве вспомогательного персонала.

Общая численность таджиков на территории Алтайского края достигает нескольких тысяч человек (по неофициальным данным, до 10 тысяч, что несколько меньше, чем узбеков и азербайджанцев), представители этого этноса еще в советское время были частыми гостями Алтая — в основном это были сезонные рабочие-строители. Сегодня все больше таджиков стремится в Россию на заработки и даже на постоянное жительство, но Алтай с его относительно малыми возможностями приема внешней рабочей силы занимает скромное место на карте миграции из Таджикистана.

Несмотря на совершенствование миграционного законодательства РФ, почти исключающего возможность нелегального трудоустройства иностранцев, получение российского гражданства по-прежнему является предпочтительным способом решения всех проблем. Ценность нового паспорта состоит исключительно в возможности беспрепятственного проживания и, соответственно, более успешного поиска работы в России. Со слов респондентов, они с легкостью отказались бы от гражданства РФ, если бы экономическая ситуация в Таджикистане позволила им зарабатывать на родине средства, аналогичные получаемым в Барнауле (по меркам Алтайского края, это вполне приличная сумма — 20–50 тыс. руб. в месяц, в Москве ежемесячный заработок достигает 100 тыс. руб.). Но пока именно стабильная заработная плата, получаемая строителями в Барнауле, позволяет им содержать семьи в Таджикистане, т. е. Россию они рассматривают исключительно в качестве страны-работодателя. Характерно, что российское гражданство, полученное одним из членов большой таджикской семьи (до 10 и более человек), значительно упрощает этот процесс для остальных родственников и позволяет избежать ряда унизительных и затратных процедур, которые рабочие-мигранты должны ежегодно проходить для получения разрешения на трудовую деятельность. В целом складывается впечатление, что для обеспечения оптимального уровня комфортного существования в России выходцам из Центральной Азии надо просто стать гражданами РФ, а институт двойного гражданства, существующий, правда, только в Таджикистане, позволяет им не испытывать комплекса предательства перед родиной, т. е. новый статус воспринимается просто как ни к чему не обязывающая формальность.

Все респонденты из описываемой группы, подавшие заявления в органы Управления федеральной миграционной службы (УФМС) о получении статуса гражданина РФ, не старше 30 лет, неплохо владеют русским языком, двое имеют высшее образование и состоят между собой в родственных отношениях. Но полноценной интеграции в российское общество этих молодых, образованных и, казалось бы, социально мобильных людей препятствует противоречие между российской действительностью и нормами традиционной таджикской, в последние десятилетия сильно исламизированной, культуры. Строгая

[1] Под инонациональной общиной в данном случае понимается дисперсная национальная группа азиатского этнического происхождения за пределами нынешней территории РФ.

приверженность таджиков исламским нормам поведения, иногда даже противоречащим традиционным национальным, отмечается скорее у молодых людей до 30 лет, нежели у респондентов старшего возраста. Скорее всего, это можно объяснить обстоятельствами взросления людей, родившихся до 1980-х гг., — жесткой антиисламской пропагандой в национальных республиках Средней Азии и пр. и реабилитацией религии вообще и ислама в частности в последующий период. Особенно заметно это проявляется в сфере брачно-семейных отношений: на вопрос, согласны ли они перевезти свои семьи на период сезонной работы (от 6 до 8 месяцев) или постоянное местожительство в Барнаул, все респонденты ответили отрицательно. И связано это не с дороговизной съемного жилья или другими материальными трудностями, а с неизбежным и нежелательным знакомством членов семей с реалиями российской жизни и невозможностью соблюдения традиционных норм семейно-брачного поведения.

Лишь один молодой рабочий-таджик привез на Алтай жену с годовалым ребенком, и мотивацией его решения служило положение в исламе о недопустимости раздельного проживания мужа с женой больше шести месяцев. Жизнь этой религиозной семьи полностью регулируется нормами шариата. Контакты с внешним миром (прогулки с ребенком и покупка продуктов) осуществляются исключительно главой семьи, так как ближайшие родственники, которые должны сопровождать женщину на улице, проживают в Таджикистане. Изоляция молодой женщины от внешнего мира усугубляется и плохим владением русским языком, что в целом характерно для таджиков, родившихся во второй половине 1980-х гг. Но муж не препятствует общению супруги с женами соседей, считая это полезной языковой практикой и возможностью хоть как-то скрасить ее однообразное существование в условиях непривычной социально-культурной среды. Как видно из этого примера, возможности интеграции женской части таджикской диаспоры в российское общество минимальны и ограничены исламскими брачно-семейными нормами. Кроме того, не последнюю роль в этом процессе играет низкий образовательный уровень таджикских женщин. Со слов респондентов, девушке, пожелавшей получить образование, придется на время учебы жить вне контроля семьи, что автоматически ставит под сомнение ее репутацию. Таким образом, окончив школу, она встает перед выбором: либо продолжить образование, либо создать семью.

Вероятность заключения браков таджиков с россиянками существует лишь при условии принятия будущей женой мусульманства (это обязательное условие, если мужчина строго придерживается канонов ислама), что и практикуется, учитывая внешнюю привлекательность большинства таджиков — одного из красивейших народов Востока. Иногда встречаются случаи двоеженства, когда одна жена живет в России, а вторая, официальная, — в Таджикистане. В таком случае для гражданской жены принятие ислама необязательно. Семья «транснационального» мужа может и не подозревать или делать вид, что не знает о существовании второй жены. Временные отношения с русскими женщинами воспринимаются как экзотика, новый житейский опыт: в россиянках таджиков привлекает открытость, возможность совместного посещения мест отдыха, кафе и кинотеатров, прогулок в парке. Со слов опрашиваемых, подобное проведение досуга в Таджикистане для мужчины и женщины, не состоящих в брачном союзе, невозможно, по крайней мере в небольших городах и поселках.

Подобные отношения при всей их неизбежной сложности, а зачастую и отсутствии перспективы на будущее, в целом оставляют приятные воспоминания как у таджиков, так и у их временных русских жен, которые и после отъезда «супруга» продолжают поддерживать с ним контакты посредством переписки и телефонных звонков. К числу положительных качеств самих таджиков русские женщины относят трудолюбие, относительное безразличие к алкоголю, спокойный нрав и восточное чадолюбие, распространяемое и на детей своих временных спутниц. В случае, если мужчина и его родственники строго придерживаются мусульманских канонов и способны содержать две семьи, а гражданская жена в России готова принять ислам, это не вызовет осуждения. Невозможно достоверно оценить количество подобных явлений, но в Барнауле такие случаи есть. Как правило, муж-мусульманин пытается, насколько это возможно, уделять обеим семьям равную долю внимания и материального содержания.

Чем старше респонденты, тем более лояльно они относятся к нравам и моральным ценностям россиян и менее подвержены исламизации во взглядах на семейные отношения. Одобрение таджиков «советского» происхождения вызывают и некоторые новые тенденции в сфере семьи. В первую очередь речь идет об институте гражданского брака, позволяющего молодым людям проверить свои отношения временем и бытом. Но в целом представления россиян и их бывших (или новых) сограждан, касающиеся некоторых нюансов семейной жизни, значительно разнятся, что осложняет процесс их интеграции в российский социум.

Специфичность традиционного национального уклада усугубляется форсированной исламизацией таджикской молодежи. Двойная, национальная и религиозная, самоидентификация сильно ограничивает возможности личной самореализации в российской, зачастую демонстративно связывающей себя с православием среде. Случаи бытовой религиозной дискриминации нередки и, конечно же, не способствуют привлекательности отдельных регионов РФ как мест вероятного проживания переселенцев из бывших советских республик. Кроме проявлений религиозной нетерпимости, приезжие рабочие часто подвергаются нападкам и со стороны националистически настроенной молодежи. Один из респондентов рассказал, как во время рабочего сезона в одном из городов севера России группа местной молодежи пыталась взять штурмом общежитие, где про-

живали рабочие из Центральной Азии. «Осажденные» приготовились к обороне, забаррикадировав входы и выходы, и, распределив силы, вооружились подручными средствами. Конфликт был ликвидирован только посредством вмешательства представителей местного вооруженного криминалитета, в том числе чечено-ингушского.

Кроме столкновений «местных» и «черных», имеет место противостояние и в рабочей мультинациональной среде, особенно в общежитиях. Как правило, возникшие противоречия решаются без участия милиции и, по рассказам участников подобных событий, довольно жесткими методами. Обычно обязательство решить возникшую проблему берет на себя мастер («бугор»), являющийся лидером в бригаде. До последнего не исключается возможность мирного решения вопроса, а в случае, если стороны не приходят к согласию, все решается силой. Подобные столкновения, со слов респондентов, неоднократно происходили в конце 1990-х — начале 2000-х гг. в период их работы в г. Сургуте, где в рабочих общежитиях совместно проживали таджикские, узбекские и украинские рабочие. Конфликт с украинцами закончился довольно быстро: более молодой и физически сильный таджик решил его в свою пользу.

Теневые стороны такого тривиального явления, как рабочая миграция в РФ, должны заставить правительство проводить более взвешенную миграционную политику. Решение демографических и других проблем за счет предоставления в массовом порядке российского гражданства бывшим соотечественникам может стать причиной новых, не менее сложных проблем, связанных с интеграцией новых сограждан в российское общество, если они захотят осесть на постоянное жительство в России. И дело не в их якобы негативном отношении к реалиям российской жизни, а в том, что они, в силу своих национальных и религиозных убеждений, просто не готовы воспринимать российскую действительность такой, какой она есть на самом деле. Проведенное в небольшой группе таджикских мигрантов исследование, основанное на методах наблюдения и беседы, показывает, что таджики могут стать на Алтае перспективным социальным ресурсом, если органы государственной власти и управления, а также общественность при участии экспертов соответствующего профиля обратят самое серьезное внимание на все проблемы их устройства, адаптации и дальнейшей интеграции в жизнь многонационального населения Российского Алтая.

Характеристика этнического сознания и ценностей украинской молодежи Сибири

Я. В. Жандарова, Н. Г. Попова

Украинцы традиционно являются частью российского сибирского сообщества. Современная украинская диаспора Сибири отличается относительно большой численностью, высоким уровнем самоорганизации и социокультурной активности. Образовательные и популяризаторские программы, ориентированные на молодежь, занимают значительное место в деятельности украинских национально-культурных центров, известных во многих городах Сибири. Степень их влияния на самосознание городской молодежи Сибири, причисляющей себя к украинскому этносу, является предметом данного исследования.

Для анализа использованы материалы опроса сибирской молодежи, проведенного в 2006 г. в трех крупных городах региона — Новосибирске, Барнауле и Томске.

Среди 1500 опрошенных молодые люди, которых мы считали украинцами (хотя бы один из родителей молодого человека является украинцем или он сам идентифицирует себя с украинцами), составляют 6%. При этом только 1,2% всех опрошенных назвали себя украинцами. Остальные, как следовало из анкет, считают себя русскими.

Более половины украинцев (61%) отнесли себя к коренным, местным жителям Сибири, 17% прибыли из стран СНГ и 18% являются мигрантами из других сибирских городов. При этом из всех опрошенных украинцев 27% сказали, что живут в данном месте недавно (менее 5 лет назад) и 10% переехали более 10 лет назад, т. е. более половины (65%) мигрантов-украинцев приехали в Сибирь недавно (менее 5 лет назад), а 25% — более 10 лет.

Среди опрошенных молодых украинцев 47% проживают в Новосибирске, 38% — в Томске и 14% — в Барнауле. По возрасту распределение следующее: 23% моложе 18 лет, 69% — от 18 до 21 и 6% — старше 21 года. Среди молодых украинцев чуть больше людей в возрастной группе 18–21 год, т. е. в студенческом возрасте, чем в целом по выборке (62%) и среди русской молодежи (61%) и несколько меньше людей моложе 18 лет, чем в целом по выборке (29%) и среди русских (30%).

Большинство опрошенной украинской молодежи имеет высшее образование или находится в процессе его получения (79%), 14% — среднее специальное и 3% — среднее. Все украинцы владеют русским языком, каждый второй знает европейский, 12% — славянские и 6% знают титульные языки народов стран СНГ.

По конфессиональной принадлежности большинство украинцев принадлежат к христианам (20%), православным (30%) и атеистам (33%). Принадлежность к другим конфессиям отметили всего 4%, а 11% затруднились с определением своей конфессиональной принадлежности. Конфессиональная принадлежность родителей молодых украинцев примерно такая же, как и у детей. Среди матерей украинцев несколько чаще встречаются православные и меньше — атеистки.

Заметим, что распределение украинцев по трем

группам (православные, христиане и атеисты) совпадает с распределением этих групп в целом по выборке и с распределением этих групп среди представителей русского этноса, т. е. по этому параметру украинцы не отличаются от большинства опрошенных молодых людей в сибирских городах и являются их типичными представителями.

Таблица 1

Конфессиональная принадлежность украинцев

Конфессиональная принадлежность	Доля (%) среди украинцев	Доля (%) среди всех опрошенных	Доля (%) среди русских
Христианство	19,6	23,6	25,1
Католичество	1,0	0,7	0,5
Православие	33,0	28,8	33,0
Буддизм	0,0	0,5	0,2
Ислам	0,0	1,3	0,2
Иудаизм	0,0	0,2	0,0
Старообрядчество	0,0	0,1	0,1
Протестантизм (лютеране, баптисты)	0,0	0,3	0,3
Атеизм, не верую	29,9	26,8	27,4
Другие	3,1	1,4	0,8
Не знаю	11,3	14,5	11,5
Не дали ответа	2,1	1,7	0,8
Всего, чел.	97	1 467	1 189

Для определения потребности в этнической принадлежности использовались критерии, выделенные Г. Триандисом. Практически половина украинцев (47%) имеет высокую потребность в этнической принадлежности, половина — низкую. Высокая потребность в этнической принадлежности предполагает подчинение индивидуальных целей групповым, выраженную идентификацию со своей этнической группой, восприятие себя как части группы, а группы как продолжения самого себя. Для сравнения: в целом по массиву и среди русских высокая потребность этнической принадлежности встречается у 40% опрошенных, низкая — у 50%, а среди белорусов высокую потребность в этнической принадлежности демонстрируют почти 69%, а низкую — 31%.

Среди украинцев также очень низка доля с неопределенной потребностью в этнической принадлежности (3%), в то время как в целом по массиву среди русских и метисов она встречается почти у каждого десятого. (Из-за малочисленности группы мы относим к украинцам не только тех молодых людей, которые сами отнесли себя к украинцам, но и тех, кто имеет хотя бы одного родителя-украинца.) Таким образом, идентифицируя себя, по-видимому, с русским, а не украинским этносом, половина молодых украинцев склонны проявлять выраженную идентификацию с русским этносом и воспринимает себя как часть группы, с которой себя идентифицирует.

Для определения типов этнической идентичности использовался шкальный опросник О. Л. Романовой. Абсолютное большинство (80%) представителей украинского этноса имеет ассимилированный тип этнической идентичности, 17% — интегрированный и всего 2% — изолированный. Ассимилированный тип характеризуется сильной идентификацией с базовой культурой и слабой — со своей; интегрированный — сильной идентификацией как с базовой культурой, так и со своей этнической группой; изолированный — слабой идентификацией с базовой культурой и сильной — со своей.

Для сравнения: в целом по Сибири у представителей русского этноса ассимилированный тип этнической идентичности встречается несколько чаще (у 90%), а интегрированный — несколько реже (9–10%), интегрированный тип реже встречается также у казахов (5%) и метисов (10%). Среди белорусов, попавших в выборку, оказались только представители ассимилированного типа этнической идентичности, а интегрированный не встречается совсем.

Таким образом, можно предполагать, что украинцы более склонны не просто растворяться в базовой культуре, идентифицируя себя с ней, но, сохраняя идентификацию со своей этнической группой, одновременно успешно идентифицировать себя и с базовой культурой.

Таблица 2

Тип этнической идентичности украинцев и представителей других этносов, %

Тип этнической принадлежности	Украинцы	Русские	Казахи	Метисы	Доля от всех опрошенных
Интегрированный	16,5	9,6	4,5	10,0	9,2
Ассимилированный	81,4	89,7	90,9	86,7	89,5
Изолированный	2,1	0,7	4,5	3,3	1,2
Маргинальный	0,0	0,0	0,0	0,0	0,1
Всего, чел.	97	1189	22	60	1467

Анализ этнической идентичности с использованием теста Г. У. Солдатовой (типы этнической идентичности различаются качеством и степенью выраженности этнической толерантности и выделяются на основе широкого диапазона этноцентризма, начиная от «отрицания» идентичности до национального фанатизма) выявил следующее: 72% украинцев имеют нормальный (позитивный) тип этнической идентичности, 9% демонстрируют этноэгоизм, 6% — этническую индифферентность, 4% — этноизоляционизм, 2% — национальный фанатизм и 6% имеют неопределенную идентичность. Распределение этих типов у представителей украинского этноса совпадает с распределением в целом по совокупности и с распределением у представителей русского этноса.

Интересно также отметить, что среди молодежи, назвавшей себя украинцами, практически все (94%) имеют нормальную (с точки зрения толерантности) этническую идентичность, причем статистический анализ показал, что именно украинцы, идентифицирующие себя как украинцы, имеют склонность к нормальной (с точки зрения толерантного отношения к своей и чужим группам) идентичности по сравнению с представителями других этносов.

Если говорить о направленности этнического самосознания (мы использовали тест, выявляющий направленность этнического самосознания в сторону этноцентризма или толерантности на уровне как ин-

Таблица 3

Степень выраженности миролюбия и агрессивности у украинцев и представителей других этносов, %

Степень выраженности качеств	Украинцы		Русские		Метисы		В целом среди опрошенных	
	Агрессивность	Миролюбие	Агрессивность	Миролюбие	Агрессивность	Миролюбие	Агрессивность	Миролюбие
Отсутствует	13,4	3,1	11,9	3,5	18,3	3,3	13,5	3,5
Выражено слабо	26,8	13,4	33,8	19,8	33,3	25,0	33,5	19,2
средне	43,3	53,6	36,2	47,4	35,0	35,0	34,8	46,2
в полной мере	16,5	28,9	16,0	26,6	10,0	35,0	15,7	27,9
Всего, чел.	97	97	1189	1189	60	60	1467	1467

Таблица 4

Ценностные приоритеты украинцев

Ценности	Ранг	Доля в %
Общечеловеческие	1	59
Личностные	2	50
Гендерные	4	31
Семейные	6–7	12
Профессиональные	3	47
Этнические	6–7	12
Гражданские	5	13
Другие	8	6
Конфессиональные	9	1

дивидуального, так и группового сознания), то у большинства украинцев (87%) она противоречива. Высокая степень этноцентризма, как и высокая степень толерантности, встречается всего у 5% опрошенных, хотя по сравнению с некоторыми другими этносами спектр установок более разнообразен: среди казахов и белорусов, попавших в выборку, например, 95% имеют противоречивое этническое самосознание и 5% — высокий уровень этноцентризма, а другие установки совсем не встречаются.

Заметим, что миролюбие у украинцев выражено сильнее, чем агрессивность. Средняя и сильная степень выраженности миролюбия встречается у 82% украинцев, а агрессивность в той же степени — у 60%. В целом среди опрошенных, у метисов и у русских выраженная степень агрессивности встречается несколько реже, чем у украинцев (среди метисов — у 45%, среди русских и в целом среди опрошенных — у 50%). Однако и такое качество, как миролюбие, у представителей этих этносов выражено слабее (среди метисов — у 70%, среди русских и в целом по выборке — у 74%).

В системе ценностей молодых украинцев первые места занимают общечеловеческие, личностные и профессиональные ценности (табл. 4). К малозначимым ценностям (выбрали менее 15%) относятся семейные, гражданские, этнические, конфессиональные и др. При этом сильная социальная идентичность выстраивается у 60% украинцев на основе общечеловеческих, у половины — на основе личностных и профессиональных, и у трети — на основе гендерных ценностей. Средняя идентичность определяется на основе: личностных (57%), профессиональных (33%) и семейных ценностей (31%).

Таблица 5

Ценности, выступающие приоритетными при построении разных типов социальной идентичности

Ценности	Идентичность, %		
	Сильная	Средняя	Слабая
Общечеловеческие	60,6	22,0	22,2
Личностные	51,1	57,1	55,6
Гендерные	31,9	13,2	2,8
Семейные	12,8	30,8	30,6
Профессиональные	48,9	33,0	11,1
Этнические	12,8	7,7	8,3
Конфессиональные	1,1	2,2	2,8
Гражданские	13,8	11,0	5,6
Другие	6,4	12,1	19,4
Всего, чел.	94	91	36

Сильную социальную идентичность на основе этнической принадлежности и этнических ценностей среди украинцев демонстрируют лишь 14%, и примерно такая же доля строит социальную идентичность прежде всего на основании семейных (13%) и гражданских (14%) ценностей. Конфессиональные ценности, с точки зрения построения социальной идентичности, для молодых украинцев не являются значимыми: из них основывают на них как сильную, так среднюю и слабую идентичность менее 5%.

В целом анализ опросного материала показывает, что современные молодые украинцы являются частью регионального модернизированного сообщества, для которого наиболее значимыми являются социальные ценности при сохранении этнической (чаще символической) идентичности на факультативном уровне.

Молодежь в харизматических церквях Сибири: формирование альтернативной субкультуры

Ю. С. Ковальчук

Одним из главных явлений в религиозной жизни городов Сибири в последнее десятилетие стало появление и рост харизматических церквей. Обращение горожан в протестантизм происходит вследствие активизации миссионерских усилий, реализующихся в социальной, образовательной и других сферах. Рост харизматических церквей в сибирских городах во многом определяется молодежным компонентом. Среди самых многочисленных церквей можно назвать церкви «Свет миру» (Тюмень), «Живая вода» (Новокузнецк), «Новое поколение», «Слово Жизни» (Новосибирск), «Новая жизнь» (Горно-Алтайск) и др.

Миссионерские усилия протестантских организаций в реабилитационной сфере находят широкий отклик среди молодежи и приводят ее в харизматические, пятидесятнические церкви. В эти церкви приходит не только молодежь с девиантными формами поведения, но и студенты, которые находятся в поиске личного духовного роста, воодушевлены идеалами посвящения себя общему благородному делу помощи людям, ориентируются на здоровый образ жизни и построение семьи и на активную социальную и экономическую стратегию собственного роста, ищут общения со сверстниками.

Условия жизни в большом городе создают предпосылки для объединения молодежи в разнообразные группы, движения, являющиеся сплачивающим фактором, формирующие коллективное сознание в этих группах, единое мировоззрение. Многие молодые люди таким образом выбирают принадлежность к близкой им по духу и запросам молодежной субкультуре, реализуют свою идентичность.

Понятие «субкультуры» не имеет вполне четких определений. В рамках данной статьи под молодежной субкультурой понимается когерентная система внутри общей системы культуры, для которой характерны протестная составляющая по отношению к большому обществу, а также общая идентичность молодых людей по одному или нескольким доминирующим признакам: анархо-нигилистическим, романтико-эскапистским, философско-мистическим, экологическим и т. д.

Рассмотрение общности харизматической молодежи в рамках понятия субкультуры может дать новый импульс к исследованию данной группы, самих миссионерских практик, а главное, это шаг в сторону от рассмотрения харизматической молодежи как неблагополучной обманутой сектантами жертвы — мнение, которое зачастую продолжает клишироваться СМИ и некоторыми административными органами. Изучение харизматов как молодежной субкультуры может помочь определить потенциал данной молодежной группы, тем более, что ее социально-политическая активность высока. Речь идет о людях 18–29 лет, являющихся активными последователями пятидесятнического вероисповедания и участвующими в жизни церкви и ее акциях. Акции церкви: христианские конференции, марши Иисуса, миссионерские инициативы и сами службы в церквях — характеризуются внешним сообществом как агрессивные.

Наличие в церквях строгой иерархии и харизматических лидеров определяет структуру церкви, создает лестницу потенциального роста и реализации лидерских качеств молодежи. Внутренние ценности харизматов четко сформулированы, символически оформлены и подразумевают их воплощение в каждодневной жизни. И хотя это общехристианские ценности, они претендуют на исключительность и видятся как путь обновления системы: в религиозном плане это призыв вернуться к ценностям раннего апостольского христианства, а в социальном — построение правового демократического государства.

Молодежная харизматическая субкультура является контркультурой по отношению к внешнему обществу, под которым понимается как светское общество, так и зачастую православное сообщество. Наличие конфликта между лидерами харизматических церквей и православным духовенством на региональном уровне усугубляет конфликт, выводя его из рамок догматики на поле битвы личных конфликтов в борьбе за доступ протестантов к прозелитским каналам — работе с детьми, реабилитации, средствам массовой информации.

Стремление молодежи к расширению пределов своей компетентности, интеграции имеющихся знаний в компактную и непротиворечивую структуру соответствует социальным стратегиям евангелизации, отработанным в течение второй половины XX в. в рамках общей протестантской и особенно пятидесятнической миссиологии за рубежом. Христианское вероучение в удобной для подачи модернизированной форме представляет собой готовое мировоззрение, учитывающее психологическую составляющую социального, гендерного, экономического положения новообращенных молодых людей и предлагает перспективу роста в рамках данного образа мира, является готовым сценарием разрешения всех проблемных ситуаций в жизни.

В единой субкультуре харизматической молодежи ключевой составляющей считается христианское мировоззрение, однако привлекающими в лоно церкви и объединяющими факторами являются: музыка самых различных направлений — от христианского рока (Церковь «Виноградник» г. Томск) до христианских песен, написанных на мелодии романтических туристских и советских песен (г. Горно-Алтайск), социально-правовая (реабилитация), мистическая (личный религиозный опыт в пятидесятничестве по обретению даров Святого Духа), спортивная (туристические походы, скаутское движение, детские выездные палаточные лагеря), альтернативное творчество (постановка христианских мюзиклов, журналистика, дизайн христианских интернет-сайтов и пр.), элитарность (восприятие себя как духовной элиты).

Крайне важным является образовательный аспект, особенно для той молодежи, чей социальный и материальный уровень не позволяет иметь доступ к платным светским образовательным ресурсам. Эта часть молодежи активно обучается в библейских школах, на предлагаемых курсах по христианскому ведению бизнеса, курсах молодых лидеров. Церкви также предлагают христианские образовательные ресурсы, например, конференции «Альфа-курс».

Субкультура харизматической молодежи имеет свое интернет-пространство в виде сайтов церквей, интернет-газет и журналов, форумов для обсуждения различных тем, баз даных знакомств, интернет-библиотек христианской музыки, проповедей известных харизматических лидеров, христианских фильмов. Поскольку большинство харизматических церквей имеет контакты с аналогичными церквями за рубежом, принимают гостей, лидеров служения из-за рубежа во время христианских конференций

и читают христианскую литературу зарубежных авторов, принадлежность к интернациональному движению расширяет горизонты верующей молодежи и является важным притягательным фактором данной субкультуры.

Крайне важным обстоятельством для молодежи в харизматических церквях является равное гендерное присутствие, что позволяет искать партнеров и создавать семьи в рамках единой группы. Если большинство молодежных субкультур условно ограничено возрастными рамками, что означает принадлежность к ним молодых людей до определенного возраста, то ситуация с данной субкультурой, наоборот, подразумевает преемственность мировоззрения и обретение молодым человеком социальной роли — овладение профессией, создание семьи. По мере взросления молодые харизматические рокеры и молодежные активисты переходят в соответствующее сообщество молодой семьи, что предполагает дальнейшую активность в лоне церкви.

Данная тема требует дальнейшего детального изучения харизматической молодежи на конкретном материале широкого спектра харизматических церквей Сибири; в частности, остаются неизученными вопросы взаимодействия харизматической молодежи со светским сообществом, проблема «отцов и детей», межконфессиональное взаимодействие молодежи, социально-политическая активность харизматов.

Современные этносоциальные и культурные процессы в Казахстане (социологические исследования в Восточном регионе)

А. П. Коновалов

Социальная культура, как известно, — явление многопрофильное, она охватывает практически все стороны человеческой деятельности. Культура — средство удовлетворения человеческих потребностей, которые способствуют развитию и человека, и всего общества. Именно удовлетворение развивающихся потребностей социальных субъектов в конечном итоге и обусловливает формирование результата, который называется «развитое цивилизованное общество». Важное значение при этом имеют две составляющие: культурный уровень конкретного человека и культурно-развивающий потенциал бытия, в котором социализируемся все мы как члены общества.

Цели нашего социологического опроса были определены развивающимися потребностями общества и исходили из необходимости получения объективных знаний о социально-культурной сфере от непосредственных участников социально-культурных процессов Восточно-Казахстанской области (ВКО). В качестве наиболее значимых элементов структуры социальной культуры применительно к территории ВКО избраны:

— определение рейтинга социальной культуры в структуре других общественных проблем фактора, раскрывающего характер современного развития восточно-казахстанского социума;

— оценка респондентами собственной социальной культуры в ее многообразии: от этики, элементарных правил общественного поведения до качества образования, профессиональных способностей и характера участия в общественном разделении труда;

— участие респондентов в социализации молодежи;

— гражданские качества, характер участия в общественном самоуправлении, деятельности государственных органов и неправительственных организаций, патриотические чувства и традиции;

— информационные предпочтения как проявления развивающихся социально-культурных потребностей населения;

— распространение социально-психологических основ коррупции — показателя отсталости в развитии гражданской культуры;

— физическая культура, здоровый образ жизни и их составляющие: от режима питания и отдыха до занятий спортом и творчеством;

— культура содержания населенных пунктов как среда, формирующая культурный облик их обитателей;

— культура поведения, отношений между членами социума, уровень образования, воспитания и др.

В социологическом опросе приняли участие 1952 респондента — жители всех 19 административных регионов ВКО.

Среди общественно значимых проблем на первом месте находится рост цен. До 2006 г. эту позицию долгие годы занимала безработица. Теперь безработица — на седьмом месте, что не может не говорить об изменениях в производстве, его оживлении: произошел рост числа рабочих мест, увеличилась занятость населения — главный источник благосостояния. Материальный источник, коим является производство, позволяет работнику удовлетворять многие другие развивающиеся потребности: заниматься укреплением своего здоровья, расширять кругозор, повышать культурный уровень, наконец, главное, воспитывать детей и т. д.

Однако рост цен, как известно, способен свести к нулю любые достижения в сфере материального производства. Это явление остро воспринимается населением. К тому же у многих еще жив в памяти обвал цен 1992 г., который в течение короткого времени превратил в нищих большую часть населения области, республики. К примеру, в 1999 г., как свидетельствуют наши исследования, 78% населения региона не имели возможности оплачивать свое образование, образование своих детей. В 2005 г. таковых оказалось уже 34,7%.

Нельзя не заметить, что в первой десятке общественно значимых проблем находятся также состояние улиц и дорог, экология, преступность, слабое здоровье, языковые проблемы, безработица, платное медобслуживание, платное образование и коррупция. На

Таблица 1

Рейтинг общественно значимых проблем

Наименование проблем	%	Место в рейтинге
Рост цен	55,3	1
Состояние улиц и дорог	36,1	2
Экология	35,5	3
Преступность	29,0	4
Слабое здоровье населения	28,3	5
Языковые проблемы	27,0	6
Безработица	25,9	7
Платное медобслуживание	20,1	8
Платное образование	17,5	9
Коррупция	17,3	10
Общая культура населения	15,4	11
Качество образования	13,2	12
Жилищные условия	13,2	12
Алкоголизм	12,9	13
Наркомания	11,6	14
Отток населения	10,8	15
Запущенность сельского хозяйства	10,8	15
Качество медобслуживания	10,6	16
Насилие и жестокость	9,4	17
Развитие демократии	7,2	18
Задержки выплаты зарплаты	6,8	19
Политическая активность населения	6,0	20
Переезд сельских жителей в города	5,4	21
Межнациональные отношения	3,5	22

Таблица 2

Образ жизни, привычки (%)

Наименование	По ВКО	Возраст, лет		
		18–29	30–49	50 и >
Курят	29,8	33,4	29,5	26,1
Употребляют крепкие спиртные напитки	24,5	25,0	27,1	20,8
Употребляют вино, пиво	47,1	51,1	51,1	37,9
Часто переедают	21,5	21,6	22,8	19,9
Часто нарушают режим питания	49,0	53,6	53,7	38,4
Нерегулярно в одно и то же время ложатся спать	48,7	54,8	50,4	39,8
Не делают по утрам физзарядку	77,7	73,2	78,3	82,2
Не посещают спортивные секции	78,1	70,0	78,9	86,6
Не занимаются физическим трудом	43,4	41,3	43,0	46,1
Редко ходят пешком	40,1	38,1	40,0	42,6
В целом мало двигаются	26,2	24,0	24,4	30,6
Часто бывают в гостях	39,7	39,1	41,4	38,4
Часто принимают гостей	40,7	38,3	44,5	39,1
Подвержены простудным заболеваниям	41,6	37,8	39,9	47,9
Имеют хронические болезни	36,7	31,5	32,7	47,2
Не путешествуют	84,8	83,6	84,7	86,3
Не бывают на курортах	85,5	83,3	85,5	88,2
Не бывают в музеях, на выставках, спектаклях, концертах	79,6	76,9	79,8	82,6
Подолгу смотрят телепередачи	47,8	46,2	48,9	48,4
Средний балл	49,6	48,6	50,3	50,0

наш взгляд, такая палитра — отражение переходного периода в развитии нашего общества, когда страна пошла на подъем после длительной социально-экономической депрессии. Поэтому людей, помимо материальных, стали заботить и другие проблемы. (табл. 1).

Нельзя не обратить внимание на значительные масштабы нездорового образа жизни. Судя по среднему баллу, выведенному в конце табл. 2, он охватывает 49,6% взрослого населения области, что само по себе не может не вызывать глубокой озабоченности. Однако прослеживается парадоксальная картина: многие из тех, кто ведет нездоровый образ жизни, или не осознают этого, или уже не способны вести себя по-другому (табл. 3).

Таблица 3

Отношения к привычкам

Привычки	%	Рейтинг
От которых хотели бы отказаться		
Оставили без ответа	64,6	—
Курение	15,1	1
Употребление алкоголя	9,0	2
Раздражительность, вспыльчивость	7,1	3
Озабоченность, переживания, ненужные размышления и др.	4,1	4
К которым хотели бы приобщиться		
Оставили без ответа	65,9	—
Регулярно заниматься спортом	12,3	1
Больше читать	8,0	2
Соблюдать режим питания, отдыха работы и др.	7,6	3
К интересной работе	6,2	4

Четко прослеживаются и те занятия, к которым хотела бы приобщиться часть опрошенных. Исследования демонстрируют крайне неблагополучную ситуацию с развитием массового спорта (табл. 4). Более того, можно сказать, что за годы перестройки произошла деградация массовых видов спорта: число занимающихся указанными видами спорта уменьшилось в несколько раз.

Таблица 4

Характер спортивных увлечение респондентов, %

Видыв спорта	Увлекаются в настоящее время		Ранее увлекались, теперь нет	
	По ВКО	В том числе 18–29 лет	По ВКО	В том числе 18–29 лет
Волейбол	6,6	11,3	35,6	37,8
Футбол	6,7	13,2	24,0	25,4
Баскетбол	4,9	10,0	26,1	30,8
Теннис	3,6	6,3	13,0	16,7
Легкая атлетика	3,5	4,6	20,6	23,3
Тяжелая атлетика	1,4	2,3	9,4	10,1
Лыжный спорт	3,3	5,1	18,6	18,2
Коньки	3,3	6,3	15,4	15,3
Плавание	8,1	13,2	17,2	18,1

В табл. 5 приведены основные причины такой деградации. Среди них, как видим, на первом месте оказалось отсутствие желания.

Следующий культурологический анализ связан с образованием и трудовой занятостью населения области. Как показывают другие наши исследования, образование в ходе перестройки оставалось чуть ли не единственным антидеградирующим фактором.

Таблица 5

Рейтинг основных причин слабого увлечения спортом

Причины	%	Место в рейтинге
Отсутствие желания	35,0	1
Недостаток спортивных сооружений	25,1	2
Недостаток средств	22,0	3
Отсутствие спортивных традиций	15,3	4
Недостаток воспитания	6,4	5
Слабая агитация	5,1	6

Таблица 6

Самооценка респондентов

Посчитали себя	%	Место в рейтинге	Возраст, лет					
			18–22	23–29	30–39	40–49	50–59	60 и >
Культурными	73,2	1	73,5	73,2	76,2	69,3	74,7	72,3
Спокойными	68,4	2	67,7	70,9	66,1	68,3	63,4	73,6
Образованными	63,7	3	61,1	72,9	70,1	62,4	58,8	55,6
Гуманными	61,7	4	59,1	60,1	64,3	61,2	60,3	65,0
Принципиальными	56,7	5	56,2	62,1	55,1	56,8	50,2	58,8
Инициативными	52,1	6	54,8	58,5	53,9	53,1	47,8	43,4
Очень полезными	48,3	7	52,2	48,0	49,3	47,8	45,1	46,3
Деловыми	40,9	8	44,1	39,9	42,6	46,6	37,7	33,1

Таблица 7

Образование и учебные заведения, в которых учатся или учились респонденты

Полученное образование	ВКО, %	Возраст, лет					
		18–22	23–29	30–39	40–49	50–59	60 и >
Посещали дошкольные учреждения	43,1	61,1	62,7	52,8	37,6	27,2	11,6
Окончили:							
начальную школу	7,9	6,9	7,5	8,1	5,3	6,6	13,2
неполную среднюю школу	8,5	5,8	4,9	7,8	8,4	7,0	17,4
среднюю школу	48,4	55,0	48,7	48,7	47,5	47,5	41,8
ПТУ	12,1	7,2	11,4	13,0	18,0	18,7	5,8
колледж (техникум)	28,2	28,5	25,8	29,0	31,1	32,7	22,8
вуз	34,7	38,9	48,4	38,0	31,7	24,9	24,4
второй вуз	3,3	1,4	5,2	4,6	4,0	2,3	2,3
магистратуру	0,7	–	3,3	0,3	0,6	–	–
аспирантуру	0,6	0,9	0,7	1,2	–	–	0,6
докторантуру	1,0	–	–	1,0	–	–	–

Таблица 8

Административные территории, на которых обучались респонденты

Местонахождение учебных заведений	%	Возраст, лет					
		18–22	23–29	30–39	40–49	50–59	60 и >
Казахстан	92,1	93,8	96,5	93,0	93,8	88,6	84,7
Россия	5,7	5,0	2,3	3,8	7,3	7,4	9,3
Украина	1,1	0,8	0,4	1,0	0,8	4,0	0,5
Белоруссия	0,3	0,4	0,4	–	0,4	–	0,9
Другая	2,2	2,3	0,4	2,4	0,4	1,5	6,9

Причем сложилась ситуация, когда самой популярной формой послешкольного обучения стали вузы. К примеру, по данным социологического опроса выпускников средних школ 2007 г., 78% одиннадцатиклассников изъявили желание продолжить обучение именно в высших учебных заведениях, тогда как в 1989 г. более 40% вчерашних школьников поступали в профессионально-технические училища. Такая ситуация объясняется просто. В условиях безработицы лучшим местом «полезной занятости» молодого человека оставался вуз, что во многом обусловило появление таких неприятных для общества явлений как формализм, профессиональная деградация, размывание культурных ценностей и др. В табл. 6 приведены некоторые самооценки респондентов, которые частично подтверждает вышеупомянутую девальвацию образования. Возникает парадокс: культурный человек оказывается «не полезным обществу». По данным табл. 6 таких оказывается достаточно много, даже по самооценке респондентов. К примеру, разница значений «культурный человек» (73,2%) и «очень полезный человек» (48,3%) составляет 24,9%. Такая же тенденция свойственна и ответам молодых людей (23–29 лет).

В табл. 7 и 8 приведен расклад уровня учебных заведений, в которых учатся или учились респонденты, а также территории, где они находятся.

Среди населения области вот уже третий год прослеживается тенденция к переосмыслению предназначения образования. Не случайно в рейтинге общественно значимых проблем качество образования оказалось на 12-м месте.

Таблица 9

Оценки качества образования (%)

Характер оценок	ВКО	Возраст, лет					
	%	18–22	23–29	30–39	40–49	50–59	60 и >
Учились без троек в школе	45,2	48,2	48,8	46,0	46,5	42,1	38,3
Учились без троек в колледже	44,6	42,4	48,6	42,1	45,3	47,4	40,8
Учились без троек в техникуме, вузе	55,7	53,3	62,9	57,1	54,0	44,2	56,5
Считают, что были достаточно подготовлены для работы по специальности:							
окончившие колледж (техникум)	84,9	87,4	81,1	84,1	83,3	86,4	89,5
окончившие вузы	85,2	84,8	78,14	82,9	93,0	94,4	83,3
работавшие по специальности после окончания колледжа (техникума), сейчас не работающие	50,2	34,2	38,6	42,5	49,1	64,2	75,5
работавшие по специальности после окончания вуза, сейчас не работающие	39,5	29,1	26,1	38,4	48,3	41,3	58,4
считающие, что специальность – самое важное при обучении в колледже, вузе	75,9	74,1	77,0	74,6	76,0	76,3	78,1

Среди обучающихся в вузах проблема качества образования находится в первой пятерке. Дело в том, что рыночная экономика, социальная конкуренция, введение некоторых новаций в системе высше-

го образования (ЕНТ, кредитная система, промежуточный госконтроль знаний и др) обостряют среди населения чувство неудовлетворенности организацией учебного процесса. Как показали наши исследования среди старшеклассников 2007 г., почти 40% выпускников, имеющих в аттестатах только четверки и пятерки, оказались недовольны качеством полученных в школе знаний. И это справедливо, если иметь в виду, что менее чем 30% абитуриентов удается получить для дальнейшего обучения государственные образовательные гранты. Остальные 70% или вообще оказываются не у дел и не могут претендовать на дальнейшее обучение, даже на платной основе, из-за недостатка баллов или, в лучшем случае, устраиваются на неквалифицированной и малооплачиваемой работе.

По мнению социологов, перестроечный период в развитии нашего общества, в частности безработица, серьезно подорвал социально-культурную основу трудовой занятости населения. В табл. 10 приведены некоторые данные опроса, характеризующие структуру трудовой мотивации. Как видим, далеко не самым большим остается число тех, кого работа удовлетворяет.

Таблица 10

Рейтинг удовлетворенности работой

Оценка	ВКО		Возраст, лет					
	%	Место в рейтинге	18–22	23–29	30–39	40–49	50–59	60 и >
Удовлетворяет морально и материально	34,3	1	36,8	35,8	32,4	29,0	37,4	42,9
Не удовлетворяет ни материально, ни морально	20,7	2	16,5	21,6	20,7	19,9	21,8	25,0
Удовлетворяет морально	17,5	3	18,0	16,4	17,6	21,7	15,6	9,5
Удовлетворяет материально	13,9	4	18,0	15,1	16,2	13,2	10,6	6,0
Затруднились ответить	13,6	5	10,7	11,1	13,1	16,2	14,6	16,6

Таблица 11

Респонденты о характере занятости своих детей (по ВКО)

Характер занятости детей	%
Обучаются	59,4
Работают по специальности	60,5
Работают не по специальности	39,5
Работают на престижной работе	70,9
Работают на не престижной работе	29,1
Работают на среднеоплачиваемой работе	65,5
Работают на высокооплачиваемой работе	19,3
Работают на низкооплачиваемой работе	15,2

Большая часть респондентов занята на средне- и малооплачиваемой работе, но многие из них даже средне- или малооплачиваемую оценивают как «высокооплачиваемую», то есть восприятие этих понятий субъективно. Эта категория респондентов особо не тратится на укрепление собственного здоровья, отдых, путешествия, крупные приобретения и т. д., а обходится достаточно скромными расходами, что и объясняет некоторые причины оценки работы как высокооплачиваемой, даже если она не способна материально обеспечить высокий уровень социальной культуры (хотя бы занятия спортом).

Говоря о проблемах в характере трудовой занятости населения, широком распространении дисгармонии в выборе профессии, конкретного места работы, нельзя не коснуться еще одной негативной тенденции, сформировавшейся в регионе за время перестройки: широкого распространения деформированных представлений о том, какая профессия лучше подходит ребенку, оканчивающему среднюю школу (см. табл. 11). К сожалению, наше общество еще не переболело таким понятием, как «престижная специальность», поэтому уже давно пересыщенный рынок правоведов, финансистов, экономистов и некоторых других специалистов продолжает пополняться. Как показали наши опросы, среди выпускников средних школ 2007 г. наиболее востребованными оказались «финансы», «экономика» и «правоведение».

Социологи попытались исследовать причины распространения искаженных представлений о роли и месте той или иной специальности в развитии общества. Выяснилось, в частности, что виной этому — несовершенная система профессиональной ориентации в школе, семье, послешкольных учебных заведениях. В средней школе не встретишь справочников по занятости населения, спросу и предложениям на кадры, профессиональным особенностям и т. д.

Столь несовершенная система профессиональной ориентации школьников неудивительна, ведь еще недавно особых разговоров о том, на какую работу лучше устроиться, не велось, скорее речь шла о другом: есть ли работа вообще, и не важно, какая: лишь бы что-то платили.

Как известно, значительное место в социальной культуре занимают гражданская активность и политическая культура. В этом плане также удалось проследить ряд тенденций, имеющих важное прикладное значение. Начнем с анализа политизации и гражданской активности населения области (табл. 12).

Таблица 12

Политизация и гражданская активность населения ВКО

Вид деятельности	%
Состоят в политических партиях	19,9
Состоят в общественных организациях	10,1
Участвуют в голосовании	63,7
Выступают в СМИ	10,1
Выступают регулярно с критикой	30,2
Участвуют в работе избирательных комиссий	11,3
Средний процент гражданской активности	24,2

Примечательна крайне невысокая гражданская активность населения. Если не считать участия респондентов в выборах (редкое явление), то она составляет 16,3%. То есть именно такое количество населения участвует в работе общественных организаций, является волонтерами, словом, старается сде-

лать что-то полезное обществу, часто без какого-либо вознаграждения.

В регионе сохраняются патернализм и иждивенчество, надежда только на помощь государства и т. д. Хотя государство, как известно, не может оперативно реагировать на специфические запросы, закономерно возникающих в условиях рыночной экономики и активной социальной дифференциации населения. Очевидно, что активное развитие гражданского сектора позволило бы подорвать социальную основу коррупции, которая приобрела угрожающие размеры (находится в первой десятке общественно значимых проблем). Так или иначе ей подвержена чуть ли не половина взрослого населения области. Об этом красноречиво свидетельствуют данные опроса (табл. 13), показывающие, насколько живуче это явление; оно отражает характер сложившихся межличностных связей, традиции взаимопомощи, а также недостаток возможностей решать вопросы без обхода установленных порядков, нарушения принципов социальной справедливости. Ясно, что в таких условиях одной только роли государства недостаточно. Здесь следует понимать и другое: коррумпированность — явление, противоречащее высокой социальной культуре.

Таблица 13

Распространение социальных основ коррупции, %

Признак	%
Считают коррупцию острой проблемой	64,1
Редко или часто обращаются с просьбами об услуге в обход установленных порядков	43,2
Редко или часто сами оказывают такие услуги	44,5
В среднем	43,9

Вряд ли можно недооценивать роль гражданского сектора в развитии творческих способностей населения, воспитании подрастающего поколения. Судя по сложившейся ситуации, существует угроза того, что народная творческая самодеятельность может исчезнуть: на такие мысли наводят результаты опроса (табл. 14).

Нельзя не заметить, что многие молодые люди не приобщены к творчеству: они восприняли это от людей старшего поколения, среди которых удельный вес «ничем не обладающих» практически такой же. Печально и то, что большая их часть не испытывает каких-либо потребностей в творчестве.

Судя по материалам табл. 15, далеко не все население области осознает себя частью единого государства, интересуется работой исполнительных органов, обладает достаточным чувством патриотизма, поскольку не имеет текста Конституции, гимна, рисунка герба, списка правительства, депутатов и т. д.

Руководствуясь известной истиной о том, что характер информационных потребностей отражает уровень цивилизационных ценностей, социологи попытались проследить, как эта закономерность проявляется в ВКО. Прежде всего выяснили, какие информационные источники наиболее востребованы населением. Как и следовало ожидать, большим

Таблица 14

Анализ творческих способностей и целеустремлений, %

Вид деятельности	По ВКО	Возраст, лет		
		18–29	30–49	50 и >
Поют	19,5	19,6	21,0	17,8
Танцуют	13,0	18,4	12,0	8,1
Играют на муз. инструментах	14,1	15,9	15,6	10,4
Сочиняют стихи	6,9	8,9	5,8	5,8
Пишут книги	0,6	0,6	0,4	0,9
Художественное вязание	6,1	4,3	6,1	8,3
Рисуют	8,3	11,0	9,0	4,2
Моделирование одежды	2,4	3,5	1,9	1,6
Ландшафтный дизайн	0,8	1,4	0,7	0,4
Архитектура	0,9	1,5	0,7	0,4
Лепка	1,2	1,4	1,6	0,4
Средний %	6,7	7,9	6,8	5,3
Ничем не обладают	52,3	47,3	51,0	59,5
Хотели бы совершенствоваться в творчестве	19,8	25,1	20,1	13,2

Таблица 15

Отношение жителей ВКО к символам и органам госуправления РК

Признак	%
Имеют дома текст Конституции РК	33,0
Имеют текст гимна РК	44,0
Имеют рисунок (копию) знамени и герба РК	30,9
Имеют список правительства РК	7,8
Знают ФИО депутата Парламента по своему округу	11,1
Знают депутатов обл., гор., рай. маслихатов по своему округу	11,2
Знают ФИО акимов	17,7

Таблица 16

Рейтинг предпочтений для чтения, просмотра и прослушивания

Жанр	%
Новости	56,5
О здоровье	39,5
Юмор	27,7
Научно-познавательные программы	28,5
Телесериалы	21,4
Полезные советы	19,3
О политике	18,9
О воспитании детей	15,0
О животном мире	13,5
Об известных людях	13,1
О природе	12,0
О культуре	9,4
Экономика	6,4
Кроссворды	5,8
Финансы	4,4
Межнациональные отношения	3,1

спросом пользуются республиканские СМИ, прежде всего печатные издания и телевидение, на втором месте областные газеты и телеканалы, затем идут городские и районные СМИ. Среди последних положение неодинаково (табл. 16).

Мы сравнили представленные данные с аналогич-

ными результатами 2003 г. и нашли некоторые изменения в характере информационных предпочтений. К примеру, в 2003 г. темы научно-познавательного плана, а также о здоровье и политике находились во втором десятке рейтинга, теперь — в первом, что еще раз свидетельствует об изменившемся характере социализации населения — увеличении спроса на развивающую информацию.

Выше (табл. 1) мы обращали внимание на совершенно новое в рейтинге актуальных проблем области явление — обостренную озабоченность состоянием улиц и дорог населенных пунктов. Такой озабоченности социологи ранее не обнаруживали. На наш взгляд, она демонстрирует комплекс новых социальных явлений. Во-первых, значительно выросло число автомобилей, что заставило их владельцев воочию убедиться, в каком состоянии находится дорожное покрытие и сколько еще нужно сделать коммунальным службам, чтобы навести здесь полный порядок. Во-вторых, в запущенном состоянии находятся территории населенных пунктов. В этом плане, если исходить из результатов исследований, ни один из городов области не является исключением.

Состояние населенных пунктов области охарактеризовано в табл. 17, показывающей количество неудовлетворительных оценок культуры содержания городов, сел и поселков.

Таблица 17

Негативные оценки содержания населенных пунктов

Признак, оцененный негативно	%
Чистота улицы, где проживаете	51,8
Состояние дорожного покрытия вашей улицы	73,9
Освещенность вашей улицы	57,6
Качество телефонной связи	34,5
Чистота вокруг дома	38,2
Работа участкового инспектора	31,0
Качество питьевой воды	37,8
Качество работы СВА	27,7
Качество отопления	25,8
Работа скорой помощи	29,5
Содержание зеленых насаждений	38,2
Работа школы	17,8
Средний процент неудовлетворенности	38,7

Конечно, в оценках респондентов присутствуют, как минимум, две степени относительности: первая связана с реальным состоянием, уровнем накопившихся проблем, вторая — с тем, насколько они уже осознаны жителями и воспринимаются как острые. Мы попытались проследить связи между отмеченными проблемами с содержанием населенных пунктов и культурой их жителей (табл. 18).

Как видим, большая часть опрошенных считает себя культурными: стараются соблюдать чистоту, порядок и правила поведения. Несколько меньше оказалось тех, кто не ограничивается личным поведением и проявляет в этом отношении активность, в частности делает замечания тем, кто сорит.

Далее приведены предложения по поводу того, какие меры будут эффективнее в наведении порядка в населенных пунктах (табл. 19). Исследования показывают, что в числе основных причин проявлений бескультурья в местах обслуживания населения являются: невысокий этический и профессиональный уровень обслуживающего персонала; невысокая культура самих клиентов; условия, организация обслуживания, которые порой провоцируют конфликты, создают трудности (большие очереди, например).

Таблица 18

О культуре содержания населенных пунктов, %

Предмет оценок и самооценок	По ВКО	Возраст, лет		
		18–29	30–49	50 и >
Сами проявляют высокую культуру в содержании города (и все, что при этом требуется)	54,5	49,9	54,4	59,9
Осуждают тех, кто сорит в общественных местах, и стараются сделать им замечания	43,1	34,0	42,6	54,2
Предложения, с чего следует начать, чтобы навести порядок в населенных пунктах				
Оставили без ответа	62,4			
Активная уборка	12,7			
Воспитание людей	10,5			
Административные меры	8,3			
Активная работа акимата	3,8			
Установка урн и др.	2,2			

Таблица 19

Распространение бескультурья в обслуживании населения, %

Места, где респонденты сталкиваются с бескультурьем при обслуживании	По ВКО	Возраст, лет		
		18–29	30–49	50 и >
Поликлиники	49,4	47,3	53,7	46,7
Торговые точки	68,3	66,7	71,7	66,2
Общественный транспорт	62,7	62,9	65,1	59,7
Банки	31,5	30,5	32,4	31,5
Госучреждения	35,2	36,6	35,7	33,1
Жилищно-коммунальная сфера	43,2	42,6	44,2	42,6

Таким образом, социологический опрос позволил определить границы проблемных зон в развитии социально-культурных процессов; подтвердились предположения исследователей о том, что на современный характер социально-культурной ситуации в Казахстане влияют несколько основных общественных факторов. Первый — рост экономики, подъем материального благосостояния населения, в значительной мере мотивирующие возрастающий уровень потребления. Второй — последствия длительной и глубокой социально-экономической депрессии, проявляющейся в характере потребления, уровне социального поведения граждан. Третий — национальные, полиэтнические и общечеловеческие ценности, сохранившиеся в социальной среде и воспроизводящие как передовое и прогрессивное, так и негативное в межчеловеческих связях, социумной среде. Сочетание этих факторов обусловливает специфику социально-культурной ситуации: активный рост потребностей в производстве высоких развивающих

ценностей и их распространении на все общество; живучесть тех ценностей, которые позволяли населению выжить в условиях социальной стагнации, но являются объективной преградой в производстве более высоких общественных качеств. Вторая тенденция проявилась в таких проблемных зонах, как:

— относительно низкое качество потребления общественных благ;

— недостаточный уровень материальных ресурсов для удовлетворения растущих социальных потребностей;

— низкий уровень самоконтроля в реализации здорового образа жизни и ограничении вредных привычек;

— слабое распространение потребностей в повышении физической культуры;

— сохранение формализма в системе образования, отставание качества приобретаемых знаний от запросов развития общества;

— широкое распространение дисгармонии в сфере производства, несовпадение характера, условий труда и склонности к труду;

— деформированность представлений в сфере профессиональной ориентации, осознании оптимальности при выборе профессии;

— относительно низкая гражданская активность и политическая культура, а также востребованность инициативы в самореализации и самоуправлении;

— распространение социальных основ коррупции, стремления решать многие проблемы в обход существующих порядков и социальной справедливости;

— слабое развитие творческих способностей и самодеятельности граждан;

— несовершенство системы воспитания детей, подростков и молодежи;

— критическое состояние накопившегося в данной среде негативного социального материала;

— проблемы в формировании правового, патриотического сознания, осознания населением принадлежности к общности, которая называется «Республика Казахстан»;

— невысокий уровень информационных потребностей. Значительная часть населения должным образом не интересуется социумными делами, не проявляет интереса к их улучшению;

— активное нарастание в населенных пунктах критических настроений по поводу культуры их содержания, качества обслуживания населения;

— преобладание завышенной самооценки жителей в отношении личного вклада в наведение чистоты и порядка, повышение культуры содержания города, села, поселка и др.

В обществе нет ничего, что не поддавалось бы регулированию, управлению. В связи с этим целесообразно комплексно рассмотреть проблемы социальной культуры на всех уровнях государственной власти и управления и принять соответствующие программы, в которых учесть решение отмеченных выше проблем, в частности:

— борьба с вредными привычками;

— культивирование традиций здорового образа жизни;

— перестройка системы профориентационного образования в школьных учреждениях;

— повышение активности во взаимодействии с неправительственными организациями по повышению гражданской культуры и сознания населения;

— утверждение законности в регулировании общественных отношений, решении социальных проблем;

— всяческая поддержка творческих способностей и самодеятельности граждан;

— воспитание детей в традициях скромности и уважения;

— воспитание чувства единения с народом Казахстана;

— наведение порядка в содержании населенных пунктов, повышение культуры поведения в общественных местах, использование при этом не только воспитательных, но и административных мер;

— активное участие средств массовой информации в осуществлении идеи «Высокая культура граждан — залог успешного развития Казахстана!»;

— опора на интеллигенцию;

— совершенствование грантовой политики, приоритетность в государственном финансировании системных и комплексных мер по повышению социальной культуры и др.

Этнодемографическая ситуация в Республике Казахстан: история и перспективы

Н. Е. Кузембаев

В современном Казахстане, как и в других станах, анализ этнодемографической ситуации актуален при осуществлении крупных экономических проектов, при решении проблем внутренней национальной и миграционной политики с целью укрепления безопасности и межнационального согласия.

Сложившаяся в республике демографическая ситуация характеризуется тенденциями депопуляции: снижением рождаемости, увеличением смертности во всех возрастных группах, сокращением ожидаемой продолжительности жизни.

Государственная политика Республики Казахстан в сфере демографии нацелена на регулирование основных процессов в естественном и механическом движении населения страны — рождаемости, смертности и миграции — путем принятия мер по улучшению состояния репродуктивного здоровья и стимулированию рождаемости, снижению смертности и

регулированию миграции. Статистические данные показывают, что тенденция сокращения численности населения Казахстана была приостановлена в 2002 г., когда население составило (на начало года) 14 851,1 тыс. чел. С этого времени начался процесс роста численности населения республики. К началу 2007 г. она выросла на 3,7% и составила 15 394,6 тыс. человек [1, с. 22–29].

Осознание важности проблемы демографического регулирования в Республике Казахстан привело к разработке и реализации следующих документов доктринального характера:

– Концепция государственной демографической политики Республики Казахстан;

– Программа демографического развития на 2001–2005 гг.;

– план действий Международной Каирской конференции по народонаселению;

– Программа охраны здоровья матери и ребенка на 2001–2005 гг.;

– Государственная программа «Здоровье народа» на 2003–2005 гг.;

– постановление Правительства о выплате единовременного государственного пособия в связи с рождением ребенка;

– Программа Правительства РК по снижению бедности на 2003–2005 гг.

Эта доктринальная база регулирования демографической ситуации определяет общую стратегическую линию государственной политики в этой области. Например, Концепция государственной демографической политики находится в тесной взаимосвязи с вопросами благосостояния народа, предусмотренными в «Стратегии-2030». Демографическое развитие рассматривается как один из наиболее значимых аспектов в социально-экономической жизни государства, поскольку оно способствует обеспечению обороноспособности страны и ее суверенитета и созданию потенциала для дальнейшего роста экономики [1, с. 22–29].

По оперативным данным текущего учета населения, на 1 января 2007 г. численность населения республики выросла по сравнению с 1 января 1999 г. примерно на 3%. В то же время численность немцев сократилась (в основном по причине эмиграции) почти на 38%. Сократилась также численность украинцев – на 20%, русских – на 12% и татар – на 8%. Численность же узбеков выросла на 19%, казахов – на 14%, уйгур – на 11%. Все это привело и к изменению структуры населения. Так, доля казахов выросла с 53,3 до 59,2%, а русских, наоборот, сократилась с 30 до 25,6% [2].

В настоящее время демографическая ситуация в Казахстане характеризуется следующими основными факторами:

– низкие показатели рождаемости;

– неудовлетворительные показатели здоровья населения;

– сохранение значительного миграционного потенциала населения Казахстана.

В случае неблагоприятного развития событий можно прогнозировать, что в ближайшие 5–7 лет Казахстан покинет почти полмиллиона человек (примерно 490 тыс.). Основные причины внешней миграции находятся во взаимосвязи социально-экономических факторов и состояния межнациональных отношений [1, с. 40–46].

Миграции играют важную роль в этнических процессах отдельных государств и народов, они изменяют этнический состав и расселение этносов, этнических групп, порой приводят к этническим конфликтам и обострению межнациональных отношений.

Динамика миграционных процессов в Казахстане в 1990-е гг. показывает отток части населения за рубеж. Основными причинами этих процессов являлись нестабильность экономики страны и миграционная политика стран, в которые эмигрировали казахстанцы. Так, например в 1991 г. из страны эмигрировали за рубеж 77,9 тыс. чел., из них в Германию – 72,2 тыс. чел. (92,6%), остальные – в Грецию, Израиль и другие страны [3, с. 11].

Статистические данные позволили прийти к наблюдению, что миграция из республики происходила волнообразно, с периодами подъемов и спадов: в 1990, 1992, 1994 и в 1997 гг. отмечалось увеличение потоков миграции, а в промежутках наблюдалось их снижение. Интенсивная эмиграция сопровождалась резким уменьшением въезда в республику. За десять лет численность населения уменьшилась на 10% [3, с. 12].

Правительством принимается ряд мер по возвращению этнических казахов из стран ближнего и дальнего зарубежья, а также по предотвращению эмиграции населения из республики. С рядом государств были заключены договоры о беспрепятственном возвращении казахов на историческую родину. Создается законодательная база для улучшения положения репатриантов в стране.

По данным Агентства по миграции и демографии, общее число лиц казахской национальности составляет в мире около 13 млн чел. Треть этнических казахов в силу различных обстоятельств живет за пределами Казахстана, из них около 2 млн готовы переселиться на свою историческую родину. Казахские диаспоры зарегистрированы почти в 40 странах мира. Наибольшее число наших соотечественников проживают в Узбекистане – 1 млн, в Китае – 1,3 млн, в России – около 900 тыс. Соответственно наибольший приток репатриантов ожидается из этих стран [4, с. 19–20].

Острыми проблемами на сегодняшний день являются проблемы беженцев и репатриантов. В 2004 г. в РК было зарегистрировано более 19 тысяч беженцев. Беженцами не признаются выходцы из СНГ (Таджикистан, Чечня и др.), тем не менее они доминируют среди вынужденных переселенцев в Казахстан [5, с. 10].

Не менее острой является проблема возвращения казахов из-за границы. Если за 1991–2001 гг. в Казахстан прибыли более 250 тыс. оралманов, из них по состоянию на 1 декабря 2002 г. получили казахстанское гражданство 152 469 человек, то, по официаль-

ным данным, с 1991 г. по 1 апреля 2006 г. страна приняла 505 212 (128 343 семей) оралманов из стран ближнего и дальнего зарубежья. Основными странами прибытия оралманов являются Узбекистан — 312 942 чел. (61,9%), Монголия — 74 478 (14,7%), Туркменистан — 44 027 (8,7%), Китай — 28 134 (5,6%). По неофициальным данным за 2006 г., в Казахстан ежегодно из стран ближнего зарубежья переезжает по квоте около 15 000 репатриантов и вдвое больше — самостоятельно [4, с. 21; 6]. Поэтому проблемы трудоустройства, обеспечения жильем, социального обеспечения, образования, медицинского обслуживания репатриантов и беженцев занимают важное место в миграционной политике государства.

Одной из сложных проблем является незаконная миграция в страну из стран Средней Азии. Это связано с нехваткой рабочей силы в экономике Казахстана. Бурно развивающееся производство требует больших человеческих ресурсов, которые в избытке имеются в соседних государствах. Незаконные мигранты отнимают рабочие места у местного населения, государство теряет поступления в бюджет. Многие из незаконных мигрантов являются жертвами принудительного труда, объектами торговли и т. д. [6].

Основные тенденции миграции в Казахстане заключаются в том, что миграционные процессы имеют постоянный характер и напрямую зависят от социально-экономического развития, политической обстановки в государстве, а также миграционной политики соседних государств, межэтнических конфликтов в отдельных регионах и т. д. Из этого следует, что не всегда рычаги управления миграционными процессами находятся в руках государственных органов, хотя большая их часть остается в компетенции государства. С ростом экономики и внутриполитической стабильностью в республике наблюдается спад эмиграционных и рост иммиграционных процессов. Это основная тенденция в миграции [7].

Таким образом, в перспективе должен наблюдаться рост иммиграции в Республике Казахстан. Это связано с развитием экономики государства, строительством и вводом в работу индустриальных объектов, что повлечет за собой острую нехватку трудовых ресурсов — как рабочих, так и высококвалифицированных специалистов.

Литература и источники

1. Современная демографическая ситуация в Казахстане. Науч. изд. Алматы: КИСИ при Президенте Республики Казахстан, 2004. 60 с.
2. Шокаманов Ю. К., Мусабек Е. Этнодемографическая характеристика населения Республики Казахстан на современном этапе развития // Казахстанская модель межэтнического согласия: проблемы и перспективы: Сб. мат. науч.-практ. конф. Алматы : Казахстанский ин-т стратег. исслед. при Президенте РК, 2007. С. 143, 28–44.
3. Садовская Е. Ю. Миграция в Казахстане на рубеже XXI в.: новые тенденции и перспективы. Алма-Ата, 2001.
4. Суворов А. В. Политический анализ динамики миграционных процессов населения РК: автореф. канд. полит. наук. Алма-Ата, 2003.
4. Шерьязданова К. Казахстан в борьбе с незаконной миграцией М. : Мысль, 2007. № 2. С. 9–12.
5. Официальный сайт Министерства труда и социальной защиты населения Республики Казахстан. http://www.enbek.kz
6. Мусаев Д. Демографический экстаз // Бизнес & Власть (Алматы), № 48 (065), 15.12.2006. http://www.enbek.kz/articles/articlesdetail.php?recordID=76#content

Старообрядцы Алтая в 1940–1960-е гг.

И. В. Куприянова

В послевоенный период по сравнению с 1920–1930 гг. в положении старообрядчества Алтая произошли значительные изменения, прежде всего в количественном отношении, а также в характере его религиозной деятельности и общественной жизни. Основные причины этих изменений связаны с процессами раскрестьянивания и секуляризации общества, главным механизмом которых стали массовые репрессии.

Несмотря на то, что численность представителей этой ветви православия никогда не поддавалась сколько-нибудь достоверному учету ни на общероссийском, ни и на региональном уровне, в данный период можно с уверенностью констатировать значительное сокращение количества старообрядцев на Алтае. С одной стороны, это было следствием массовых миграций и физического уничтожения староверов в ходе репрессий, с другой — результатом сокращения воспроизводства старообрядческой религиозно-культурной традиции: под давлением внешних обстоятельств многие верующие «обмирщались», выходили из общин или переставали исполнять обряды, воздерживаясь при этом и от воспитания детей в религиозном духе.

Однако нельзя сказать, что старообрядческие конфессии на Алтае в указанный период прекратили существование. Полевые материалы и архивные данные, хотя и весьма фрагментарные и противоречивые, свидетельствуют об обратном: религиозно-общественная жизнь староверия продолжалась, хотя и, по-видимому, в гораздо более лаконичных и законспирированных формах.

Если в 1920–1930-е гг. многие старообрядческие объединения предпочитали строить свою религиозно-общественную жизнь на законных основаниях, то есть легально, чтобы не иметь конфликтов с властью, то теперь картина меняется. В 1940–1960-е гг. на территории Алтайского края не было ни одной зарегистрированной старообрядческой общины, действовавшей легально, с соблюдением всех требований советского законодательства о культах: все они существовали в той или иной мере вопреки этому законо-

дательству. Одни группы поступали так вынужденно: они добросовестно пытались зарегистрировать свои общины, но им было отказано в этом под тем или иным предлогом, другие же сознательно старались обходиться без регистрации, надеясь компенсировать обход законодательства средствами конспирации.

Как уже говорилось, учет органами власти количества религиозных обществ и состоящих в них членов в отношении старообрядчества всегда встречал непреодолимые трудности, которые можно объяснить специфическим характером его вероисповедания и ментальности. Известно, что старообрядцы предпочитали селиться в глухих местах, не на виду у начальства. Отсутствие у ряда согласий внешних признаков общины как таковой — конкретного религиозного руководителя, молитвенного здания, общего культового имущества — позволяло им обходиться без регистрации в органах государственной власти. Молитвенные собрания староверов проводились в частных домах и квартирах, в ночное время, конспиративно, порой с использованием особой системы оповещения. Все это делало их практически неуловимыми для учета и контроля. Конечно, на них всегда могли донести односельчане, от которых полностью укрыться было бы трудно. Но при соответствующем расследовании старообрядцы могли от всего отпереться, ссылаясь на свою темноту и неграмотность, или сказать, что молитвенные собрания проходили у них раньше, но сейчас уже не проводятся, потому что нет наставников; затем они временно «приглушали» свою деятельность и, усыпив бдительность властных органов, продолжали религиозную жизнь. Благоприятным обстоятельством для подобного поведения старообрядческих групп было откровенное нежелание сельских исполкомов доводить информацию о них до сведения краевых структур: тогда крайисполком затребовал бы план мероприятий по борьбе с религиозными организациями и отчет о его выполнении. Обычно райисполкомы в ответ на запросы из Барнаула отвечали, что в районе имеются отдельные верующие пожилого возраста, которые никакого религиозного общества собой не представляют, а молятся по своим домам.

Значительно труднее приходилось тем согласиям, которые не могли обойтись без указанных внешних признаков: их религиозная жизнь требовала культового здания и имущества, а также священников для проведения треб и богослужений. Такие общины были вынуждены вступать в контакты с властными структурами во всем вопросам своей религиозно-общественной жизни. Независимо от согласия, сложно было также сохранять конспирацию религиозным обществам, расположенным в городах края, где их деятельность отслеживалась более тщательно.

В конфессиональном отношении жизнь алтайского старообрядчества изменилась в значительно меньшей степени: можно предположить, что на Алтае в 1940–1960-е гг. в основном сохранился весь спектр старообрядческих согласий, присущий более раннему периоду. Поповское направление было по-прежнему представлено белокриничанами и беглопоповцами, хотя при этом нет никаких упоминаний о единоверцах.

Крупнейшим белокриницким объединением в данный период являлось Барнаульское. В разные годы оно насчитывало свыше 200 человек; в него входили верующие Барнаула и его пригородов: Лебяжьей, Казенной, Борзовой Заимки, Гоньбы и др. Руководителями объединения в 1940–1950-е гг. являлись Михаил Ильич Грибков, Федор Яковлевич Таловский, Александр Осипович Соколов.

Несколько поколений барнаульских белокриничан предпринимали настойчивые попытки зарегистрировать общину в 1940-е, 1950-е, 1960-е гг. Ни одна из них не удалась, несмотря на многочисленность этого религиозного объединения. Проблема здесь состояла в том, что добиться от властей открытия уже однажды ликвидированной общины было практически невозможно. Барнаульская община была ликвидирована в 1937 г., тогда же у верующих был отобран каменный Крестовоздвиженский храм по адресу ул. Мамонтова, 82: в нем долгое время располагался кинопрокат, в 1967 г. здание храма было взорвано. В 1940–1950-е гг. община ходатайствовала о возвращении ей здания Крестовоздвиженской церкви, построенного на личные средства верующих, а также о разрешении на постройку нового молитвенного дома. И в том, и в другом ей было отказано. В последующий период верующие пытались купить или арендовать для культовых целей частный дом, переоборудовав его в соответствии с требованиями законодательства. Однако исполнительная власть с помощью горсанэпиднадзора или пожарной инспекции всегда находила какие-либо несоответствия установленным нормам. Не имея молитвенного здания, религиозное объединение не могло получить разрешение на приглашение священнослужителя, а без священнослужителя не имело права зарегистрировать общину. Таким образом, получался замкнутый круг. Главная же причина того, что проблема не находила разрешения, состояла в том, что власти считали нецелесообразным регистрировать Барнаульскую общину, поскольку опасались оживления активности в крае представителей белокриницкого согласия, которых, по данным барнаульских белокриничан, насчитывалось свыше четырех тысяч человек.

Ближайшими центрами, в которых имелись белокриницкие зарегистрированные общины, располагающие культовыми зданиями, являлись Томск и Новосибирск, куда алтайские, в том числе барнаульские старообрядцы иногда съезжались по большим религиозным праздникам, а также в Великий пост. При этом они в большей степени тяготели к Томску как к традиционному центру бывшей Томско-Алтайской епархии. Барнаульская старообрядческая организация вносила в Томский церковный совет денежные средства. Так, в 1957 г. из Барнаула в Томскую общину поступило только учтенных и показанных в отчетах общины 1600 рублей. При этом Барнаульская община также поддерживала постоянные связи с Московской белокриницкой архиепископией.

Группы старообрядцев белокриницкого согласия различной численности имелись и на территории Залесовского, Тюменцевского, Первомайского и других районов Алтайского края. Многочисленное, до 150 членов, белокриницкое религиозное объединение было зафиксировано крайисполкомом также в с. Красный Яр Ключевского района. В 1947 г. это объединение ходатайствовало об открытии молитвенного дома. Руководителем его являлся Иван Максимович Бибиков. По-видимому, оно ориентировалось на Новосибирскую общину, поскольку оттуда 2–3 раза в год приглашался священник на 3–10 дней для отправления треб. По-видимому, приезды эти носили нелегальный характер, поскольку власти не могли дать на них разрешения: как и все остальные, Красноярская община зарегистрирована не была.

Из согласий, приемлющих священство, на территории Алтайского края наибольшие трудности в плане своего окормления испытывали объединения беглопоповцев, поскольку центры этого согласия находились на еще большем расстоянии от Алтая. Община вела переписку со своим конфессиональным центром — Новозыбковской архиепископией, но, по-видимому, ближайшим центром беглопоповщины для алтайских общин являлся Курск. Беглопоповцы станции Заринская Сорокинского района в лице своего руководителя Андрияна Калиновича Шавырина направляли просьбы о присылке священника для совершения треб из Курска непосредственно в Москву, председателю совета по делам религий при Совете министров СССР, которым в то время являлся В. А. Куроедов. Это обращение ничего не дало: из Москвы ходатайство беглопоповцев было переслано в Алтайский крайисполком, а оттуда — в Сорокинский райисполком с просьбой разъяснить верующим, что их община не зарегистрирована, поэтому речи о присылке им священника быть не может. Кроме того, районным организациям было рекомендовано принять меры к пресечению организованной деятельности беглопоповцев. Другая община данного согласия, численностью до 250 человек, находилась в с. Залесово: ни регистрации, ни священнослужителя здесь также не имелось.

Каким именно образом в отсутствие священнослужителей представители согласий, приемлющих священство, удовлетворяли свои религиозные потребности, сказать трудно из-за недостатка данных. Можно предположить, что в этих условиях максимально мобилизовался имеющийся у старообрядчества опыт, допускавший частичную передачу функций священника наиболее достойным мирянам, которые могли проводить некоторые фрагменты богослужения.

Среди беспоповцев традиционно многочисленным на Алтае являлось поморское согласие. Барнаульская поморская община насчитывала более 300 человек. Ее руководителями являлись настоятели Агап Савиных и Вавил Львович Мартемьянов, головщик Амфилофий Леонтьевич Юпатов, староста Иван Степанович Неволин. Молитвенный дом поморцев находился по адресу: ул. Третьякова, 93.

Несмотря на значительную численность общины, наличие наставников и отсутствие, таким образом, формальных поводов для отказа в регистрации барнаульским поморцам, крайисполком все же считал нецелесообразным регистрировать и эту общину, по тем же причинам, что и белокриницкую, опасаясь активизации деятельности других старообрядческих объединений Алтая. Тем не менее поморцам было разрешено, не будучи зарегистрированными, изредка собираться в указанном ими месте, чтобы установить контроль над деятельностью общины, ее связями и своевременно пресекать возможное расширение ее влияния. Считалось, что все поморцы являются лицами преклонного возраста, хотя в начале 1970-х гг. крайисполком констатировал тенденцию к омоложению общины.

Барнаульская поморская община поддерживала постоянные тесные связи с всесоюзным центром своего согласия — Высшим старообрядческим советом в Вильнюсе. Руководители общины посещали всесоюзные съезды, закупали в Вильнюсской общине религиозную литературу, календари, нательные кресты, получали информацию о состоянии дел в своем согласии.

В предшествующий период одним из региональных центров поморского согласия на Алтае являлся Смоленский район, в особенности села Сычевка и Солоновка. В 1960-е гг. группы поморцев были зафиксированы также в Ануйском, Верх-Обском, курортном поселке Белокуриха.

Деятельность белокурихинских поморцев носила скрытый характер, хотя односельчане хорошо знали о наличии в их домах икон, религиозной литературы, о богослужениях, проводимых ими у себя на квартирах. В религиозном обществе состояли целые семьи местных жителей. Браки заключались ими преимущественно с представителями своего согласия: родственные связи поморцев Смоленского района простирались не только в соседние регионы Алтайского края, но и в Кемеровскую область. Еще в 1960-х гг. здесь практиковалось чашечничество, крещение новых членов общины с обливанием у проруби, запреты на бритье бород, табакокурение, посещение кино, чтение газет, общение с «мирскими». Местные жители рассказывали, что если в дом вошел «мирский», то после его ухода скобы дверей протирались тряпкой с керосином. Детям запрещено было вступать в пионеры и в комсомол. Причем в местной школе автоматически принимали в пионеры всех детей, но дети из поморских семей не носили пионерских галстуков: когда их спрашивали, почему, они отвечали, что галстуки давят им горло.

Поскольку Белокуриха являлась курортным поселком, многие старообрядцы здесь занимались врачеванием односельчан и отдыхающих на дому: лечили травмы, переломы и внутренние болезни, готовили и продавали травяные отвары, очевидно, ради заработка, поскольку эти люди не работали в государственных учреждениях, а жили своим хозяйством — огородами и торговлей.

Среди всех старообрядческих согласий наиболее законспирированными и закрытыми для учета и

контроля всегда являлись странники. Помимо особенностей их жизни и деятельности — отсутствия у большинства их постоянного места жительства и документов, уклонения от контактов с государственными структурами, отрицания денег и т. д., в послереволюционный период выявление странников имело еще и ту трудность, что принятое ими название — истинно православные христиане (ИПХ) — совпадало с названием вновь образованного в 1930-е гг. в Западной Сибири религиозного направления, не относившегося к старообрядчеству, но схожего с ним по внешним признакам. Обе конфессии отрицали государство, колхозы, отказывались от паспортов и получения пенсий, старались вести скрытный образ жизни, не пускали детей в школу, не служили в армии; при этом обе они назывались «ипэховцы» — ИПХ, только странники прибавляли к своей аббревиатуре букву «С» — «странствующие», что, однако, ими не афишировалось. В одном населенном пункте могли присутствовать оба эти религиозные направления. Исполнительные органы научились различать эти конфессии только в 1960-х гг.

По данным Алтайского крайисполкома, в рассматриваемый период представители ИПХС появляются в городах Алтайского края — Бийске, Змеиногорске и, возможно, Рубцовске. В Бийске были установлены так называемые «благодетели» — странноприимцы, проживавшие на постоянных местах жительства, которые принимали и укрывали у себя странствующих членов согласия, проживающих без документов, на нелегальном положении. Таким образом, постоянно действующей религиозной группы как таковой здесь не имелось: странствующие приезжали, проживали какое-то время «в схронах» у «благодетелей» и уезжали. Периодичность их появлений установить было невозможно. Поэтому Бийский горисполком вскоре после выявления данного согласия посчитал, что община распалась.

В Змеиногорске члены ИПХС, возможно, появились в 1950-х гг. — предположительно, приехали сюда из Иркутской области. Руководил ими «странствующий ИПХ» Васильев — «бодрый старик 60 лет». Группа насчитывала примерно 17 взрослых людей. Все они поселились компактно, в одной части города, со временем кое-кто из них переехал в тайгу — в поселок Лазурка и в близлежащую деревню Саввушка. Некоторые члены этого объединения отказывались от получения пенсии, уклонялись от участия в выборах и во всесоюзной переписи населения, не пускали детей в школу. Членам своих семей они запрещали работать, служить в армии, так как они должны быть «вечными божьим странниками», а на вопрос, на что же они будут жить, если не будут работать, отвечали: «Что бог пошлет».

Помимо указанных согласий, в 1940–1960-е гг. на территории Алтайского края, несомненно, продолжали свое существование объединения стариковцев-«часовенных», или, как они себя называли, «беспоповцев». Установить характер и масштабы их деятельности пока не представляется возможным из-за недостатка официальных источников, что вполне естественно, поскольку это согласие также имело традиции скрытного исповедания своей веры.

В целом можно отметить, что в религиозных традициях и установках старообрядчества в этот период особых изменений не произошло. Чтобы не утратить чистоту веры, его представители избегают контактов с «мирскими», стремятся существовать в среде единомышленников, поддерживая связи с одноверцами других регионов, а также со своими конфессиональными всесоюзными и региональными центрами. При этом характер религиозной жизни значительно меняется: сокращаются ее масштабы, в самих объединениях и в их руководстве преобладают люди пожилого возраста. Не видя смысла в регистрации общин и легализации их деятельности или при наличии непреодолимых препятствий к этому (недостаточная численность, отсутствие культовых зданий и т. д.) старообрядцы максимально конспирируют свою религиозную принадлежность, стараясь по возможности не привлекать к себе излишнего внимания и не выделяться в общей массе населения.

Эстонцы в Красноярском крае: страницы истории и современность

Я. В. Никитина

Разработка этнических аспектов общих социальных проблем России приобрела в последние годы особую актуальность. Все большее внимание исследователей привлекает эстонская диаспора в Сибири, в том числе и своей малоизученностью.

Сегодня эстонцы — основное население Эстонской республики. Общая численность этого народа в мире составляет около 1,2 млн чел. В структуре эстонского этноса выделяется группа эстонцев-сету. Согласно самой распространенной гипотезе, они являются древним автохтонным этносом, заселявшим территорию современных Выруского и Пыльваского районов Эстонии и Печорского — в России.

Сету — неотъемлемая часть эстонского этноса. На сегодняшний день их насчитывают около 18 тыс. чел. в мире. Общую численность сету на территории Эстонии можно определить примерно в 1,7 тыс чел.

В России на 2002 г. насчитывалось 28 113 эстонцев (0,02%). На 2007 г., по неофициальным источникам, их численность составляла около 35 тыс. чел. Помимо эстонцев Всероссийская перепись населения 2002 г. зафиксировала лишь 197 сету, 142 из которых проживают в сельской местности. Следует принять во внимание, что перепись населения России 2002 г. впервые зафиксировала сету как самостоятельный этнос. Русским языком, согласно официальным данным, владеет 28 051 эстонец и 187 сету. Очевидно, что часть сету по традиции, идущей с давних времен, причисляла себя к эстонцам.

Территориями преимущественного проживания эстонцев в Сибири являются: Красноярский край (самая большая община в России – около 5 тыс. чел.), Омская, Новосибирская, Ленинградская области, Москва и Санкт-Петербург.

В середине XIX в., отчаявшись от малоземелья на своей родине, эстонцы появились в Енисейской губернии. В 1897 г. в крае насчитывалось лишь 1289 представителей этого этноса. Значительно пополнилось сибирское эстонское сообщество в ходе депортаций 1930–1940-х. гг. Особенно активно «вырастали» деревни в Каратузском, Партизанском, Нижнеингашском и других районах Красноярского края. События 1990-х гг., последовавшие за провозглашением независимости Эстонии, привели к оттоку эстонцев из Сибири на историческую родину.

В числе эстонских переселенцев в Красноярском крае значились сету — они появились в районе рек Кан и Мана в начале XX в. Долгая практика взаимодействия сету и русских в пределах российского Севера облегчала процессы адаптации в Сибири. Но про то, что они «сетто», переселенцы доверительно рассказывали лишь друзьям и хорошим знакомым. Недосуг было вникать в тонкости национальной культуры и истории. Потому многие деревни сету все считали эстонскими.

Эстонские поселенцы, осваивая места со сходными с Эстонией климатическими условиями, в основном сохраняли традиционные виды хозяйства и культуры. В лесных районах Сибири эстонцы строили традиционную усадьбу из свободно группировавшихся вокруг просторного двора срубных построек — жилой риги или жилого дома, хлева, амбара, бани. Для сету характерен псковский замкнутый двор с высокими крытыми воротами. Впоследствии распространился двухкамерный дом, позднее — многокамерный с застекленной верандой. Со временем были восприняты элементы русского жилища — тип печи, декоративные детали.

В Сибири эстонцы и сету освоили новые формы деятельности: охоту, золотодобычу. Одновременно эстонские колонисты знакомили соседей с методами ведения интенсивного сельского хозяйства — многопольной системой, травосеянием, винокурением из зерна, товарным производством льна, новыми сельскохозяйственными орудиями (железным плугом, конными граблями).

Расселялись переселенцы, как правило, хуторами или подворными поселениями, во многом отличавшимися от русских деревень. В Сибири хутора и заимки обычно располагались вокруг деревни, встречались деревни уличной планировки. В деревнях зачастую проживали представители различных этносов: эстонцы соседствовали с латышами, финнами, немцами, реже — с русскими. В центре группы хуторов располагались общественные здания — церкви, школы, народные дома, общественные амбары. Таковы были, например, села Крестьянское, Хайдак, Булатновка, Яснополье (Партизанский р-н Красноярского края), Верхний Суэтук (Рыбинский р-н Красноярского края).

Этнические анклавы сохранялись вплоть до 1920–1030-х гг. В ходе коллективизации хутора были сселены в деревни, большое число эстонцев оказалось в инонациональной среде. Многие эстонские поселения исчезли в 1960–1970-х гг. в связи с ликвидацией «неперспективных» деревень. Одним из сохранившихся эстонских (сету) поселений является д. Хайдак Партизанского района Красноярского края.

Сету, издавна православные, в отличие от эстонцев-лютеран, долгое время жили в относительной изоляции как от эстонцев (из-за разницы в вероисповедании), так и от русских (из-за языкового барьера). В результате они сохранили старинные черты культуры, языческие традиции, которые не были окончательно вытеснены православием, хотя именно православные праздники стали считаться народными. По воспоминаниям сибирских эстонцев, еще несколько десятилетий назад в начале сева выносили на поля фигурку Пеко, бога плодородия и земледелия финноязычных народов. Призывали к милости его и в песнях.

В среде сету продолжает использоваться родной диалект. Сету продолжают петь свои ритуальные песни. Современные ансамбли «Лиль» и «Кулеркукк» деревни Хайдак радуют своих сельчан по праздникам. Эстонские этнографы собрали огромное количество песен и выпустили в Эстонии диск «Siberi eestlaste laulud» («Песни сибирских эстонцев»). Для некоторых групп сибирских эстонцев характерно многоголосое пение. Сибирские сету продолжают традицию так называемой рунической песни. Из танцев бытуют «лабаялг», «виру-маге», «каэра-яан», сетуская пляска «сетокыны» и др. под аккомпанемент гармони или баяна (реже скрипки или каннеля). В д. Верхний Суэтук еще в начале XX в. был создан духовой оркестр, сопровождающий церковные службы и играющий на праздниках.

К началу XXI в. традиции народной культуры в среди эстонцев и сету Красноярского края сохраняются плохо, хотя еще в 1960–1970-х гг. женщины носили национальные костюмы и украшения. Украшения передавались из поколения в поколение, они были неприкосновенным запасом каждой семьи. Особенно ценился лехет — шейное украшение в форме листьев. Обязательными к праздничному наряду были мониста — серебряные цепочки с привешенными монетами, крестиками. В деревне Хайдаке помнят, как эстонки по праздникам щеголяли с лентами за плечами, а сету носили линник — головной убор полотеничного типа, перехваченный тканой лентой. В Сибири этот полотенчатый головной убор довольно скоро был заменен платками.

С целью сохранения родной культуры в деревне Хайдак был создан этнографический музей под руководством Галины Евсеевой. Он является единственным музеем культуры сету в Сибири. Экспонаты, собранные в нем, стали основой проекта «Наш соловей теперь в другом месте». Вопреки процессу «растворения» и потери культурной самобытности, эстонцы и сету не утратили ощущения принадлежности к своему народу и сохранили память о предках.

Этнодемографические процессы в среде коренного населения предгорий Северного Алтая в первой половине XX в. (формы семьи и брака)

В. В. Николаев

В отечественной этнографии типология семей является одной из проблемных тем. В настоящей работе предпринимается попытка реконструировать типы семьи коренного населения предгорий Северного Алтая в первой половине XX в. и выявить характер их изменений в этот период. В этнографической литературе данный вопрос практически не поднимался [1, с. 106].

Источниковой базой работы послужили анкеты сельскохозяйственной переписи 1917 г., находящиеся в Центре хранения архивных фондов Алтайского края, а также выписки из похозяйственных книг Калташинского (современный Красногорский район Алтайского края) и Кебезенского (современный Турочакский район Республики Алтай) сельских советов. На территории, подотчетной Калташинскому сельсовету, традиционно проживали кумандинцы, а на территории Кебезенского — преимущественно тубалары.

В предвоенные годы происходило становление похозяйственного учета и учета актов гражданского состояния. Часть населения избегала регистрации в сельском совете брака, смерти члена семьи или рождения ребенка. Для сравнения результатов сельскохозяйственной переписи 1917 г. с данными похозяйственного учета нами была сделана выборка по населенным пунктам, входивших в состав Калташинского и Кебезенского сельсоветов в 1940-е гг.: Алешкино, Егона, Калташ Нижне-Кумандинской волости; Кебезень, Салганак, Усть-Пыжа, Эдербес, Эзибеч Верхне-Бийской волости [2].

Перепись 1917 г. выявила совместное проживание коренного и пришлого населения. Уникальным в этом отношении был аул Егона, населенный только кумандинцами. Он находился на расстоянии 5–10 км от с. Старобардинского (совр. с. Красногорское), населенного преимущественно пришлым русскоязычным населением.

При переписи 1917 г. коренное население Нижне-Кумандинской волости было записано «татарами», Верхне-Бийской волости — в большинстве случаев «алтайцами», реже «теленгитами» (Кебезень, Усть-Пыжа), «кумандинцами» (Кебезень). Это указывает на более однородный этнический состав первой группы и полиэтничный — второй рассматриваемой группы автохтонного населения.

Хозяйственная деятельность аборигенного населения Нижне-Кумандинской и Верхне-Бийской волостей была схожа. Большая часть населения занималась охотой и кедровым промыслом, имела собственные наделы и скот (лошадей, коров, овец). В Верхне-Бийской волости коренные жители было активно заняты в лесозаготовительных работах; встречались также рыболовы и пчеловоды. Для крупных населенных пунктов, таких как Калташ и Кебезень, характерно наличие ремесленников из числа автохтонного населения — плотников и др. В селах (аулах) Егона и Кебезень было распространено отходничество отдельных членов семьи в крестьянские хозяйства на заработки. В Кебезене, являвшемся в начале XX в. миссионерским станом одноименного отделения АДМ, проживали также представители духовного сословия и учитель местной церковно-приходской школы из числа коренного населения Алтая.

В табл. 1. отражены данные по семейному составу коренного населения предгорий Северного Алтая на 1917 г. (без учета изменений, зафиксированных в анкетах сельскохозяйственной переписи).

Изменения, произошедшие в демографической структуре коренного населения предгорий Северного Алтая, по данным похозяйственных книг 1942 г., отражены в табл. 2. Следует отметить, что Первая мировая война не привела к прямым демографическим потерям. Представители коренного населения Алтая привлекались только к тыловым работам, что не оказало существенного влияния на семейно-брачные отношения.

Из табл. 1 и 2 видно, что для коренного населения предгорий Северного Алтая в 1917 г. и в начале 1940-х гг. были характерны схожие формы семьи (корреляция в пределах 5% несущественна). В первой половине XX в. преобладали полные семьи. К середине XX в. отмечается тенденция снижения количества полных семей (более чем на 20%), что было обусловлено происходившими в стране политическими событиями (коллективизация, репрессии и т. д.).

С учетом репрессированных соотношение форм семьи будет несколько иной. По Кебезенскому сельсовету к началу 1940-х гг. было репрессировано 40 человек, из которых 35 глав семей и 3 замужних женщины. В результате из 182 семей, состоящих из одной супружеской пары (семьи из двух супружеских пар не пострадали) и других членов семьи, 38 семей стали неполными. Соответственно это привело в предвоенные годы к значительному росту (на 20%) количества неполных за счет сокращения числа полных. Эта тенденция получила развитие в годы Великой Отечественной войны. По Калташинскому сельсовету подобные сведения отсутствуют, но, безусловно, его население не осталось в стороне от исторических событий 1930–1940-х гг.

Соотношение простых и сложных семей в течение нескольких десятилетий на территории Калташинского и Кебезенского сельсоветов изменилось (более чем на 10%) в сторону усложнения структуры семей. Видимо, это было обусловлено экономическими трудностями 1930-х гг., связанными с коллективизацией и репрессиями; они способствовали объединению или сохранению сложных семей. Неожиданным в этой связи является рост количества домохозяйств, состоящих из одиноких мужчин и женщин (особенно по Кебезенскому сельсовету). Появление подобного типа семьи сопровождало постепенный отход от традиционных норм поведения, когда

Таблица 1

Семейный состав коренного населения предгорий Северного Алтая по данным сельскохозяйственной переписи 1917 г.

Тип семьи	а. Калташ и др.					д. Кебезень и др.				
	Всего семей	%	В них чел.	%	Сред. размер	Всего семей	%	В них чел.	%	Сред. размер
Полные семьи: простые	60	55	277	51	4,6	75	50	328	46	4,4
Супружеская пара с детьми	56	51	269	50	4,8	63	42	304	43	4,8
Супружеская пара без детей	4	4	8	1	2	12	8	24	3	2
Полные семьи: сложные	31	29	200	37	6,5	49	33	303	43	6,2
Более двух супружеских пар с детьми	3	3	29	6	9,7	4	3	34	5	8,5
Две супружеские пары с детьми	8	7	60	11	7,5	10	6	57	8	5,7
Две супружеские пары с детьми и родителем супругов	–	–	–	-	-	1	1	10	1	10
Две супружеские пары с детьми и родственниками	–	–	–	-	-	3	2	28	4	9,3
Две супружеские пары с родителем и родственниками	–	–	–	-	-	1	1	6	1	6
Супружеская пара с детьми и родителем	3	3	19	3	6,3	11	7	58	8	5,3
Супружеская пара с детьми и родственниками	13	12	64	12	4,9	6	4	39	5	6,5
Супружеская пара с детьми, родителем и родственником	1	1	7	1	7	6	4	46	7	7,7
Супружеская пара с родственниками	–	–	–	–	–	4	3	13	2	3,3
Супружеская пара с родителем и родственниками	3	3	21	4	7	3	2	12	2	4
Неполные семьи простые	12	10	46	8,5	3,8	16	11	53	8	3,3
Мать (отец) с детьми	12	10	46	8,5	3,8	15	10	51	7,5	3,4
Женщина (мужчина) с племянниками	–	–	–	–	-	1	1	2	0,5	2
Неполные семьи сложные	3	3	16	3	5,3	4	3	17	2	4,3
Мать (отец) с детьми и внуками	–	–	–	–	–	3	2	15	1,5	5
Мать (отец) с детьми и родственниками	2	2	11	2	5,5	–	–	–	–	–
Братья, сестры	1	1	5	1	5	1	1	2	0,5	2
Одинокие	3	3	3	0,5	1	5	3	5	1	1
Мужчины	3	3	3	0,5	1	3	2	3	0,5	1
Женщины	–	–	–	–	–	2	1	2	0,5	1
Всего	109	100	542	100	5	149	100	706	100	4,7

Таблица 2

Семейный состав коренного населения предгорий Северного Алтая по данным похозяйственных книг 1942 г.

Тип семьи	Калташинский с/с					Кебезенский с/с				
	Всего семей	%	В них чел.	%	Сред. размер	Всего семей	%	В них чел.	%	Сред. размер
Полные семьи: простые	33	27	150	27	4,5	106	37	572	45	5,4
Супружеская пара с детьми	31	26	146	26	4,7	86	30	532	42	6,2
Супружеская пара без детей	2	1	4	1	2	20	7	40	3	2
Полные семьи: сложные	44	36	257	47	5,8	89	31	499	39	5,6
Две супружеские пары с детьми	8	6	55	10	6,9	5	2	36	3	7,2
Две супружеские пары с детьми и родителем супругов	–	–	–	-	-	2	0,5	14	1	7
Две супружеские пары с детьми и родственниками	4	3	28	5	7	6	2	51	4	8,5
Супружеская пара с детьми и родителем	5	4	28	5	5,6	19	6,5	105	8	5,5
Супружеская пара с детьми и родственниками	19	16	113	21	5,9	19	6,5	95	7	5
Супружеская пара с детьми, родителем и родственником	2	2	12	2	6	22	8	147	12	6,7
Супружеская пара с одним из родителей	–	–	–	–	–	6	2	18	1	3
Супружеская пара с родственниками	6	5	21	4	3,5	8	3	24	2	3
Супружеская пара с родителем и родственником	–	–	–	–	–	2	0,5	9	1	4,5
Неполные семьи простые	25	21	84	16	3,4	40	14	123	10	3,1
Мать (отец) с детьми	24	20	82	15,5	3,4	37	13	116	9	3,1
Женщина (мужчина) с внуками	1	1	2	0,5	2	3	1	7	1	2,3
Неполные семьи сложные	12	10	52	9	4,3	18	7	57	4	3,2
Мать (отец) с детьми и внуками	1	1	7	1	7	4	1,5	15	1	3,8
Мать (отец) с детьми и родственниками	5	4	25	5	5	4	1,5	14	1	3,5
Родственники	1	2	2	1	2	6	2	14	1	2,3
Братья, сестры	2	2	6	1	3	1	1	2	0,1	2
Братья, сестры с детьми	3	2	12	2	4	3	1	12	0,9	4
Одинокие	7	6	7	1	1	32	11	32	2	1
Мужчины	3	2	3	0,5	1	15	5	15	1	1
Женщины	4	4	4	0,5	1	17	6	17	1	1
Всего	121	100	550	100	4,5	285	100	1 283	100	4,3

обязательными являлись вступление в брак, забота о пожилых родителях и родственниках и т. д.

К середине XX в. несколько уменьшились размеры семей коренного населения предгорий Северного Алтая. При этом по Кебезенскому сельсовету возросла средняя численность семей, состоящих из одной или двух супружеских пар с детьми, за счет увеличения их детности (с 4,8 и 5,7 до 6,2 и 7,2, соответственно).

Интересны редкие для 1940-х гг. формы семьи, в прошлом имевшие, возможно, более широкое распространение. В обоих сельсоветах зафиксированы «братские» семьи, т. е. совместное проживание двух братьев с женами и детьми. Также исключительной является семья (возможно, пример левиратного брака), состоящая из женщины с детьми и деверя, зарегистрированная в похозяйственной книге Кебезенского сельсовета.

На основе имеющейся статистической информации можно говорить о последовательной смене у коренного населения предгорий Северного Алтая в начале XX в. следующих типов семьи: сложная семья, состоящая из родителей, женатого сына (замужней дочери) или сыновей с детьми, других родственников; простая семья; вновь сложная семья. К середине XX в. процесс распада больших семей усилился и сократился во времени. На это указывает отсутствие в похозяйственных книгах семей, состоящих из более двух супружеских пар. Снизилось количество «братских» семей, фиксируемых переписью 1917 г. и реже похозяйственным учетом начала 1940-х гг.

Важной характеристикой семьи является детность. По воспоминаниям некоторых информаторов в 1930-е гг. произошло ухудшение социально-экономического положения их семей, обусловленное изъятием скота в ходе коллективизации, вынужденным переселением в менее комфортное жилье, смертью или арестом родителей (ПМА, 2007, с. Солтон). Это в первую очередь должно было отразиться на росте детской смертности. Однако статистика (табл. 3) свидетельствует о незначительном увеличении средней детности семей коренного населения предгорий Северного Алтая к середине XX в. Подобная

Таблица 3

Детность семей коренного населения предгорий Северного Алтая (1917–1942 гг.)

Населенные пункты	Количество детей до 18 лет включительно							
	1	2	3	4	5	6	7	Среднее
По данным сельскохозяйственной переписи 1917 г.								
а. Калташ и др.	41	28	25	4	3	–	–	2,0
д. Кебезень и др.	90	72	41	17	10	4	–	2,1
По данным похозяйственных книг 1942 г.								
Калташ с/с	26	29	22	19	3	1	1	2,5
Кебезень с/с	44	34	23	13	2	4	3	2,3

тенденция, видимо, была обусловлена улучшением быта и становлением системы медицинского обслуживания.

Отсутствие существенных различий в соотношении форм семьи у населения Калташинского и Кебезенского сельсоветов позволяет говорить об общности происходивших изменений у коренного населения предгорий Северного Алтая. На основе анализа материалов похозяйственного учета населения можно предположить, что традиционно для коренного населения предгорий Северного Алтая были характерны семьи со сложным составом. Семьи могли включать родителей, детей, внуков и родственников по боковой линии, объединяя при этом несколько брачных пар. Проживание автохтонного населения большими семьями было обусловлено ведением комплексного хозяйства, постепенно трансформировавшимся в течение первой половины XX в.

Политические события 1930–1940-х гг. оказали существенное воздействие на семейные формы в сторону увеличения количества неполных семей и усложнения их состава. К середине XX в. процесс нуклеаризации семей не был завершен. Процесс эволюции форм семьи у коренного населения предгорий Северного Алтая в первой половине XX в. не был прямолинейным вследствие влияния внешних факторов, способствовавших сохранению (а иногда и возрождению) традиционных форм семьи, позволяющих людям и этносу в целом выжить в трудные годы.

Источники и литература

1. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы (Историко-этнографический очерк XIX — первой четверти XX в.). Горно-Алтайск, 1974. 199 с.

2. ЦХАФ АК. Ф. 233. Оп. 1а. Д. 139, 144, 146, 295, 301, 306.

Казахи Сибирского федерального округа: этническая компонента в характеристике человеческого потенциала Сибири[1]

И. В. Октябрьская, С. В. Соболева, Н. Е. Смирнова

Определение перспектив развития Сибири, как и любого полиэтничного региона, неизбежно влечет за собой анализ этнодемографических и этносоциальных характеристик народонаселения. Представляется, что этническая дифференциация чрезвычайно важна для оценки всех процессов воспроизводства и формирования человеческого потенциала на уровне регионального планирования. В ходе долгосрочной

[1] Статья подготовлена при поддержке комплексного интеграционного проекта СО РАН «Развитие человеческого потенциала Сибири в условиях социальных и экономических инноваций». Координаторы проекта — д-р социол. наук З. И. Калугина, д-р экон. наук С. В. Соболева.

Таблица 1

Динамика численности народонаселения СФО, 1939–2002 гг.

Народы СФО	1939 г.	1959 г.	1979 г.	1989 г.		2002 г.	
				абс.	% к 1939 г.	абс.	% к 1989 г.
Русские	11 804,3	13 972,9	16 662,3	18 152,6	153,8	17 530,9	96,6
Украинцы	646,8	647,8	534,2	603,1	93,2	373,1	61,9
Немцы	109,1	491,3	438,1	453,2	415,4	308,7	68,1
Татары	246,2	250,5	281,5	288,8	117,3	252,6	87,5
Казахи	105,6	103,8	101,4	124,4	117,8	123,9	99,6
Белорусы	109,2	120,1	122,3	138,8	127,1	82,4	59,4
Чуваши	79,6	92,7	93,7	91,0	114,3	62,2	68,4
Азербайджанцы	1,2	4,8	10,2	33,2	28 раз	60,7	182,8
Армяне	3,0	7,8	11,1	24,5	8 раз	60,3	246,1
Мордва	133,9	87,0	60,2	56,3	42,0	33,2	59,0
СФО всего	12 707	16 632	19 228	21 077	165,9	20 063	95,2
РФ всего	117 534	129 941	137 410	147 022	125,1	145 167	98,7

исследовательской программы, действующей в рамках СО РАН, сотрудниками ИЭиОПП и ИАЭТ СО РАН была поставлена задача с ориентацией на диаспоральные характеристики выявить общее и особенное в параметрах человеческого потенциала Сибирского федерального округа (СФО).

На протяжении нескольких столетий состав этносов, населяющих Сибирь, непрерывно менялся. К концу XIX в. практически во всех областях региона сложилось значительное преобладание русских. На протяжении XX в. (начиная с переписи 1939 г.) численность всех этнических сообществ в регионе, кроме украинцев и мордвы, планомерно росла, они наращивали свой демографический и трудовой потенциал. В современном национальном составе СФО при наличии этнополитических образований (республики Алтай, Тыва, Бурятия, Хакасия) в целом русские устойчиво составляют абсолютное большинство. К началу XXI в. первую десятку в этнической структуре СФО входят (в порядке убывания) русские, украинцы, немцы, татары, казахи, белорусы, азербайджанцы, армяне, чуваши и мордва, составляющие 94,1% населения СФО. Группировка населения по этническому составу дает надежные основания и имеет более высокую прогностическую значимость при оценке человеческого потенциала.

В основу данного исследования положены материалы Всероссийской переписи населения 2002 г., а также данные предыдущих переписей населения. При характеристике динамики человеческого потенциала СФО в качестве индикаторов, исходя из возможностей информационной базы, рассматриваются: численность и половозрастная структура этносов, рождаемость, уровень образования и источники средств существования населения.

Объектом настоящего исследования являются казахи СФО — один из этносов, традиционно интегрированный в полиэтничное сообщество региона. В 2002 г. в России постоянно проживало 654 тыс. казахов (около 0,45% населения), из них 61,7% — в сельской местности. В начале XXI в. численность казахов в СФО стала больше, чем белорусов и достигла 123,9 тыс. чел. — около 0,6% населения; из них 61,2% — сельские жители. Больше всего казахов СФО — 81,6 тыс. чел. — проживало в Омской области (65,9%). По 10% казахов жило в Новосибирской области и Республике Алтай, около 8% — в Алтайском крае, по 1,5–2,0% в Красноярском крае и Кемеровской области. В остальных областях проживало 3,4% казахов. По данным переписи 2002 г., русским языком владело практически 100% казахского населения как РФ, так и СФО, а родным языком — более 70% российских казахов.

С позиций оценки человеческого капитала очень важным является анализ этносоциальных показателей воспроизводства и формирования народонаселения. При описании различий половозрастной структуры населения следует учитывать соотношение доли детей и доли граждан старше трудоспособного возраста в общей численности населения, поскольку эти данные характеризуют тип сменяемости поколений и описывают степень прогрессивности возрастной структуры.

По итогам переписи населения 2002 г., в СФО самая высокая доля детей и подростков (34,7%) и самая низкая доля населения пенсионного возраста (1,2%) была у азербайджанцев, в то время как немецкая и татарская диаспоры характеризуются регрессивной структурой, когда замещение старого поколения молодым осуществляется только на 60–70%. Возрастная структура русских в СФО выглядит несколько лучше, чем по РФ в целом: доля детей и подростков здесь составляет 19,6%, а доля населения пенсионного возраста — 18,1%, (в России — соответственно 18,1 и 17,7%). Эти данные характеризуют возрастную структуру русского населения округа как стационарную, но при благоприятных условиях существуют реальные предпосылки роста демографического потенциала этой этнической группы.

Как молодую и прогрессивную можно охарактеризовать возрастную структуру казахов. По данным переписи населения, в 2002 г. доля детей и подростков в общей численности казахов в Сибирском федеральном округе составляла 27,7% (в РФ 25,6%), а доля населения пенсионного возраста была равна 8,9% (в РФ 9,7%) (рисунок).

Таблица 2

Численность казахов по территориям СФО, 2002 г.[1]

Субъекты СФО	Всего		Городское население		Сельское население	
	чел.	%	чел.	%	чел.	%
СФО всего	123 914	100,0	48 079	38,8	75 835	61,2
Республика Алтай	12 108	9,8	983	8,1	11 125	91,9
Республика Бурятия	711	0,6	–	–	–	–
Республика Тыва	117	0,1	–	–	–	–
Республика Хакасия	424	0,3	–	–	–	–
Алтайский край	9 825	7,9	2 540	25,9	7 285	74,1
Красноярский край	2 613	2,1	–	–	–	–
Иркутская область	1 138	0,9	–	–	–	–
Кемеровская область	1 919	1,5	–	–	–	–
Новосибирская область	11 691	9,4	4 145	35,4	7 546	64,5
Омская область	81 618	65,9	37 004	45,3	44 614	54,7
Томская область	1 215	1,0	–	–	–	–
Читинская область	535	0,4	–	–	–	–

Источник: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 год. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Т. 4. М., 2005. С. 190, 612–716.

Средний возраст казахского населения также соответствует прогрессивной половозрастной структуре. Самое молодое казахское население имеется в Республике Алтай – 25,7 лет. В других областях средний возраст варьируется незначительно около 30,0 лет. Средний возраст сельских жителей существенно выше, чем городских, только в Республике Алтай, в других субъектах различий практически нет.

Таблица 3

Средний возраст населения, казахи, 2002 г. (лет)

Территории преимущественного проживания казахов	Всего	Город	Село
Республика Алтай	25,7	19,7	26,5
Алтайский край	32,4	32,5	32,3
Новосибирская область	31,4	30,0	32,4
Омская область	28,5	28,6	28,3

Источник: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Национальный состав и владение языками. Гражданство. Т. 4. М., 2005. С. 190, 612–716.

Сложившиеся возрастные структуры отдельных этнических сообществ сформировали различия и в таком показателе, как демографическая нагрузка на трудоспособное население. Этот показатель является не только важнейшей демографической, но и социально-экономической характеристикой структуры общества. Очень высокий показатель демографической нагрузки в СФО у мордвы – 1128 и белорусов – 835 чел. на 1000 населения трудоспособного возраста. Среди остальных национальностей разрыв не столь существенен. Самый низкий показатель демографической нагрузки у татар – 550. Коэффициент демографической нагрузки у казахов составляет 577 чел. на 1000 населения трудоспособного возраста СФО.

В сельских поселениях СФО доля казахов моложе трудоспособного возраста была еще выше – около 30%. Доля населения пенсионного возраста также выше – около 10%. В результате и коэффициент демографической нагрузки у казахов в сельской местности составил 682 чел. против 435 чел. в городе. Демографическая нагрузка в селе значительно выше, чем в городе у всех рассматриваемых этносов, что характеризует более низкий трудовой потенциал села по сравнению с городом.

Что касается соотношения мужчин и женщин в общей структуре населения СФО, то у всех рассматриваемых этносов, кроме казахов и азербайджанцев, численность женщин превышала численность мужчин. Особенно велики эти различия у мордвы – 11, а также у русского и чувашского населения – 7–8 проц. пунктов.

У казахов численность женщин и мужчин практически не различалась, хотя в группе пенсионного возраста женщин в 1,5 раза больше, чем мужчин.

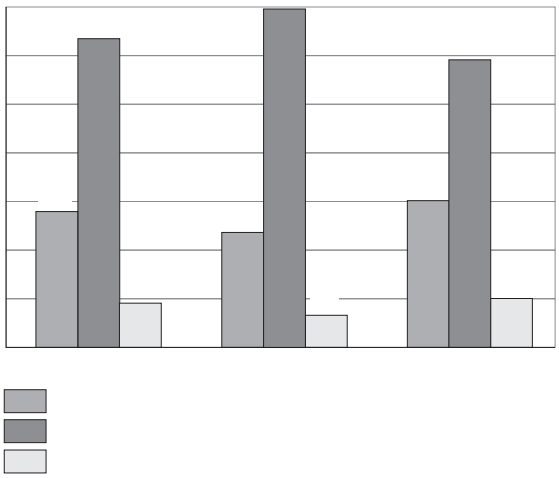


Рисунок. Возрастная структура казахского населения СФО

[1] Здесь и далее итог представляет сумму данных по субъектам СФО, включенным в соответствующие таблицы переписи населения, т. е. он может быть несколько ниже фактической величины.

Это также связано с показателями возрастной структуры населения. Азербайджанцы являются единственным этносом, у которого численность мужчин превосходит численность женщин, причем значительно — в 1,5 раза, что определяется особенностями структуры миграционных потоков этноса.

Доля состоящих в браке у всех групп народонаселения находится на среднем по СФО уровне — 59%, при этом у мужчин она выше, чем у женщин; особенно велика эта разница у украинцев — 20, у немцев — 13 проц. пунктов. Мужчины по сравнению с женщинами имеют большую долю никогда не состоявших в браке: 25% против 18% у женщин. Существенные различия в уровне брачности мужчин и женщин характеризуют несбалансированность брачной структуры населения, что, естественно, отражается на показателях рождаемости и формировании демографического потенциала диаспор.

Данные о состоянии в браке казахов РФ и СФО демонстрируют средний для всего населения уровень брачности: около 63% мужчин и 57–58% женщин брачного возраста, по данным переписи населения 2002 г., состояли в браке. При этом доля регистрируемых браков среди мужчин и женщин у казахов в СФО и РФ составляла около 90%, что является высоким показателем. Соответственно невысок уровень незарегистрированных браков. На селе он несколько выше, чем в городе, а у мужчин и женщин практически не различается.

Очень высок среди казахского населения РФ и СФО процент мужчин и женщин, никогда не состоявших в браке: 30% мужчин и 23,6% женщин, что выше средних для населения показателей. В городе этот показатель выше: 33–34%. Низок среди казахского населения уровень разводимости: процент находящихся в разводе мужчин варьируется в пределах 3–4%, а женщин — 5–7%. В городе он несколько выше у мужчин, а в сельской местности различие более существенное — в 1,5 раза.

Сформированный уровень брачности населения определяет уровень рождаемости. Анализ показателей рождаемости казахов в сравнении с другими сообществами СФО показал, что среди первых пяти[1] рассматриваемых этносов самый низкий показатель у русских, а самый высокий — у казахов. Если в 2002 г. среднее число рожденных детей на 1 000 женщин в СФО составляло 1 897, то у казахов СФО — 2 142, а в РФ — 2 015. У остальных этносов этот показатель находился на уровне 1 800–1 900 детей на 1 000 женщин. Таким образом, простой тип воспроизводства населения реализуется только у казахов, остальные этнические сообщества имеют суженный тип воспроизводства, а у русского населения СФО сложившийся к настоящему времени уровень рождаемости (1 446 детей на 1 000 тыс. женщин) только на 70% обеспечивает уровень простого воспроизводства.

При этом у казахов явственно проявляется сокращение числа рожденных в семье детей. Для родительского поколения, которым в 2002 г. было 60 лет и более, среднее число рожденных детей за весь репродуктивный период составляло в СФО около 6 человек на 1 женщину (в РФ около 5 детей). Для женщин казахской национальности в возрасте от 50 до 60 лет этот показатель также был достаточно высок — 4 ребенка (СФО). Для женщин в возрасте 40–49 лет он выше, чем у других национальностей, и равен 2,6. По остальным возрастным категориям различия со средними показателями незначительны. Эти показатели демонстрируют общую тенденцию — динамические сдвиги в уровне рождаемости проявляются в выравнивании показателя рождаемости среди диаспор при общей тенденции его сокращения для различных поколений (когорт) женщин.

При оценке качества человеческого капитала СФО сквозь призму этносоциальных процессов следует отметить большой диапазон в показателях по уровню образования. Эти характеристики существенно разнятся у различных групп народонаселения региона. Это проявляется прежде всего в различиях уровня и качества профессионального образования. По итогам переписи 2002 г., профессиональное образование по СФО имели 58,2% (по РФ 59,0%) народонаселения от числа лиц старше 15 лет, указавших уровень образования. В том числе: специалисты с высшим образованием занимали в образовательной структуре СФО 13,8% (РФ — 15,7%), а со средним профессиональным — 27,3% (РФ — 27,1%). Это достаточно высокие показатели, характеризующие образовательный потенциал населения округа в целом.

Славянские этносы СФО, прежде всего русские, украинцы и белорусы, составляющие в общей численности населения округа 89,6%, характеризуются наиболее высоким образовательным уровнем. При этом украинцы занимают основные позиции по профессиональному, в том числе высшему и среднему профессиональному образованию. Самый низкий уровень образования в СФО отмечен у казахов, азербайджанцев и мордвы. Согласно переписи 2002 г., всего 45% казахов СФО имели профессиональное образование. Среди получивших профессиональное образования прошедшие среднюю профессиональную подготовку составляли 22,7%, начальную профессиональную подготовку — 14,2%. Очень низок у казахов процент специалистов с высшим образованием: среди проживающих в городской и сельской местности он составил всего 6,5%, а среди сельского населения — 4,0%.

Общей для всех национальных диаспор тенденцией является более низкий уровень образования в сельской местности по сравнению с городом. Так, общий уровень профессионального образования в городе в 1,3–1,4 раза выше, чем в селе, в том числе высшего образования — в 2,4–2,8 раза, среднего профессионального — в 1,4–1,5 раза, и только по начальному профессиональному образованию село превосходит город в 1,2–1,5 раза.

Среди факторов, формирующих человеческий потенциал народонаселения, очень важны социально-экономические. Только во взаимосвязи с этими по-

[1] Информация о рождаемости имеется только по первым 5 рассматриваемым этническим группам.

Таблица 4

Распределение казахов СФО в возрасте 15 лет и старше по уровню образования, % от указавших уровень образования

Образование	Всего		Город		Село	
	Все казахское население	Все население	Все казахское население	Все население	Все казахское население	Все население
Профессиональное						
Послевузовское	0,07	0,2	0,1	0,3	0,03	0,05
Высшее	6,5	13,8	9,1	16,5	4,0	6,6
Неполное высшее	1,8	2,9	2,9	3,5	0,9	1,1
Среднее профессиональное	22,7	27,3	28,7	29,6	19,7	21,4
Начальное профессиональное	14,2	13,3	13,2	11,8	14,9	17,0
Общее						
Полное среднее	23,4	17,3	24,6	17,7	22,5	16,5
Основное среднее	19,9	15,1	15,4	13,2	22,9	20,1
Начальное	9,5	8,7	5,0	6,4	12,6	14,7
Нет начального	1,9	1,2	0,9	0,8	2,6	2,4
из них неграмотные	1,4	0,7	0,5	0,4	2,0	1,4

Источник: Итоги всесоюзной переписи населения 2002 г. Т. 4. М., 2005. С. 1430–1532.

Таблица 5

Распределение казахов по источникам средств существования: % населения, имеющего перечисленные источники средств существования

Источники средств существования	Всего	Город	Село
Доход от трудовой деятельности (кроме работы в ЛПХ)	21,7	31,4	17,0
Личное подсобное хозяйство	18,6	5,1	25,1
Стипендия	1,5	3,5	0,5
Пенсия (кроме пенсий по инвалидности)	7,0	6,4	7,3
Пенсия по инвалидности	2,4	2,3	2,4
Пособие (кроме пособий по безработице)	16,0	12,4	17,7
Пособие по безработице	0,6	0,4	0,7
Другой вид государств. обеспечения	0,8	1,9	0,3
Сбережения	0,1	0,2	0,1
Доход от сдачи в аренду имущества	0,7	0,1	1,0
На иждивении отдельных лиц	29,6	34,6	27,3
Иной источник средств существования	1,1	1,7	0,7
Из населения данной национальности указали:	48,3	71,9	33,4
один источник			
два источника	47,5	26,5	60,7
три источника	4,1	1,5	5,7
четыре источника	0,1	0,1	0,1

Источник: Итоги всесоюзной переписи населения 2002 г. Т. 4. М., 2005. С. 1784–1870.

казателями этническая принадлежность оказывает влияние на процессы воспроизводства и формирования человеческого потенциала этнических групп. Особенности демографических структур и образовательных практик во многом определяют диапазон источников средств существования различных этнических сообществ. Кроме того, структура доходов населения в значительной степени зависит от преимущественного проживания в городской или сельской местности. Наибольший совокупный доход от трудовой деятельности (в процентном измерении), включая доход от личного подсобного хозяйства (ЛПХ), в СФО имеют чуваши, украинцы, немцы и белорусы. В общем количестве указанных источников трудовые доходы у них составили более 50%.

В структуре источников средств существования русского населения доля, не имеющих никаких источников доходов и находящихся на иждивении, была в СФО и РФ на среднем уровне 23–24%. Два основных вида доходов — от трудовой деятельности и от личного подсобного хозяйства — составляли в СФО вместе, как в городе, так и в селе, около 44%. При этом на долю дохода от ЛПХ приходилось 13,8%, в том числе в сельской местности — 26,7%. В процентном выражении доход от ЛПХ у русских в СФО существенно выше, чем у русских в РФ.

Казахи СФО имеют достаточно большую долю населения, находящегося на иждивении, — 29,6%, в том числе в городе — 34,6%, что является отражением высокой доли детей и подростков в возрастной структуре. Доход от трудовой деятельности и от личного подсобного хозяйства у казахского населения в сумме составляет около 40,3%, в том числе доход от личного подсобного хозяйства — 18,6% (на селе — 25,1%). Среди городских казахов преобладают имеющие один источник средств существования (71,9%), а в селе — имеющие два источника (60,7%). Эти данные подтверждают значительную роль ЛПХ в формировании доходов казахского населения, что присуще и другим этническим сообществам СФО.

Сегодня все этносы СФО, кроме казахов, имеют преимущественно один источник средств существования. У русских, украинцев, татар, белорусов и чувашей этот показатель составляет 64–68%, у мордвы — 70%, у азербайджанцев — 87%. Наибольший процент имеющих два и более источников средств существования характерен для казахов и немцев, при этом у немцев он составлял немногим более 50%.

В целом, подводя итог анализа социальных и демографических характеристик казахов СФО в сравнении с другими этносами СФО, можно сделать вывод, что в развитии региона соединяются тенденции дифференциации, культурного и политического самоопределения этносов, с одной стороны, и интеграции с возможной нивелировкой различий, с другой. Облик каждого из народов Сибири имеет как специфические, так и общие черты, что является показателем исторически сложившейся мозаичности и одновременно отражает общую тенденцию модернизации общества.

Можно говорить о том, что изменения структур народонаселения, сложившихся в СФО во второй половине XX в., привели к сокращению демографического и трудового потенциала основных этнических сообществ. Важным фактором такого сокращения стал отрицательный естественный прирост населе-

ния, величину которого определили снижающийся показатель рождаемости и рост смертности. Произошла нивелировка демографических характеристик диаспор относительно средних показателей при сохранении определенных различий. На общем фоне демографического регресса наметилась тенденция к ориентализации. На фоне происходящих изменений ситуацию в СФО также характеризует статусная (этнополитическая) иерархия различных этнических сообществ при одновременном действии факторов поликультурности и интеграции.

Этнический и конфессиональный состав немецких населенных пунктов Сибири

Т. Б. Смирнова

По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в Российской Федерации проживало 597 тыс. немцев. По численности немцы занимают 15-е место среди народов России. В Сибири немцев насчитывалось 336 тыс. человек, что составило 56,3% от их общей численности. Самая высокая численность немцев по регионам Российской Федерации отмечена в Алтайском крае — 79 тыс. чел. и в Омской области — 76 тыс. чел. [1]. Доля немцев Алтайского края составляет 13,3% в общей численности немцев России, доля немцев Омской области — 12,8%.

По сравнению с 1989 г., когда была проведена последняя всесоюзная перепись населения, численность немцев в России сократилась на 245 тыс. человек (29%) [5]. Причиной резкого снижения численности немцев была, безусловно, эмиграция в Германию, пик которой пришелся на 1995–1997 гг. Массовая эмиграция не только привела к снижению общей численности немецкого населения в Сибири, но и повлияла на расселение немцев. Можно совершенно определенно утверждать, что эмиграция затронула в первую очередь сельские районы. Произошло общее снижение численности немцев и в городских, и в сельских поселениях, но убыль сельского населения была большей. Численность сельского немецкого населения сократилась почти в два раза.

Самое большое сокращение численности немцев произошло в Алтайском крае и в Омской области — здесь их стало меньше на 37,8 и 43,1%, соответственно. Эти традиционные районы расселения немцев, с преобладающим сельским населением, понесли самые большие потери. На пике эмиграционного движения люди снимались с насиженных мест не просто семьями, а целыми селами. Можно сказать, что эмиграция имела для сельских поселений не только количественные, но и качественные последствия. Сейчас практически не осталось сел, где немцы составляли бы выраженное большинство. В 1989 г. в Западной Сибири таких сел было более 100, в настоящее время немцы в бывших «немецких» поселениях составляют около трети населения, в лучшем случае — около половины.

Говоря о «немецких» поселениях, мы имеем в виду населенные пункты, основанные немецкими переселенцами в конце XIX — начале XX вв. Именно в это время, еще до депортации из Поволжья, сложился компактный характер расселения немцев в Сибири. Основными районами крестьянского переселения были территории вблизи Омска и Славгорода, это были два основных очага немецкой колонизации Сибири. Эти районы компактного проживания сельского населения сохранялись на протяжении XX в. и существуют до настоящего времени. Но характер расселения и сама форма сельских поселений изменилась еще до начала массовой эмиграции. Так, по переписи 1926 г., в Западной Сибири было зафиксировано 872 населенных пункта с преобладающим немецким населением, из них 609 — в районе Омска, 223 — на Алтае и 40 — вблизи Новосибирска. Большая часть населенных пунктов вблизи Омска, особенно в северных районах, являлась хуторами. Так, например, в Тарском округе все 146 немецких населенных пункта были хуторами. Из 277 немецких населенных пункта Омского округа селами являлись 10, деревнями — 20, поселками — 39, хуторами — 182 (остальные 26 населенных пунктов обозначены как участки, кордоны, выселки) [7].

По переписи 1989 г., количество населенных пунктов Западной Сибири, в которых немцы являлись большинством (более 80%), составляло 104, из них 60 в Омской области, 41 — в Алтайском крае и 3 — в Новосибирской области. Населенных пунктов с выраженной долей немецкого населения (более 20%) было 286, из них 129 — в Омской области, 91 — в Алтайском крае, 53 — в Новосибирской области, 8 — в Кемеровской области, 4 — в Томской области и 1 — в Тюменской области. Таким образом, в Западной Сибири в 1989 г. насчитывалось 390 сельских населенных пунктов, в которых немцы проживали компактно [8].

В то же время численность немцев в Западной Сибири в 1926 г. составляла 75 тыс. человек, а в 1989 г. — 417 тыс. человек, т. е выросла в 5,5 раза, при том, что количество населенных пунктов, в которых проживали немцы, сократилось более чем в 2 раза, а количество населенных пунктов с преобладающим немецким населением — более чем в 8 раз. Немцы стали проживать, во-первых, в более крупных населенных пунктах, а во-вторых, в населенных пунктах со смешанным населением. В качестве примера приведем современное село Тельмано Благовещенского района Алтайского края. Оно было образовано в конце 1920-х гг. из хуторов Узорн, Хох-Хейм, Бергандт, Лондон, Киснер, Тиричи, Фукс, Фогель. Часть жителей была переселенцами из Украины, католиками по вероисповеданию, другая часть — меннонитами,

переселившимися из колонии Хох-Хейм Молочановского района Мелитопольской области. Жители хуторов Тиричи и Лондон были выходцами из Поволжья, лютеранами по вероисповеданию. Было несколько семей из Воронежской и Уфимской губерний.

В 1950–1960-е гг. в период укрупнения деревень этот процесс смешивания немецкого населения продолжался. Так, в 1956 г. были переселены в село Гришковку (Немецкий район) жители деревень Марковка и Хортицы — они селились на улице, которая сейчас называется «50 лет Октября», из Степного — на улице Мира, из Каратала — на улице Новой. В 1950 г. в с. Кусак (Немецкий район) переселили жителей Самсоновки и Желтенького, в 1957 г. — жителей из русской деревни Белгородка. В том же районе в с. Николаевка в 1958 г. были сселены жители из Камышей, Марьяновки, Архиповки, Евстафьевки, Павловки, Романовки. Жители Камышей и Марьяновки были поволжскими немцами, остальные — русскими, и сама Николаевка была русским селом. В с. Протасово в 1953 г. были объединены жители Никольского, Красного Дола, Мирного и Чистого. В д. Шумановка, основанную в 1911 г. меннонитами, сначала переселили жителей окрестных хуторов, затем поселили депортированных поволжских немцев, затем жителей соседних сел Красное, Архиповка, Константиновка. Архиповка была русским селом, в Красном (Клифельде) жили немцы, тоже меннониты, но из другой материнской колонии, они поселились на ул. Титова. Константиновка (Циммерталь) тоже была немецкой, но там жили католики с Украины. Шумановка оказалась разделенной на две части, жители которых, по словам старожилов, между собой даже не общались и «даже невесту брали со своей стороны. Если же парень брал девушку с другого конца деревни, то он платил выкуп. Детей не пускали играть на чужую сторону, парни между собой дрались. А потом все смешались, как будто соединили две разные жизни» [3].

Когда на Алтае в 1927 г. был образован Немецкий национальный район, в нем было 57 поселений, 13 тыс. человек, 96% из них — немцы. Когда район был в 1991 г. восстановлен, причем в прежних границах, в нем было 16 поселений, 20 тыс. человек, немцы составляли 80% населения.

Таким образом, до начала массовой эмиграции сохранялся компактный характер расселения немцев, но компактность эта носила уже другое качество. Процесс сселения приводил к тому, что в населенных пунктах стали вместе проживать немцы, которые относились к разным группам и отличались друг от друга языком, вероисповеданием и локальными особенностями культуры. Очень много было смешанных сел. Например, с. Цветнополье Азовского района Омской области было соединено с находившейся поблизости деревней Поливановкой, где жили эстонцы. Само немецкое население сформировалось из переселившихся сюда в разные годы поволжских и украинских немцев. Здесь также проживали несколько семей волынских и кавказских немцев. В село переселялись и казахи из ближайших аулов. Проживание в границах одного поселения привело к появлению большого количества интегративных черт в культуре, языке и, в целом, в образе жизни жителей села. Самым ярким примером является празднование всеми жителями этого села Янова дня, независимо от этнической принадлежности.

В результате укрупнения поселений резко интенсифицировались процессы стирания локальных различий между разными группами немцев. Исключением являлись поселения, сохранившие, в основном, в силу своей удаленности более или менее однородный в этническом отношении состав населения. По полевым материалам мы можем выделить два поселения, имеющих ярко выраженные локальные, изолированные черты культуры: это с. Литковка Тарского района Омской области, где на протяжении всего XX в. в относительной изоляции проживали волынские немцы и с. Новоскатовка Шербакульского района Омской области, где проживали переселенцы из поволжских колоний Скатовка и Ягодная Поляна. Кроме того, можно выделить районы с преобладающим немецким населением определенных групп: так, волынские немцы проживали более или менее компактно, кроме Тарского района, в Любинском и Горьковском районах Омской области, поволжские немцы — в южных районах Омской области и отдельными селениями на Алтае, меннониты — компактными группами в Алтайском крае и вдоль железной дороги от Исилькуля до Татарска.

Массовая эмиграция 1990-х гг. коренным образом изменила этнический и конфессиональный состав немецких населенных пунктов. По переписи 2002 г., сел с преобладающим немецким населением (то есть, где немцы составляют 80%) больше нет. Значительные изменения произошли и в немецких национальных районах. В Немецком национальном районе Алтайского края общая численность населения осталась на прежнем уровне — 20 тыс. человек, а численность немцев снизилась до 6541 человек. В Азовском немецком национальном районе численность населения увеличилась до 22,4 тыс. человек, а численность немцев снизилась до 6548 человек [6]. То есть даже в немецких национальных районах доля немцев составляет около 30%.

Местная статистика свидетельствует не только об абсолютном уменьшении численности немцев, но и о том, что состав населения бывших немецких сел за последние 15 лет обновился на 80–95%. Например, в Александровке Азовского немецкого национального района, старейшем немецком селе Сибири, основанном в 1893 г. поволжскими немцами, на 1 января 2001 г. проживало 1450 человек, из них немцев — 783, русских — 500, украинцев — 90, казахов — 27, татар — 14 и других — 36, то есть доля немцев составляла 54%. Но анализ похозяйственных списков показывает, что из 371 семьи, проживавшей в Александровке, однонациональных немецких семей всего 128, т. е. ровно треть. Смешанных семей, где один из супругов являлся немцем, было 136, русских семей — 67, украинских — 14, казахских — 7, прочих — 19 [2]. В смешанных семьях, где один из супругов яв-

лялся немцем, 77% детей также записаны немцами. Таким образом, в Александровке, которая до начала эмиграции была однонациональным немецким селом, в настоящее время немцы составляют около половины жителей, из которых половина (335 чел.) — это дети, имеющие в большинстве случаев смешанное происхождение. Также надо учитывать, что среди немцев местных уроженцев осталось около 40%, а остальные — это приезжие, в основном из Казахстана и Средней Азии.

В качестве другого примера приведем с. Ананьевка Кулундинского района Алтайского края. Из этого села за период 1991–1996 гг. выехало на постоянное место жительства в Германию 117 семей общей численностью 417 человек. Из всех выехавших только 5 семей были национально смешанными, остальные 112 — однонациональными. В 1997 г. в Ананьевке оставалось 92 семьи, в которых были немцы, из них однонациональных семей было 54, национально смешанных — 38. Из 92 семей 30 были приезжими, в основном из Казахстана и Киргизии [3]. По данным на 2006 г., в селе осталось 60 семей, в которых были немцы, из них 36 однонациональных, 24 смешанных. Немцев — местных уроженцев среди них было меньше половины [4].

Показателен также пример еще одного немецкого села — Подсосново Немецкого национального района Алтайского края. До начала эмиграции Подсосново было однородным в этническом отношении немецким селом. Основано оно было в 1894 г. переселенцами из Поволжья, лютеранами по вероисповеданию. В период с 1990 г. по 2006 г. численность населения в Подсосново сократилась незначительно (с 2,6 тыс. до 2,4 тыс. человек), но этнический состав населения изменился почти полностью. В 2006 г. немцы составляли 32,5% жителей села. Однонациональных немецких семей в Подсосново было 144, среди них много семей с немецкими фамилиями: немцами по национальности записаны члены семей Звягинцевых, Пронькиных, Сибиных, Гусельмановых, Зайцевых, Колбаса, Сушковых, Фисюренко. Смешанных семей — 172, в них 77,4% детей записаны немцами, а 22,6% — русскими. Даже в тех семьях, где отец русский (и соответственно у детей русские фамилии), 65% детей записаны немцами [4]. Приведенные примеры свидетельствуют о том, что за последние 15–20 лет немецкие населенные пункты Сибири стали «бывшими немецкими». Произошло не только резкое снижение численности немцев, но и изменение их состава. Большинство людей, считающих себя российскими немцами, имеют смешанное происхождение, значительная их часть — не местные немцы, а приезжие из Казахстана и Средней Азии.

Изменилась и групповая самоидентификация немцев Сибири. В начале 1990-х гг. немцы вообще не называли себя «российскими немцами»: говорили или просто «немцы», или, если хотели подчеркнуть свое отличие от немцев Германии, — «советские немцы», иногда — «фольксдойче». Когда задавался вопрос о групповой этнической принадлежности, 45% говорили «мы — сибирские немцы», 15% затруднялись, остальные называли себя украинскими, поволжскими, волынскими немцами и меннонитами. Довольно значительная часть немцев сохраняла самосознание, связанное с российскими регионами. Так, часть поволжских немцев называла себя самарскими или саратовскими немцами, выходцы с Украины — немцами житомирскими, запорожскими, херсонскими и т. д. Были немцы, которые на вопрос о групповой принадлежности отвечали, что они швабы, баварцы, ципсеры, фризы, саксонцы, сохраняя, таким образом, память о месте выхода предков. Таким образом, самоидентификация осуществлялась на основе территории, где живут немцы или где жили их предки.

Но сейчас таких мелких групп уже не осталось. Некоторые люди могут вспомнить, откуда приехали их предки, но они себя с этими группами уже не идентифицируют. Примерно половина называет себя сибирскими немцами, 20% — поволжскими, остались группы меннонитов и небольшие группы волынских и украинских немцев, 15% ни к какой группе себя не относят, считая себя просто российскими немцами.

Изменился и конфессиональный состав населения. Раньше наиболее многочисленными были общины баптистов и меннонитов, во многих селах существовали крупные католические и лютеранские общины. Службы в этих общинах повсеместно проводились на немецком языке. Сейчас католические и лютеранские общины действуют в основном в городах. В деревнях, там, где католические и лютеранские общины еще сохранились, они насчитывают 3–5, редко 10 человек. Религиозные общины есть в каждой деревне, но повсеместно это общины баптистов. Общин меннонитов за последние годы осталось две (в с. Солнцевка Исилькульского района Омской области и в с. Неудачино Татарского района Новосибирской области), но и здесь меннониты все больше и больше уступают баптистам. В Солнцевке, например, в последние годы крещение стали проводить погружением, как у баптистов, а не окроплением, как это было раньше. Подавляющее большинство меннонитов посещает баптистские общины. При этом многие продолжают считать себя меннонитами, и даже встречается такое выражение, как «этнические меннониты», т. е. меннониты по происхождению. Сейчас службы практически везде проходят на русском языке: и в городе, и в сельской местности.

Таким образом, в последние годы произошло радикальное изменение этнического состава немецких населенных пунктов Сибири, которое, в свою очередь, привело к изменениям конфессионального состава, языка и культуры российских немцев.

Источники и литература

1. Всероссийская перепись населения 2002 года. Электронный ресурс. http://www.perepis2002.ru/index. html?id=17
2. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 152-3.
3. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 179-3.
4. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 188-1.
5. Национальный состав населения РСФСР. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. М., 1990. 747 с.

6. Основные итоги всероссийской переписи населения 2002 г. по Омской области. Омск, 2005. 235 с.
7. Список населенных мест Сибирского края. Т. 1. Новосибирск, 1928. 831 с.
8. Численность постоянного населения и национальный состав сельских населенных пунктов Западной Сибири по данным всесоюзных переписей населения 1979 и 1989 гг. Копии таблицы 2 ЦСУ СССР. Рукопись.

Татары Алтайского края в XX в.

А. В. Юсупова

В настоящее время по всей Сибири проживает около 500 тыс. татар. Изучение этнографического состава татар Западной Сибири показало, что сибирских татар насчитывается всего около 180 тыс., остальные являются выходцами из районов Поволжья и Приуралья. Среди них казанские татары, татары-мишари, кряшены и другие этнографические группы. На территории Алтайского края в настоящее время (по переписи населения 2002 г.) края проживает около 9 тыс. татар.

Появление татар на территории края является весьма малоосвещенной темой. Работа с респондентами показала, что формирование татарского населения связано с переселением различных групп татар на Алтай в общем процессе заселения края, активно начавшемся во второй половине XIX в. По полевым материалам, полученным в Угловском районе Алтайского края, моноэтничное татарское село Беленькое образовалось в начале массовых переселений, в 1861–1862 гг.

По сведениям, полученным в г. Барнауле, предки многих информаторов приехали на Алтай в начале XX в. из Башкирии, поволжских губерний (Пензенской, Саратовской), современного Татарстана. Основными причинами переселения респонденты, как и другие переселенцы из аграрных губерний, называют голод, «тяжелую жизнь» [1]. Как и другим группам переселенцев, по прибытии на Алтай жить им было трудно, голодно, так как в дороге были израсходованы все средства. По семейным преданиям, ели конину, «общиной купили лошадь и варили ее на опушке леса» [2].

При переселении предки опрошенных респондентов поселились в Барнауле, многие татарские семьи разъехались по Алтаю. Об этом рассказывали татары, переселившиеся в Барнаул из сельской местности. По их словам, они старались селиться поближе к «своим» — татарам. Вторая волна переселений отдельных татар и татарских семей связана с 1940–1980 гг., трудовым распределением после окончания учебных заведений.

В результате массовых переселений на Алтай численность татар в 1920–1926 гг. составляла 2731 чел., по всей Сибири их проживало около 87 тыс. (данные 1920 г.) [3]. В Барнаульском уезде на 109 493 человек, учтенных переписью населения 1920 г., 58 (0,05%) домохозяйств являлись татарскими, в Бийском уезде число домохозяйств татар из общего числа (83 881) составляло 187 (0,2%), в Змеиногорском было 5 (0,02%) домохозяйств татар. В Каменском и Славгородском уездах домохозяйства татар вообще не отмечены. Всего домохозяйств татар по Алтайскому округу насчитывалось 255 [3].

К 1926 г. численность татар на территории Сибири и Алтайской губернии увеличилась. По всей Сибири татары составляли 96 тыс. 135 душ, в том числе городское население — 28 206 душ, сельское население — 67 929 душ. В Барнаульском округе татары занимали пятое место по численности после русских, украинцев, белорусов и мордвы — 21 192, в Бийском округе — также пятое место после русских, украинцев, мордвы, кумандинцев — 3 685 человек. В переписи населения 1926 г. есть данные по Славгородскому округу — 1 565 татар, что также соответствовало пятому месту по численности после русских, немцев, украинцев, белорусов [4].

Поскольку на территории Алтайской губернии основная часть татар проживала в Барнаульской, а также в Бийской зоне, именно в эти годы в Барнауле открылись татарские школы первого концентра. В 1930 г. их было две, со 115 учащимися, в них преподавали 6 учителей. В 1931 г. число учащихся уменьшилось до 92 человек, в 1932 и 1933 гг. осталось всего одна школа с 45 и 22 учащимися, соответственно. Число учителей оставалось неизменным [5].

К 1936 г. число школ увеличилось снова до двух: школа № 16 и школа № 23; увеличилось также число учащихся и преподавателей. Школа № 16 располагалось по адресу: ул. Интернациональная, 30. Она имела 4 класса: в первом классе, по данным на 1936 г., обучались 35 человек, во втором — 32, в третьем и четвертом — по 30; всего в школе обучалось 127 учеников [6]. В школе работали четверо учителей. Известно, что заведовал школой Шакир Хайрулин, окончивший среднее учебное заведение и имевший общий педагогический стаж 29 лет, беспартийный, по социальному происхождению из крестьян; Зинаида Михайловна Рябинина окончила Барнаульскую гимназию в 1919 г., имела общий педагогический стаж 8 лет, также являлась беспартийной, происходила из мещан [7].

Школа № 23 имени Г. Тукаева располагалась по улице К. Маркса, 41, на территории двух заводов — Овчинзавода и Пимзавода [6]. В школе было четыре класса: в первом — 80 учеников, во втором — 84, в третьем и четвертом — по 45, всего 254 учеников и шесть учителей [9]. Заведующим школой был Назим Сотрутдинович Бикчентаев, окончивший шесть классов татарской школы и имевший общий педагогический стаж 3 года 4 месяца. Являлся членом ВЛКСМ с 1925 г. Учительница Надежда Константиновна Никифорова окончила девять классов 22-й советской школы, имела общий педагогический стаж три года и была беспартийной [7].

Обе школы на протяжении 1930-х гг., как и многие школы Барнаула, по архивным данным, находи-

лись в малоприспособленных помещениях, требовавших капитального ремонта. Школе № 16 требовался ремонт печей, остекление окон, побелка, покраска полов, окон, дверей и крыш [8]. Школа № 23 ютилась в двух малоприспособленных домах, и места для занятий не хватало. В 1936 г. в двух классных комнатах занималось в две смены 160 учащихся. В 1937–1938 уч. гг. ожидалось увеличение числа учащихся до 220 человек, поэтому на 1936 г. были запланированы переустройство и пристройка двух классов [9]. Кроме того, в г. Барнауле в начале 1920-х гг. по ул. Некрасова, 13 располагалась мусульманская советская школа № 39 [10]. В дальнейшем в ее здании располагался татарский рабоче-крестьянский клуб, а с 1937 г. в нем разместилась школа № 16 [10]. О последующей судьбе двух названных школ данных мало. Известно, что в начале 1941 г. школа № 23 была закрыта, поскольку ушел на фронт ее заведующий Н. С. Бикчентаев [10].

В начале XX в. в г. Барнауле существовала мусульманская община, которая имела две мечети. В фонде Барнаульской думы в списке получивших участки в восточной части города-сада от 2 августа 1918 г. сообщается, что мусульманская община получила там 58 индивидуальных усадебных участка и два участка — № 8 и № 9 в квартале № 59 для мечети и школы [10]. Восточная часть бывшего города-сада располагалась в микрорайоне нынешней улицы К. Маркса. К 1923 г. здесь образовался мусульманский поселок, где жило около 300 человек. 26 октября 1923 г. было проведено собрание татар, по решению которого, как докладывала губкому партии татаро-киргизская секция, «благодаря усиленной агитации» молельный дом был отдан под школу [10].

У другой части мусульман, живших в других частях г. Барнаула, была мечеть по адресу ул. Сузунская (с 1923 г. — Интернациональная), 38, но в соответствии с постановлением президиума Алтайского губисполкома от 10 ноября 1920 г. «О роспуске всех молельных домов» это здание было отдано под Первую мусульманскую советскую школу. Однако до 1923 г. на втором этаже продолжалось исполнение религиозных обрядов, что было сочтено властью незаконным, и верхняя часть была занята татарским рабоче-крестьянским армейским клубом [10].

С середины 1920-х гг., когда началось активное наступление на церковь, возвращение зданий молелен стало невозможным. Поэтому, как и у других этнических групп населения, религиозная жизнь татар Барнаула переместилась в дома жителей. По воспоминаниям очевидцев, она включала в себя совершение молитв, основных обрядов (*никах* — венчание, *аткушун* — наречение имени), а также проведение религиозных праздников (Курбан-Байрам, Ураза-Байрам) [11].

На сегодняшний день татары являются вторым по численности народом в Российской Федерации. По переписи 1989 г., их численность на Алтае составляла 8078 человек, а по переписи 2002 г. — 8889. Они расселены во всех районах Алтайского края, наибольшая численность в Угловском (460), Кулундинском (364), Михайловском (239), Тальменском (143) районах [12]. На протяжении более 100 лет татары сохраняли основные характеристики этнической группы: традиционную культуру, самоназвание и этническую идентичность. В начале XXI в. в русле общероссийских процессов роста этнического самосознания татарам Алтайского края удалось выйти на более высокий и качественный уровень этнического развития.

Одним из направлений настоящего исследования был сбор сведений о сохранности традиционной культуры татар. По нашим данным, в качестве этнодифференцирующих признаков, кроме языка и самосознания, часто выделяются праздничная культура, а также пища и одежда.

К сохранившимся элементам праздничной культуры татары относят праздники Курбан-Байрам, Ураза-Байрам, Сабантуй. Одним из наиболее почитаемых праздников в наши дни является Сабантуй — татарский национальный праздник. Проводится он ежегодно в начале лета, в июне [13]. Участвуют в нем все: мужчины и женщины, старики и дети. Сабантуй — праздник весны и завершения весенне-полевых работ, в переводе означает «свадьба плуга». Праздник пронизывают идеи продолжения жизни, бессмертия человеческого рода, призыв к счастью, к богатому урожаю и достатку в семье. К Сабантую начинают готовиться заранее. Накануне праздника все должны помыться в бане, очистить дворы, должны быть ухожены кони, готовы площадки для соревнований и подарки участникам. В Барнауле Сабантуй проводится с 1992 г.

Современный праздник претерпел некоторые изменения. Площадкой для соревнований чаще всего служит парк «Юбилейный», а подарки для участников не готовят заранее, а собирают в начале праздника, так как до празднования это сделать в условиях города невозможно [14]. Чаще всего подарками служат новые полотенца и платки, которые привязывают на «знамя» праздника, сладости, игрушки, а тем, кто заранее не приготовил подарки, можно положить и деньги. Во время Сабантуя проводятся такие соревнования, как бой мешками на бревне, лазанье на столб, соревнования по борьбе «куряш», бег с ведрами воды, разбивание горшка, бег с яйцами (детям подают вареные, а взрослым сырые), «рыбалка». Все соревнования проводятся по возрастным группам, начиная с самых младших. Победителям вручают подарки и дипломы, например, выигравшему в борьбе «куряш» дают барана, а тому, кто залез на столб, — курицу: это традиция [14].

На празднике практически все опрошенные готовят такие традиционные блюда, как бэлэш, токмач, чак-чак, эчпэчмак, костыбый и др. Традиции в приготовлении праздничных блюд практически не изменились: например, бэлэш — это пирог наподобие русского курника, с мясом курицы, гуся, нарезанным мелкими кусочками; кыстыбай — это пирог из сочней с картофельным пюре и мясом, в переводе означает «прижатый». Сочни из теста пекутся отдельно, их смазывают маслом, кладут пюре и мясо (сейчас

фарш) в несколько слоев, а потом ставят в духовку. Лапша готовится по традиции: варится насыщенный бульон из любого мяса, кроме свинины, одновременно готовится домашняя лапша, затем она кладется в бульон и варится. Мясо из бульона вынимают и подают отдельно к лапше. Мяса обязательно должно быть много [2]. Кроме названных блюд в сельской местности готовят пироги из тыквы и калины (с. Беленькое Угловского района).

Традиционными напитками являются чай, преимущественно черный, варенец (котык) — молоко, топленое в русской печи [2]; айран — кипяченое молоко, в которое кладут одну-две ложки сметаны для сквашивания [15]. Все опрошенные соблюдают пищевые запреты: не едят свинину, придерживаются поста.

В ходе экспедиции в татарское село Беленькое Угловского района наряду с опросами жителей проводилось анкетирование в их среде. В работе были использованы анкеты по двум направлениям: традиционная культура татарского населения и этническое самосознание татар. Первая анкета состояла из вопросов на идентификацию анкетируемого, разделов, посвященных традиционным праздникам, народным традициям и обычаям, пище — как праздничной, так и повседневной, национальной одежде.

Большинство опрошенных идентифицируют себя с татарами (80%), казанскими татарами (40%), причем в одной из анкет были указаны «беленьские», или, как говорят в деревне, «букурские» татары. Как основные этнодифференцирующие признаки были указаны: язык — 100%, культура, обычаи, религия — 80%, характер, внешний облик, историческое прошлое — 20%. Свободно владеют родным языком 80% опрошенных, умеют писать на нем 40%, читать — 60%, используют на бытовом уровне 20%.

При ответе на вопрос о чувствах, испытываемых при осознании себя татарами, 40% ответили «гордость», 40% проигнорировали этот вопрос и 20% отметили «чувство национального меньшинства».

Основными традиционными праздниками были указаны: Сабантуй — 90%; Новый год — 90%; Гаит (татарская Пасха) — 50%.

Практически все анкетированные называют перечисленные праздники традиционными праздниками, которые отмечали их родители и предки. Главным религиозным праздником были и остаются Курбан-Байрам, Ураза-Байрам — практически 100% анкет, в качестве религиозного праздника указывается также Гаит — 60%. На религиозные и традиционные праздники до сих пор готовят такие блюда, как бэлэш (100% анкет), чак-чак (60%), токмач, костыбый (20%). Повседневная пища состоит в основном из супов (80% анкет), каши, лапши (20%, а также жареного картофеля, мантов, котлет.

Исследования, проведенные в с. Беленькое Угловского района, позволяют говорить о достаточно высокой степени сохранности традиционной культуры татарского населения в сельской местности по сравнению с материалами городских стационарных исследований.

В соответствии с законом РФ «О национально-культурной автономии», принятым Государственной Думой в мае 1996 г., национально-культурная автономия татар официально была зарегистрирована в управлении юстиции Алтайского края 10 марта 2005 г. Но начало процессу консолидации положила история образования барнаульского общества мусульман «Магди» («Возрождение»). Оно было образовано в начале 1992 г. Члены этого общества под руководством Рамиля Мухаметова в мае того же года подготовили большой концерт в клубе канифольного завода. В этом концерте участвовали татары, казахи, азербайджанцы и узбеки. Так, в г. Барнауле был образован татарский ансамбль «Дуслар» — «Друзья» (рук. Софья Вахаповна Закирова), и начала возрождаться культурная жизнь татар краевой столицы. Для придания центру юридического статуса в 2000 г. был образован и зарегистрирован краевой центр татарской культуры «Дулкын» («Волна»). За истекшие годы были проведены музыкально-литературные вечера, концерты художественной самодеятельности, новогодние утренники для детей, «дни татарской кухни», вечера, посвященные знаменательным датам, поздравления участников Великой Отечественной войны и ветеранов тыла. В рамках деятельности центра татарской культуры действует татарский женский клуб «АК калфак». Ак калфак — это вышитый бисером женский головной убор, символизирущий преданность, трудолюбие и душевную чистоту татарской женщины. Задача клуба «АК калфак» как ячейки Всемирной организации татарских женщин — развитие национальной культуры, сохранение родного языка, возрождение национальных обычаев и традиций. На заседаниях клуба говорят только на татарском языке, читают статьи из журнала «Сююмбике» (издаваемого в Казани), изучают биографии татарских писателей и поэтов, основы ислама. Имам Барнаульский соборной мечети Фагим Имам хазрат проводит беседы на религиозные темы, учит читать молитвы. Посещение клуба свободное, и ходят в него женщины всех возрастов [15].

С 1994 г. центр татарской культуры проводит национальный праздник Сабантуй, который с 2005 г. проводится совместно с башкирским центром «Курай». В 2006 г. центр провел праздник Сабантуй в татарской деревне Букур (Беленькое), Угловского района, где он не проводился со времен Великой Отечественной войны. В июне 2008 г. татары Алтайского края справили 15-й Сабантуй в г. Барнауле и первый в г. Бийске.

Главной задачей татарского мусульманского общества стало строительство мечети в г. Барнауле. Старая мечеть была закрыта в 1930-е гг., ее здание было приспособлено под жилые помещения. Общество «Магди» во главе с Зуфаром Шакировичем Латыповым обращалось в различные инстанции с просьбой вернуть здания мечети и татарской школы. В 1995 г. предприниматель Анвар Султанович Аминов выкупил место в районе улицы Матросова и начал строительство мечети. В строительстве участвовали представители разных этнических групп му-

сульман Барнаула. Строительство мечети послужило толчком к возрождению национальной культуры.

Большую роль в развитии культурной и религиозной жизни татарской общины играет Республика Татарстан, которая финансирует автономию. В Барнауле открыт торговый дом «Алтай-Татарстан». Его задачей является материальная и моральная поддержка культурно-просветительской деятельности среди татар. Татары г. Барнаула активно занимаются изучением своей истории и культуры.

НКАТ в настоящее время имеет свою печать, счет в банке и, как любая организация, свою структуру. Высший орган управления — собрание, которое проводится 2 раза в год. Исполнительный орган — руководящий совет, во главе которого стоит А. С. Аминов (директор торгового дома «Алтай—Татарстан»). Его заместители Закир Закиевич Сагитов и Софья Сабировна Рахимова решают организационные вопросы. Члены совета отвечают за различные секторы: культурный сектор — Нурсида Акбаева, сохранение языка — Амина Ярулловна Панченко, сектор работы с молодежью — Ренат Баширов, религиозное воспитание — Зуфар Латыпов, художественное оформление — Рафаил Сайфулин.

С образованием НКАТ стала выпускаться газета «Алтайские татары» (2005 г.), редактор — З. З. Сагитов. Газета носит светский характер, отражает наиболее важные проблемы алтайских татар, освещает интересные события из жизни барнаульских татар, праздники. Выходит она один раз в полгода.

Основными задачами автономии являются возрождение и сохранение национальной культуры, привлечение молодежи, работа по сохранению татарского языка (воскресная школа в мечети), подготовка и проведение культурно-массовых мероприятий, а также активное участие в жизни города и края [16].

НКАТ занимается решением не только национально-культурных проблем, в ее задачи входит оказание помощи членам татарской общины. Цели и задачи НКАТ и «Дулкын» совпадают и, несмотря на бывшие ранее разногласия, на сегодняшний день они действуют совместно.

Источники и литература

1. Арсланова Ф. А., 1936 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ (сектор устной истории и этнографии). Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 23 (сторона А).
2. Панченко А. Я., 1930 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ. Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 24 (сторона А).
3. Этнографический состав населения Алтайской губернии по предварительным данным Всероссийской переписи населения 1920 // Бюл. Алт. губ. стат. бюро. Барнаул, 10 апреля 1921. Секция «Демография». С. 2.
4. Шнейдер А. Р. Округа и районы Сибирского края. Новосибирск, 1930. 160 с.
5. ЦХАФ АК. Ф. Р. 142. Оп. 1. Д. 141. Л. 17.
6. ЦХАФ АК. Ф. Р. 142. Оп. 1. Д. 176. Л. 41.
7. ЦХАФ АК. Ф. Р. Оп. 1. Д. 50.
8. ЦХАФ АК. Ф. Р. 142. Оп. 1. Д. 141. Л. 119.
9. ЦХАФ АК. Ф. Р. 142. Оп. 1. Д. 141. Л. 125.
10. Татары Барнаула в начале XX в. // Алтайские татары: издание татарской общины в Алтайском крае. 2005. № 2. С. 3.
11. Латыпов З. Ш. 1927 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ. Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 23 (сторона Б).
12. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. М., 2005. Т. 4. 450 с.
13. Латыпов З. Ш., 1927 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ. Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 23 (сторона Б).
14. Закирова С. В. 1946 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ. Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 20 (сторона А).
15. Арсланова Ф. А., 1936 г. р., г. Барнаул. Архив ЛИК БГПУ (сектор устной истории и этнографии). Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 23 (сторона А).
16. Сагитов З. З., 1956 г. р., Барнаул. Архив ЛИК БГПУ. Фонд устных источников. Материалы 2005 г. Кассета № 22 (сторона А).

4

Этнографическое музееведение и презентация этнокультурного наследия

Программа «Культурное наследие» в Республике Казахстан в деятельности Павлодарского областного историко-краеведческого музея им. Г. Н. Потанина в 2004–2009 гг.

К. Абсалямова

Многообразие и богатство культурного наследия является основополагающим признаком цивилизованного общества. Современный мир со все большим вниманием относится к проблемам сохранения и использования культурного наследия.

В 2003 г. президентом Республики Казахстан Н. А. Назарбаевым была инициирована и утверждена государственная программа изучения культурного наследия на 2004–2006 гг. Работа по данной программе была продлена на 2007–2009 гг. Ее реализация в Казахстане предусматривала решение целого ряда задач:

— исследование духовного и материального наследия наших предков,

— развитие новых направлений науки, создание новых форм организации и методов научно-исследовательской работы,

— воспитание населения, в особенности молодежи, в духе преданности идеалам и нравственным принципам отечественной культуры.

Основной целью государственной программы «Культурное наследие» является формирование активных граждан на основе патриотизма и любви к историческому прошлому, воспитания гармонично развитых, высокообразованных людей. В реализации государственной программы «Культурное наследие» Павлодарская область занимает достойное место.

В статье 37 конституции РК говорится: «Граждане Республики Казахстан обязаны заботиться о сохранении исторического и культурного наследия, беречь ее памятники истории и культуры». Музеи страны являются связующим звеном между государством и народом в выполнении этого обязательства.

На протяжении 2000-х гг. Павлодарским областным историко-краеведческим музеем велась планомерная работа по реализации программы «Культурное наследие», в частности были обследованы многочисленные памятники, оставленные нашими предками с эпохи палеолита.

В 2004–2007 гг. Павлодарским областным историко-краеведческим музеем проводились археологические исследования на территории Павлодарского Прииртышья, главным образом в Павлодарском и Экибастузском районах, с частичными выездами в Аксусский, Майский и Качирский районы. Так, в Аксусском районе в 2004 г. были продолжены раскопки на могильнике Жол-Кудук возле с. Караколь (памятник частично исследован в 1955 г.), где было исследовано два самых крупных (ограбленных в древности) кургана раннего железного века.

В 2005 г. в Майском районе было исследовано разрушенное весенними паводками погребение XII–XIII вв., в котором сохранились череп, грудная клетка и плечевые кости скелета мужчины, покрытые железными панцирными пластинами. Справа от погребенного находился колчан со стрелами, слева — череп лошади с удилами и псалиями в зубах. В том же году было исследовано погребение III–IV вв. до н. э., обнаруженное в центре г. Павлодара на пересечениях улиц Естая и Короленко. В погребении был найден скелет мужчины с керамическим кувшином и овечьими (жертвенными) костями.

С 2004 по 2007 гг в Павлодарском районе продолжены работы на аварийном памятнике — поселении эпохи бронзы Шауке-2 на северной окраине с. Павлодарское. В ходе исследований была изучена центральная часть памятника площадью 72 м^2. Получено 375 фрагментов керамической посуды, более 100 фрагментов костного материала. Наиболее интересными находками являются два бронзовых шила, бронзовая и костяная пуговица с орнаментом, костяные гвоздики. Обнаружены две крупные очажные ямы, заполненные углями, пережженными костями и фрагментами керамики.

По программе «Культурное наследие» с 2004 по 2007 гг. лабораторией археологии проведены исследования курганов раннего железного века на Щидертинском археологическом комплексе в Экибастузском районе. Всего исследовано 7 курганов, из которых три оказались полностью разграбленными в древности. Наиболее интересными являются раскопки тасмолинского погребения VII–VI вв. до н. э., где в ногах погребенного мужчины находились жертвенные черепа и кости лошади и овец. В зубах лошади обнаружены бронзовые удила. Погребение интересно также тем, что оно не ограблено, вследствие чего удалось полностью проследить особенности конструкции кургана и погребальной камеры.

Кроме этого, исследованы два погребения конца 1 тыс. до н. э., одно из которых детское; в нем найден необычный керамический кувшин с квадратным туловом. Второе погребение относится к так называемым коргантасским погребениям с жертвенными отсеками. За головой погребенного находился жертвенник с черепами и костями лошадей, коровы и мелкого рогатого скота. В другом исследованном женском погребении найдены костяные шпильки.

На западной окраине села Каширы было обнаружено разрушающееся погребение. Раскопками занимались археологи музея. Данное погребение относится к кругу кимакских памятников Прииртышья. По обнаруженным наконечникам стрел и стременам была установлена датировка погребения: X–XII вв. Обнаруженный памятник представляет большой интерес. В погребении был обнаружен металлический шлем. На территории Павлодарской области это пока лишь вторая находка шлема в кимакских памятниках. Его наличие указывает на высокий социальный статус погребенного.

В 2006 и 2007 гг. совместно с лабораторией археологии и этнографии при ПГПИ и научного центра при ПГУ проведены две археолого-этнографические разведки. Районы исследований охватили Экибастузский район по рекам Щидерты и Оленты. Материалы раскопок и обнаруженные предметы быта и культуры позволяют сделать вывод о заселении Павлодарского Прииртышья различными племенами в

древнее время, о существовании здесь древних кимакских городов и о прямой связи между всеми поколениями людей, населявших этот край, от древности до средневековья.

Важным направлением работы музея по программе «Культурное наследие» является пропаганда научных открытий. Сотрудниками музея выпущен ряд печатных изданий по культуре, истории. Были изданы книги о знатных людях края и по истории Павлодарского Прииртышья.

Благодаря программе «Культурное наследие» был выпущен «Каталог археологических коллекций» из фондов музея, в котором дано полное научное описание музейной археологической коллекции. Выпущен календарь 2006 г. с изображением предметов домашней утвари из дерева, изготовленных нашим земляком, народным мастером Б. Ж. Сагындыковым. Фонды музея пополнились деревянными наборами посуды, изготовленными Б. Ж. Сагандыковым. По материалам научно-практической конференции «Культурное наследие: современный взгляд» был издан сборник «Историко-краеведческий альманах», в который вошли научные статьи историков, краеведов, сотрудников музея, что дает возможность широкому кругу людей: жителям нашего региона, а также его гостям подробнее ознакомиться с богатой историей нашего края.

В целях создания на базе областного музея коллекций ювелирного искусства XVII–XIX вв. на территории Павлодарского Прииртышья были приобретены серебряные изделия у известных ювелиров Казахстана Б. Алибая и С. Баширова. Были изготовлены копии национальных костюмов с головными уборами по эскизам XVIII–XIX вв. в целях пополнения фондов музея коллекцией национальной одежды.

В рамках программы «Культурное наследие» развернута работа историко-краеведческого музея в направлении расширения межрегионального сотрудничества: систематически организуются обменные выставки с музеями республики, проводятся историко-этнографические экспедиции в приграничную территорию РФ.

Летом 2007 г. Павлодарский областной историко-краеведческий музей им. Г. Н. Потанина и ученые-этнографы Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН провели международную этнографическую экспедицию в приграничную Омскую область РФ. Эта экспедиция проводилась с целью изучения истории и культуры локальных групп казахов Западной Сибири — представителей сельских сообществ, сформировавшихся на данной территории в результате массовых переселений середины XIX — начала XX в. Программа экспедиции включала изучение особенностей проживания казахов в иноэтническом и иноязыковом окружении — среди численно преобладающего русского населения. В задачи экспедиции входило изучение особенностей этнокультурной адаптации казахов. В ходе экспедиции были изучены особенности народных ремесел казахов Западной Сибири, проведен сбор материалов по фольклору, приобретены предметы быта казахов, в том числе палаш, ориентировочно датируемый XVIII — началом XIX в.

Программа сохранения культурного наследия большое место уделяет изучению исторических мест. Как известно, на территории Павлодарского Прииртышья находятся многочисленные, но малоизвестные историко-культурные памятники. Одним из них является местность, известная среди казахов под названием «Акколь-Жайылма». В полевой сезон 2007 г. Павлодарским областным историко-краеведческим музеем совместно с ПГУ им. С. Торайгырова была проведена историко-этнографическая экспедиция по региону Акколь-Жайылма, расположенному на территории Экибастузского района Павлодарской области. Этот регион сохранил многие реликты традиционной культуры казахского народа. Этнографическое изучение региона Акколь-Жайылма является одним из основных направлений комплексной историко-этнографической экспедиции по изучению быта казахов Павлодарской области. Опираясь на данные этнографических и археологических исследований, мы пришли к следующи выводам.

В регионе Акколь-Жайылма, в том числе в с. Каражар, сохраняются многие реликты традиционной этнографической культуры казахов. Сохранились исчезнувшие ныне хозяйственно-культурные традиции. Акколь-Жайылма — регион с богатой историей. Работа по изучению культурного наследия показала, насколько богата культура казахского народа, которая ждет своих исследователей.

Программа «Культурное наследие» превратилась в жизненную необходимость и стала частью самосознания казахского народа. Двигаясь по пути сохранения и использования культурного наследия, мы движемся по пути вхождения Республики Казахстан в число высокоразвитых стран. Программа «Культурное наследие» является этапным периодом в освоении исторических знаний и понимании прошлого этого государства.

К итогам Летней школы этнографов Павлодарского государственного университета

Ж. О. Артыкбаев, Н. Е. Кузембаев, Е. К. Рахимов

Необходимость проведения Летней школы этнографов Казахстана назрела уже давно. Организаторы школы полагали, что она будет способствовать укреплению прочных связей между учеными-этнографами, антропологами, музееведами, краеведами, которые занимаются изучением культуры казахского народа. Современная ситуация в этнографической науке Республики Казахстан характеризуется отсутствием сильных научных центров в области этнологии, этнологи фактически не принимают участия в реше-

нии злободневных проблем современности, не привлекаются к обсуждению проблем законодательства в области национальной политики правительства. Поэтому объединение этнографов в рамках Летней школы или другого научного форума в современных условиях весьма актуально.

Инициатива организации Летней школы исходила от Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, на базе которого успешно функционирует научно-практический центр этносоциальной антропологии им. Х. Аргынбаева под научным руководством д-ра ист. наук, проф. Ж. О. Артыкбаева.

Летняя школа проходила в Казахстане на базе Павлодарского государственного университета в месте Баянаул с 21 по 26 июля 2008 г. В ее работе принимали участие ученые Казахстана и России, специализирующиеся на проблемах этнологии, антропологии и музееведения: академик НАН РК О. Исмагулов, заведующая отделом этнографии ИАЭТ СО РАН, д-р ист. наук И. В. Октябрьская, заведующий кафедрой отечественной истории, археологии и этнологии, д-р ист. наук, проф. Ж. О. Артыкбаев, зам. заведующего отделом внутренней политики администрации президента Б. Абдыгали, сотрудник администрации президента А. К. Галымова, канд. ист. наук Ш. К. Ахметова, Е. М. Смагулов, А. К. Жумашева, З. Сураганова и др. Работа проходила по следующим направлениям: современные этнические процессы, традиционная этнография казахского народа (новые материалы и методы изучения), антропология и проблемы этногенеза и этнической истории, роль этнологии в изучении древней и средневековой истории Центральной Азии. Теоретические занятия, доклады и их обсуждение чередовались с полевыми этнографическими поездками по культовым местам и культурным достопримечательностям Баянаула: посещением священной пещеры «Коныр аулие», мемориального музея и мавзолея М. Ж. Копеева, мемориального музея К. И. Сатпаева, аула Аксан, озера Жасыбай, памятника Жасыбай батыра.

Участники Летней школы отмечали необходимость обращения этнографов к проблемам современности. Вне поля этнографической науки Казахстана по-прежнему остаются интересные и сложные аспекты межэтнических и межконфессиональных отношений. Одним из вопросов, принятых к обсуждению, являлась ситуация с оралманами. Этнографы констатировали несовершенство законодательной базы, регулирующей прием и устройство казахов-репатриантов, возвращающихся на свою историческую родину. Не решена проблема их адаптации в новых для них этносоциальных условиях.

В ряде докладов актуализировались проблемы стихийной миграции как этнических казахов, так и представителей других этносов (узбеков, киргизов, таджиков, туркмен и т. д.). Фактически регулирование миграционных процессов на сегодняшний день осуществляется только административными методами, что, безусловно, затрудняет адаптацию мигрантов и их взаимодействие с местным населением РК. Эта ситуация требует участия этнологов, специалистов в области миграционных процессов, национальной политики и этнических процессов.

Одной из актуальных тем, обсуждаемых участниками Летней школы, были межэтнические отношения. Недавние межэтнические конфликты в стране доказали необходимость скорейшего привлечения к разработке документов, имеющих отношение к национальному вопросу, специалистов-этнологов в качестве экспертов. Это касается в первую очередь разработки национальной идеи, ценностных установок населения. В национальной государственной политике должны быть четко обозначены целевые установки в отношении этнических групп, проживающих на территории РК.

Было обращено внимание на проблемы внутренней миграции в Казахстане, которые фактически не разрабатывались специалистами-этнологами. Особое внимание в процессе дискуссий уделялось проблеме культурной дистанции между населением городов и сел (аулов). В условиях современной урбанизации эта дистанция увеличивается пропорционально росту экономического благосостояния городов и ухудшению социально-экономических показателей села.

Интересные доклады были сделаны на секции, посвященной проблемам традиционной этнографии. Наиболее активно обсуждалась этнокультурная ситуация, связанная с сохранением традиционной культуры и языка у казахов зарубежья и традиционными институтами казахского общества (ас, институт дарения).

Важное место в разработке проблем этнографической науки Казахстана занимают проблемы антропологии, этногенеза и этнической истории. Как следовало из докладов участников, на сегодняшний день в этнологии Казахстана назрела необходимость в комплексном исследовании проблем этногенеза и этнической истории казахского народа и его этнических компонентов. В научный оборот были введены новые данные по антропологии, археологии и истории, что позволяет рассмотреть проблему на обширной и надежной источниковой базе.

Этнологи признали высокий потенциал этнологической науки в разработке проблем древней и средневековой истории Центральной Азии. Применение новых методов и методик, привлечение полевых материалов по фольклору и культуре в ряде случаев позволяют восстановить отдельные моменты в историческом прошлом народов Центральноазиатского региона.

В ходе работы Летней школы состоялась презентация изданий НПЦ ЭСА им. Х. Аргынбаева. К началу Летней школы этнографов была подготовлена коллективная монография «Акколь-Жайылма — локальный этнокультурный комплекс». Впервые в рамках этого проекта в этнографической науке получили комплексное освещение проблемы исторической топонимии, этнической истории, традиционной материальной и духовной культуры казахов субрегио-

на Акколь-Жайылма, находящегося в Павлодарской области.

Научный и творческий потенциал Павлодарского этнографического центра демонстрируют находящиеся в печати учебные пособия «Традиционная казахская этнография» в 2 томах, «Основы археологии и этнологии», «Социальная антропология» и «Культурная антропология», разработанные как учебные курсы Павлодарскоо университета. При этом издания по социальной и культурной антропологии впервые подготовлены в Республике Казахстан. Они ориентированы прежде всего на студентов, магистрантов и аспирантов, изучающих эти предметы в рамках этнографической специализации.

Теоретико-методологическая база, созданная в Павлодарском университете и отвечающая современному мировому уровню, является основанием для развития регионального центра этнографии.

В ходе Летней школы этнографии была обозначена перспектива создания Ассоциации ученых-этнографов Республики Казахстан, исследовательского института и научного журнала для координации усилий этнологов, этнографов и антропологов Казахстана.

На итоговом заседании участниками Летней школы О. Исмагуловым, С. Абдыгали, И. В. Октябрьской, Ш. К. Ахметовой, Е. М. Смагуловым, Ж. О. Артыкбаевым, Н. Е. Кузембаевым был поддержан проект, инициированный Павлодарским государственным университетом. Было подчеркнуто, что регулярное проведение летних школ (в разных областях и по различным темам) позволит развивать этнологическую науку в регионе.

Главной задачей этнографии республики является сохранение культурного наследия казахского народа для последующих поколений, которые в условиях глобализации и модернизации неизбежно будут стремиться познать и сохранить свой культурный стержень. Это будет вопросом выживания казахской культуры в современном изменяющемся мире. При этом исследования по традиционной этнографии следует проводить в соответствии с требованиями современности, в том числе использовать достижения западных научных школ для интерпретации местного этнического материала.

Современная этнографическая наука Казахстана на 95% направлена на изучение традиционной культуры казахского народа, и лишь 5% исследований посвящены изучению современных этнических процессов, межконфессиональных отношений, модернизации казахской культуры и т. д. Актуальность проблем межкультурного взаимодействия для современной Республики Казахстан очевидна. Это определяет дальнейшие перспективы развития отечественной этнографической науки в целом и ее региональных центров в частности.

В заключение можно отметить, что Летняя школа этнографов выполнила свою главную задачу — объединила специалистов Казахстана и России, изучающих проблемы этнологии, антропологии и музееведения. Обмен опытом, идеями, мнениями по важным вопросам этнологической науки проходили в динамичной форме и дружественной атмосфере. Особенно велика была польза от проведения подобных научных мероприятий для молодых ученых, делающих первые шаги в большой науке. Проведение летних школ по этнографии имеет перспективу развития в рамках всестороннего сотрудничества этнографических центров Казахстана и России.

А. П. Уманский: страницы биографии

А. В. Богочанова

Среди документов ЦХАФ АК имеются справки, отчеты, составленные Алексеем Павловичем Уманским в 1950-е гг., в период его работы в Управлении культуры в должности инспектора по охране памятников. Один из этих документов — отчет об инспекторской поездке в Бийский краеведческий музей, совершенной Алексеем Павловичем в октябре 1955 г.

Отметим, что это было первое посещение А. П. Уманским Бийского музея. Оно пришлось на один из самых сложных периодов работы музея: послевоенное десятилетие было сопряжено с решением целого комплекса проблем организационно-хозяйственного и производственного характера. Необходимо было провести реконструкцию зданий, наладить работу всех подразделений, начать прием посетителей. Однако тяжелое финансовое положение музея негативно сказывалось на всех сферах его деятельности, не позволяло работать в полную силу. Остро стояла кадровая проблема.

Такая ситуация была характерна для всех музеев края. Бывший в то время начальником Управления культуры К. С. Владимирский неоднократно сообщал о бедственном положении музеев Алтайского края в Комитет по делам культурно-просветительных учреждений при Совете Министров РСФСР, однако добиться улучшения ситуации не мог. Вместе с тем из комитета в краевое управление культуры приходили приказы, директивы, требующие улучшения работы музеев, перестройки их экспозиций, улучшения их «теоретико-идеологической» работы. Особое внимание в этих директивах уделялось работе с экспозициями отделов советского периода, призванных пропагандировать социалистические преобразования в крае.

Управление культуры края не могло не реагировать на эти указания и принимало соответствующие постановления на местном уровне. Однако музеи не спешили перестраивать свои экспозиции, мотивируя это отсутствием концепции их построения, недостатком методического обеспечения, а также слабой материально-технической базой. Управление посылало в музей своего представителя, кото-

рый инспектировал его работу, по необходимости давал рекомендации сотрудникам. По итогам командировки инспектор составлял справку для предоставления в управление. Одна из таких справок и была написана А. П. Уманским в 1955 г. по итогам командировки в Бийский музей (ЦХАФ АК. Ф. 1041, оп. 1, д. 266, л. 1–5).

В справке отражены впечатления А. П. Уманского о музее, его работе, людях, дающие представление о нем как о человеке высокопрофессиональном, ответственном, требовательном. Документ интересен и тем, что глазами ученого мы можем увидеть Бийский музей образца 1955 г., когда он только начинает работать в полную силу после вынужденного застоя, когда в музей приходит Б. Х. Кадиков, другие специалисты, усилиями которых Бийский краеведческий музей стал одним из интереснейших музеев Сибири.

Зам. начальника Управления культуры
Владимирскому К. С.
Справка
По командировке в Бийский музей
(12–18.10.1955)

До этой поездки я не был в Бийском музее, поэтому не могу сравнивать работу и состояние музея с предыдущим периодом его деятельности. Это обстоятельство наряду с недостаточным знанием музейного дела мешает мне дать более полную справку и более глубокий анализ. Поэтому мои замечания сводятся в основном к впечатлениям, которые я вынес 1) о фондах, 2) о библиотеках, 3) об экспозициях, 4) о кадрах научных работников.

О Бийском музее

И снаружи, и внутри музей напоминает усадьбу Плюшкина. От всего веет застоем, безжизненностью, захламленностью. Это сравнение, может быть, грубое и резкое, в принципе правильно отражает положение дел в музее.

Безжизненность и беспорядок видны уже во дворе: около дровяного сарая валяются куски ржавой жести. Среди брошенных у крыльца инструментов и материалов побельщиков валяется снятый с доски пожарный топор. В вестибюле половицы прыгают под ногами, в умывальнике нет ведра, нет ведра для чистой воды и т. д. Дрова в музей еще не завезены. Сотрудники тоже без топлива. Ремонт не закончен: не застеклены еще внутренние рамы; полы требуют полной переборки в кабинете директора и в вестибюле малого здания.

Фонды: В последнее время фонды были несколько пополнены (сборы моллюсков, гадов и других экспонатов Белышевым, иткульские археологические находки Кадикова). Зав. фондами товарищ Вервейкина Л. С. привела их в порядок, но с чисто внешней стороны. Зав. отделом дореволюционной истории тов. Кадиков Б. Х. ведет работу по группировке археологического материала, находящегося в фондах, по пунктам нахождения его. Но окончание этой работы далеко не будет означать уничтожение хаоса в фондах.

Впереди еще большая работа по правильному научному описанию отдельных экспонатов и целых коллекций, в частности, систематизация архивного материала, определение датировки отдельных материалов, паспортизация отдельных экспонатов. Только подготовив все имеющееся фондовое имущество к вводу в научный оборот, можно говорить о наведении в фондах порядка. Необходимо также привести в порядок архив Сергеева и др., хранящиеся в фондах.

Библиотека: В последний месяц зав. отделом дореволюционной истории т. Кадиков Б. Х. сделал выборку литературы по своему отделу. Но этим только положено начало работы по приведению библиотеки в надлежащий вид. Литература полностью еще не разобрана по отделам. В шкафах с природоведческой литературой часто лежат книги по истории и археологии и наоборот: в исторической литературе — книги по геологии, ботанике и т. п. В инвентарной книге путаница, часто не указаны фамилии авторов книг; не дописаны до конца названия их, перечень их дан в полнейшем беспорядке (и не по отделам, и не по алфавиту). В библиотеке совершенно нет каталога. Нет библиографии краеведческих статей. Часть книг по истории, археологии, этнографии была списана работниками музея.

Короче — библиотека в сегодняшнем ее состоянии не может быть использована научными работниками, ибо в ней пока царит хаос.

Работникам библиотеки и фондов необходима помощь в их работе по наведению порядка со стороны заведующих отделами.

Экспозиции: общепризнанно, что главное в музее — его экспозиции. Экспозиции в Бийском музее также находятся в хаотичном безотрадном состоянии и напоминают кустарно оформленную выставку.

В отделе дореволюционной истории в основу группировки экспонатов положен материал или назначение экспоната и потому с научной точки зрения витрины представляют собой бесформенные кучи, свалки, историческую мешанину. Одну «свалку» образуют керамические изделия различных исторических эпох, выставленные в одной витрине безо всякого пояснительного текста; другую свалку составляют бронзовые орудия труда и украшения; третью — железные и т. п.

Среди конкретно-исторического материала резко выделяются инородные «космополитические» элементы. Так, в эпохе бронзы Алтая — реконструкции скульптурных портретов гейдельбергского и неандертальского людей; на рисунке, поясняющем, как изготавливалась глиняная посуда, фигурирует почему-то папуас; на картине, изображающей группу древних охотников, рисунок бизона из верхнепалеолитической пещеры.

В подобном же кучеобразном состоянии экспозиция отдела природы (например, груда костей мамонтовых, животный мир). В частности, животные даны в экспозиции вне связи с их природной средой, а вперемешку. Встречаются фактические ошибки в пояснительных текстах, в этикетках, создающие неверное представление у некомпетентных посетителей. Так, в

разделе «Включение Алтая в состав русского государства» указаны две разные даты (1756–1757 гг. и 1785 г.). В отделе природы также есть ошибки в тексте. Сами тексты составлены часто небрежно. Особенно много таких текстов в отделе дореволюционной истории. Во многих местах их совсем нет, этикетки сорваны.

В целом оформление экспозиции — бледное, примитивное, небрежное (например, на картине «Древние охотники» объект охоты — мамонт виден только охотникам, но не посетителям). Этнографические экспонаты пыльные, грязные (например, одежда алтайцев).

Все еще нет отделов промышленности, сельского хозяйства, Отечественной войны 1941–1945 гг. Чрезвычайно бедно показан период восстановления и реконструкции народного хозяйства (1920–1941 гг.).

Все это объясняет, почему музей неохотно, плохо посещается трудящимися. Редко в музей приходят экскурсии.

Да, кстати, работники музея и недостаточно популяризируют работу музея: редко выступают с лекциями на краеведческие, научно-атеистические темы, не издают специальные листовки и объявления с предложением посетить музей. Вся работа в этом направлении ограничивается редкими и краткими информациями в местной газете и по радио.

Кадры: сейчас музей располагает неплохими кадрами. Из известных мне лично зав. отделами Кадиков Б. Х. и Белышев Б. Ф. — хорошо подготовленные специалисты, которым по плечу и перестройка, и текущая музейная работа. Зав. фондами и библиотекарь вполне могут справиться со своими обязанностями при условии помощи им и руководства ими со стороны научных работников. Работающий по договору с музеем художник Осипов В. В. имеет довольно большой опыт работы оформителя в музее, довольно тонкий вкус и верное чутье. Одним словом — кадры отвечают своему назначению. Далее. Музей имеет неплохую материальную базу (музейные фонды, денежные средства). Большую помощь оказывают ему городские партийные и советские организации (собственно, городской отдел культуры). Навстречу ему идут руководители отдельных организаций города.

Налицо все объективные и субъективные предпосылки для того, чтобы работа в музее была коренным образом перестроена в соответствии с принятым по этому вопросу решением управления культуры еще в конце прошлого года. Однако отделы промышленности и сельского хозяйства до сих пор не открыты, не перестроены экспозиции других отделов.

Как выяснилось в частных беседах и на заседании, созванном 15 октября в музее, коллектив музея сначала горячо взялся за перестройку экспозиции. Именно в этот начальный период были разработаны тематико-экспозиционные планы отделов природы, промышленности и сельского хозяйства; извлечено из фондов и дополнительно собрано по отделу природы около пятисот экспонатов; подготовлены, созданы дорогостоящие эскизы оформления нескольких залов, подготовлен научно-вспомогательный материал (таблицы, диаграммы и прочее) по отделу промышленности.

Но скоро работа замерла. Директор музея тов. Король К. А. надолго слег в больницу. Его штатный заместитель тов. Вервейкина Н. С., очень слабая как администратор, упустила бразды правления из своих рук. Работа была пущена на самотек и почти остановилась.

Со стороны отдельных работников музея были попытки объяснить причины остановки работы рядом объективных причин (отсутствие рейки-багета, стекла, драпировочного материала, мастеров-оформителей, отсутствие единого целого экспозиционно-выставочного плана) и проявилось стремление избавить себя от ответственности за остановку общего дела (Белышев, Осипов).

Правда, самым узким местом в работе по созданию новых экспозиций явилось отсутствие необходимых материалов и рабочей силы, которую можно было бы использовать в полной мере (столяры работают по совместительству после своей основной работы). Но это при желании вполне преодолимое препятствие. Дело в том, что с выходом из строя тов. Король фактически руководство делом по перестройке отделов оказалось в руках неинициативного, неэнергичного, материально не заинтересованного в ускорении работ по оформлению тов. Осипова В. В., положение которого к тому же точно договором не определено (не то консультант, не то исполнитель). Не только Осипов, но и зав. отделами, весь коллектив в целом утратили чувство ответственности за свое дело. У зав. отделами обнаружился крен в сторону научно-исследовательской работы при явно недостаточном внимании к экспозиции. Они все еще заняты собиранием и обработкой фондового материала, хотя и эта работа движется медленно. У зав. отделами появились иждивенческие настроения, надежда на чужие фонды (так, Белышев Б. Ф. претендует на грифа и другие экспонаты краевого и Горно-Алтайского музеев, Кадиков Б. Х. на археологические коллекции краевого музея). Зав. отделом природы тов. Белышев считает, что его дело — научная подготовка экспозиции, практическая же часть работы по ускорению оформления экспозиции лежит за пределами сферы его деятельности.

Не прилагая должных усилий в ускорении оформительских работ в отделах промышленности, сельского хозяйства и природы, зав. отделами вместе с тем не сделали ничего для устранения несуразностей, ошибок, небрежности, захламленности в существующих ныне отделах, мотивируя свою бездеятельность предстоящей вскоре перестройкой экспозиции, и мало делают для приведения в порядок библиотеки и фондов.

Работники музея действуют не дружно, в одиночку, по-партизански. Этот разброд усилился со времени болезни директора музея. Состояние дисциплины неудовлетворительное: т. т. Осипов В. В., Белышев Б. Ф. иногда не являлись на работу, не явился на дежурство в воскресный день (16.10.55) тов. Кадиков Б. Х. Вопреки принятому в крае обыкновению,

Бийский музей работает в воскресный день, а научные сотрудники, за исключением дежурного, отдыхают. В понедельник же научные сотрудники работают, а музей закрыт. Все это вместе объясняет, почему так затянулась перестройка экспозиции. В свою очередь это привело к моральной старости подготовленного для экспозиции промышленного отдела материала.

На совещании 15 октября приняты решения, которые должны обеспечить окончание работ по перестройке экспозиции.

В ближайшие дни музей будет обеспечен рейкой, драпировочным материалом, рабочей силой. Отдел культуры оказывает в этом практическую помощь музею. Отдел промышленности будет открыт к 3 ноября 1955 г. В ноябре будет открыт перестроенный отдел природы, в течение декабря — остальные отделы.

До перевода в новое помещение в существующих отделах должны быть устранены все недостатки оформления, а по отделу дореволюционной истории в ноябре — составлен детальный тематико-экспозиционный план и представлены к исполнению чертежи, эскизы стендов, витрин и пр.

В октябре будет закончена вывозка топлива для музея и его сотрудников и ремонт (оббиты двери, вставлены вторые рамы и др.).

Установлен новый порядок работы музея (выходной день для музеев и его работников определен во вторник).

Ст. инспектор упр. культуры
по охране памятников Уманский

Этнографика Г. И. Гуркина как художественно-исторический источник (на материале коллекции Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул)

Н. П. Гончарик

Графическое наследие Григория Ивановича Гуркина (1870–1937), алтайца из рода Чорос, первого профессионального национального художника, непревзойденного мастера алтайского пейзажа, в отличие от живописи, почти неизвестно широкому зрителю. Самая большая (2000 единиц хранения) и значительная по содержанию, представляющая художественную и научную ценность, коллекция графики Гуркина из известных российских собраний находится в Государственном художественном музее Алтайского края (ГХМАК). Она дает представление обо всех этапах творчества мастера, начиная от первых самодеятельных опытов, зарисовок с натуры окрестностей родного села Улалы (ныне г. Горно-Алтайск), где художник родился и получил первые художественные навыки в иконописной мастерской. Можно проследить творческую эволюцию рисовального искусства Гуркина от копий с рисунков И. И. Шишкина, учеником которого он был в Петербургской Академии художеств (1897–1898), и первых самостоятельных работ, близких по манере работам учителя, до произведений, отмеченных техническим совершенством и национальным колоритом, в которых художник разрабатывал две темы: пейзажную и этнографическую.

Этнографическая часть коллекции многообразна, отражает разносторонние интересы Г. И. Гуркина. Рисунки пером, карандашом, акварели, сделанные во время путешествий и экспедиций по Алтаю (1902–1912, 1926–1930-х гг.), в Монголии и Туве в период эмиграции (1919–1925), являются подлинными документами существовавших когда-то памятников археологии, религиозных верований, эпоса и народного искусства трех древних культур, источником для их изучения. Пояснительные тексты, дневниковые записи на рисунках придают им особую научную ценность, тем более что многие из них написаны на русском языке, которому Гуркин обучился в школе Алтайской духовной миссии.

Г. И. Гуркин был одним из первых исследователей, проявивших интерес к первобытному искусству. Рисунки, выполненные с петроглифов «на глаз» в период первых путешествий, а впоследствии с каменных изваяний на Алтае, отличающиеся «большой точностью», зачастую являются единственными свидетельствами их существования [28, с. 226]. Сделанные Гуркиным зарисовки в Монголии и Туве содержат в описаниях изображений указания на местонахождение археологических памятников, их размеры [7, 10, 11, кат. 13–14, 16]. На одном из рисунков 1920 года исполнения [8, кат. 15] рядом с изображением двух жертвенных камней с надписями и на обороте листа — строки из черновика либо из неотправленного письма в Академию наук, по заданию которой работал в Туве художник. Письмо, написанное в 1923 г., является свидетельством научного подхода Гуркина к фиксации памятников древней материальной культуры, приемам и способам их обработки. В нем содержится описание техники исполнения надписей на камнях, вопросы о необходимости их копирования, имеют ли они научное значение, а также просьба об обеспечении «бумагой, карандашами, хорошей акварелью» для художественных работ и собирания «попутно этнографическ[ого] материала в Урянхайском — Засаянском крае».

Подробные надписи в отдельных рисунках Гуркина одновременно содержат информацию о будущих творческих замыслах и историческую, научную. Так, яркий этнографический типаж в карандашном портрете «Сайлянка Мата» можно рассматривать как эскиз к живописному портрету, на листе сделаны пометки о цвете деталей костюма, цвете кожи на лице и глаз [12, кат. 2]. Там же указаны происхождение, возраст изображенного, а также то, что он был «проводником у пр[офессора] В. В. Сапожнико-

ва в верш[ине] Кучерлы», его причастность к бурханистскому движению. Дата на рисунке «Соха Ойрот-Хана», 1893 г. [21, кат. 1], совпадает с датой описанного Г. Н. Потаниным события. «1893 г. в Алтае началось религиозное движение в пользу нового учения, которое начал проповедовать алтаец Чет Челпанов… Новое учение проповедывало падение шаманства» с его кровавыми жертвоприношениями, поклонение «одному Бурхану». Это новое учение сами алтайцы называют «белой верой», связанной с давно жившей в народе мессианской надеждой на «пришествие национального героя Ойрод-хана…» [32, с. 23–24]. По манере исполнения этот рисунок близок зарисовкам 1900-х гг. с домиками и повозками на улочках алтайских сел в горах, отличающихся схематичной обобщенностью штриха дальних планов. Можно предположить, что дата на рисунке в данном случае связана с указанным литературным источником.

Известно, что собирательской и исследовательской деятельности Гуркина способствовали его знакомство и контакты с ученым миром и художественной интеллигенцией Сибири, собственное подвижничество и высокая образованность. Особое значение имели для него дружба с выдающимися деятелями сибирской науки и культуры — Г. Н. Потаниным и А. В. Анохиным, которые привили ему интерес к изучению народного творчества и фольклору. [36, с. 24].

Музею принадлежат два рисунка на темы народных легенд «Катунь» [17, кат. 6] и «Тогус-Кан» [18, кат. 7], которые экспонировались на Томской выставке 1915 г. [35, с. 15]. В списке иллюстраций каталога выставки Гуркин сам дает комментарии к былинам и сказкам. Из списка узнаём, что на выставке были показаны два рисунка по легенде, записанной В. И. Вербицким [2, с. 126], один из них, под № 428, — собственность ГХМАК. Тексты на рисунке из музея, подписанном «Гора Катунь» и в каталоге под № 420 «Одна алтайская женщина, лишившись любимого супруга, взъехала на утес и завязав коню глаза, ринулась в бездну… Утес назван — Катунь, что значит женщина» являются, очевидно, вариантами описания легенды. Рисунков с названием «Тогус-кан» на выставке было три. Под № 430 — собственность ГХМАК, около двух других — пояснения в списке около названия: «место девяти царей» и «Скала богатырь». В поисках образной выразительности художник вновь и вновь обращается к одним и тем же героям алтайского эпоса, создает различные варианты композиций. Например, «Катунь» присутствует на листе из дневника 1917 г. [23, кат. 8] в числе семи эскизов композиций среди ряда основных тем живописного творчества мастера, сопровождаемых подчеркнутыми автором творческими установками в стремлении к поэтической народной основе будущих картин.

Темой отдельного исследования может быть рассмотрение в искусстве Г. И. Гуркина синтеза русской академической школы с национальным мировоззрением, неотделимым от алтайского эпоса, поэтических сказаний и верований, одухотворяющих и очеловечивающих все сущее. Одним из удачных примеров такого синтеза в графике является обложка к «Алтайскому альманаху» [19, кат. 5]. Это первое и единственное иллюстрированное приложение к газете «Жизнь Алтая», выходившей в Барнауле, было напечатано в Санкт-Петербурге, в оформлении которого Гуркин принимал участие по предложению его редактора Г. Д. Гребенщикова. В композиции обложки, разделенной вертикально на две части, органично сочетаются освоенная в мастерской И. И. Шишкина система штриховок для характеристики разнородных элементов пейзажа и орнаментально-декоративное, фризовое построение пространства, реальные события из жизни алтайцев и мифологизированные образы древней культуры, народных легенд [5, с. 16]. Подготовительные рисунки [20, 24, кат. 3–4] дают представление о разработке вариантов пейзажного образа с мотивом восходящего из-за гор солнца и поисках эмоциональной выразительности штриха в эпиграфических надписях «Алтайский альманах» и «Алтай», на верхней перекладине первых букв которых изображена сова. Фигура совы вверху ассоциируется с образом летящей шаманки Кана «с берегов р. Алаша на Кемчике (ныне Сойотская земля)» [1, с. 24], высматривающей в ущельях Алтая своего мужа. Легенда, записанная А. В. Анохиным, впоследствии была воспроизведена Г. И. Гуркиным в одном из тувинских рисовальных альбомов [14, кат. 19] из фондов музея.

Большой интерес представляют графические листы, выполненные осенью 1919 г., в трудный период безвременья и гонений, когда после ареста и задержания в Бийской тюрьме Гуркин был вынужден эмигрировать с двумя сыновьями сначала в Монголию, а затем в Туву ради спасения творческого наследия [6, с. 8]. Исполненные на бумаге невысокого качества простым или фиолетовым карандашом, они плотно заполнены изображениями и текстами с обеих сторон, в которых обнаруживаются глубокие знания этнической истории и религиозных воззрений алтайцев. В композиции «Языческая мифология» [9, кат. 11] на вершине горы изображен Тенгри, главное божество древнейшей религии протоалтайских народов [27, с. 10], над сонмом божеств более низкого ранга. По сторонам помещены тексты о великом Тенгри и Ульгене, высшем божестве шаманского культа, воплощении доброго начала, творце «всей вселенной, всех миров и стран и невидимого мира». Царя подземного мира, воплощение зла, Гуркин изображает на вершине горы. «Эрлик» [26, кат. 9] — бородатый старик атлетического телосложения, как «в шаманских призываниях» по А. В. Анохину [1, с. 3], с жертвенной лошадью в руках. Под рисунком словесный пейзаж в красках надвигающейся ночи соответствует описанию легенды об Эрлике в интерпретации Гуркина в упомянутом нами каталоге [35, с. 15] «Когда заходит солнце, Эрлик выходит из (преисподней), опираясь на горные скалы…».

Программно воспринимаются дневниковые записи на одном из листов 1919 г. с двухсторонним изображением [13, кат. 12]. На лицевой стороне эс-

киз — бурханистские жертвенники на фоне вечерних сумерек и запись вверху, в которой художник ставит перед собой задачу «собрать, зарисовать... или написать красками с натуры их формы, тона и отношения к воздушной перспективе» для будущей картины. На оборотной стороне под рисунком из жизни кочевников «Аборигены на белках» цитата из статьи Г. Гейне «Французские живописцы» по поводу произведений известного живописца Л. Робера на выставке 1831 г. [3, с. 491], обратившегося в своем творчестве к картинам из итальянской народной жизни. Это близко по духу самому Г. И. Гуркину, выбравшего для своих картин темы из жизни своего народа, который цивилизация еще не лишила «оригинальности и национального костюма».

В обширном творческом архиве Гуркина по народному искусству, национальному орнаменту алтайцев многие рисунки и акварели кроме познавательной ценности обладают высокими художественными достоинствами. Тувинский рисовальный альбом [14, кат. 19], небольшая тетрадь с надписью «Алтай. Орнамент» на цветной обложке из тисненой бумаги с двадцатью пожелтевшими от времени тонкими листами бумаги, заполненными с обеих сторон рисунками и записями, является одной из жемчужин нашей коллекции. Особую значимость приобретают для нас размышления художника об истории орнамента, начиная от первобытных рисунков «дикарей», орнамента древних цивилизаций (Египет, Греция, Япония в поле зрения автора), об особенностях орнамента на Алтае (листы 1–3). Основной изобразительный элемент в алтайском орнаменте Гуркин выводит из алтайской лилии и бараньих рогов [33, с. 73], находит в этом элементе орнамента, имеющего название «кульдя», сходство с очертаниями наконечников стрел и ташауров, сам разрабатывает орнаментальные мотивы, в том числе с советской эмблематикой (лист 4 об.). В форме алтайской кульди художник видит также «ушко от вьючных сум» [16, кат.17] и сердце человека [15, кат. 18]. На обороте последнего листа — две зарисовки фантастического орнамента. Им присуща характерная для графики 1920-х гг. у Гуркина стилизация, узорно-орнаментальное построение пространства, плоскостная декоративность. Присутствие мотива восходящего солнца приобретает иную окраску. От символа благоденствия и мечты о счастье он вместе с источником живой воды (Аржан-кутук) становится символом новой эры, возрождения и процветания народа.

В содержательной части графики намечается переход от мифологии и эпоса работ дореволюционного периода к социальной утопии 1920–1930-х гг. Интересна в этом плане работа «Пейзаж с юртой» [25, кат. 10]. Чистоте лирического зимнего пейзажа с тонкими стволами берез на первом плане и юртой вдали, к которой по заснеженной тропинке направляется алтайская женщина с ребенком, вторит надпись под изображением о созидательной силе честного разумного труда. Шедевром последнего десятилетия творчества Г. И. Гуркина является акварель «Юрты (Новый Алтай)» 1926 г. [22, кат. 20]. Это панорама счастливой жизни алтайцев, живущих в чистоте, изобилии, воспитывающих красивых и здоровых детей в окружении прекрасной природы. Вместе с тем здесь все по-этнографически достоверно — родной пейзаж, юрты, национальные типы, костюмы, орнаментированные предметы быта. Налицо полифоническое звучание эпически значительного образа, в котором замечательно объединены дух радостного труда и поэтизация быта прошлого алтайцев, в сохранении которого Гуркин видел основу своего искусства и идеал будущего.

Отобранный из многочисленного ряда интереснейших работ из собрания ГХМАК видеоряд позволяет проиллюстрировать художественно-документальную значимость этнографики Г. И. Гуркина, осознать величие многогранной творческой личности гениального представителя алтайского народа, дать дальнейшим исследованиям целенаправленный поиск.

Настоящее сообщение сопровождено иллюстрациями произведений из собрания ГХМАК с соответствующими им порядковыми номерами в каталоге, связанными с одним из важных аспектов в изучении богатейшей коллекции этнографики Г. И. Гуркина как художественно-историческиого источника, и являются частью готовящегося к изданию совместного с Национальным музеем республики Алтай им. А. В. Анохина альбома [4, с. 57]. Материалы публикуются впервые.

Пояснения к каталогу

В каталоге 20 порядковых номеров и 24 графических изображения: в двух листах воспроизведены лицевые и оборотные стороны, из альбома — обложка и два рисунка. Авторские подписи и надписи выделены курсивом. В каталоге использованы фото С. И. Пирогова, Н. Г. Паньшиной, С. Ю. Глуховских.

Сокращения

Г — графика, основной фонд
И. — изображение
Л. — лист
изобр. — изображение
НВФ — научно-вспомогательный фонд
об. — оборотная сторона

Каталог

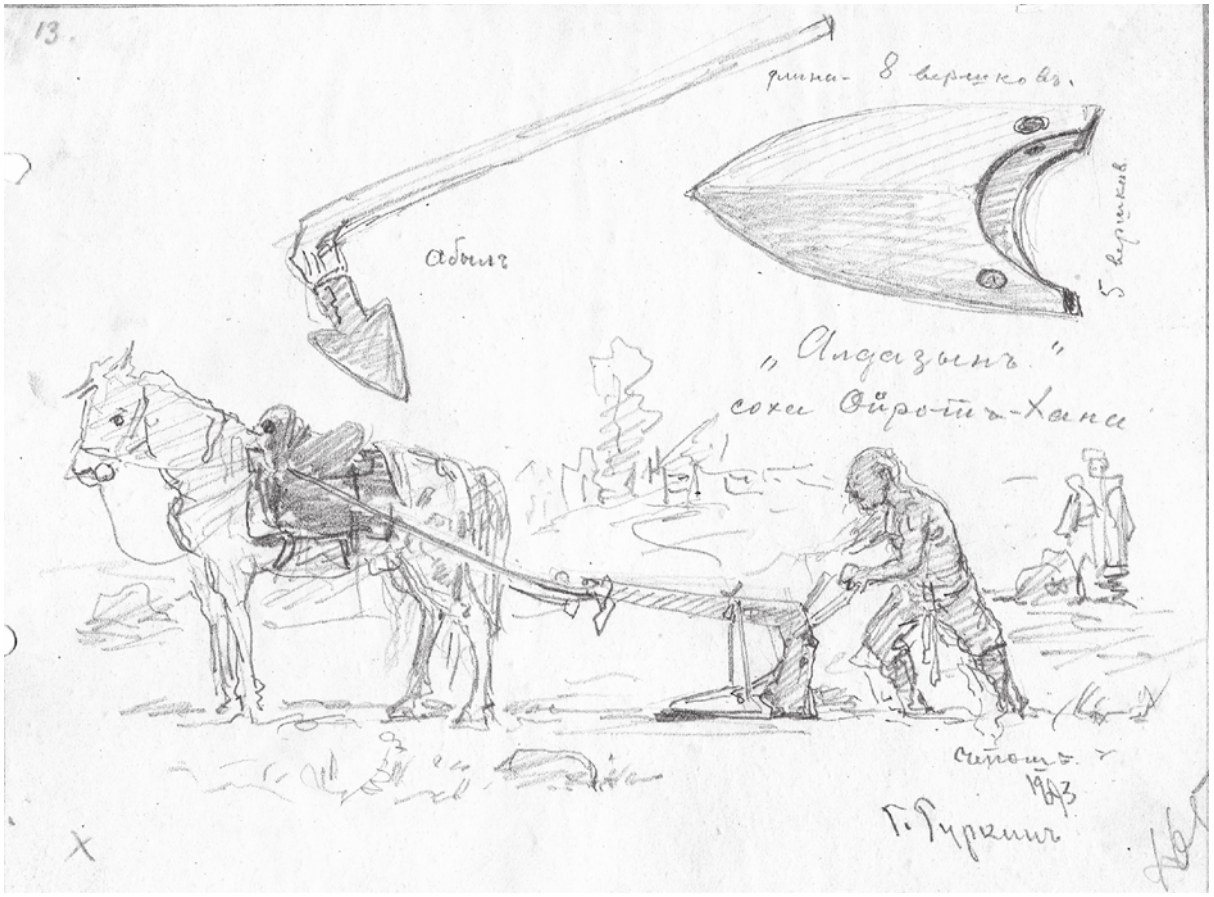
1. Соха Ойрот-Хана. 1893

Бумага, карандаш. 15,5×20,7. Надписи: вверху около мотыги — *абылъ*, вокруг лемеха — *длина 8 вершковъ, 5 вершков, „Алдазынъ“*; над мужской фигурой — *соха Ойротъ-хана*; внизу справа надпись, дата и подпись — *Чепошъ. 1893 Г. Гуркинъ.* НВФ-500

2. Сайлянка Мата. До 1910

Бумага, карандаш. 17,2×15,8. Надписи слева сверху вниз: *+ .темно-голубовато-кориновая ++.свѣтл. ж. парча. + поношенный плисъ. Лицо темно-коричневое. Глаза темно-Карiе; «Сайлянка — Мата-Слöк — Майманъ — Аргымандын. 7й дюч. Бурханистъ. 43 лѣт. Был проводником у пр. В. В. Сапожникова въ верш. Кучурлы — Ѣздилъ 8 сутокъ* — Г -1106

Датируется по указателю томской выставки



Кат. 1

1910 г. Под № 182 указана работа «Сайлянка Мата (проводник проф. Сапожникова)» [34, с. 9].

Надпись по просьбе автора каталога расшифровал директор издательства «Ак Чечек» В. Э. Кыдыев: «Сайлянка — фамилия. Мата — имя, Аргымандын (известный конезаводчик, бай), являлся зайзаном 7 дючины рода Майман. Кучурла — одноименная река в массиве Белухи...» (сообщение по электронной почте от 07.11.2007).

3. Река Катунь. 1913

Бумага, тушь. И. — 13,5×26; Л. — 20,5×29. Внизу: слева подпись и дата — *Гуркинъ 1913,* справа надпись — *р. Катунь.* Г-1670

4. Шаманизм (эскизы к «Алтайскому альманаху»). 1913

Бумага, тушь. 22×18. Надписи и подписи: на эскизе обложки вверху каллиграфическим шрифтом — *«Алтайскій альманахъ»,* внизу — *Г. Гуркинъ 1913 г.* Справа около заставок: над 3-й сверху заставкой — *Алтай*, внизу — *Г. Гуркин. Силуэт*; на изобр. 4-й заставки внизу слева — *Лес*; около 5-й и 6-й заставок справа — *«водопад.», Камен. монолиты*; на нижней заставке заголовок в центре — *Шаманизмъ*, под изобр. — *дютпалар.* НВФ-756

5. Обложка журнала «Алтайский альманах». 1913

Цинкографическое клише с рисунка тушью, пером. 25,2×17,9. Внизу на изобр. дата, надпись и подпись — 1913 г. рис. Алтаецъ Г. Гуркинъ Г-1661

6. Из эпоса. (Гора Катунь). До 1915

Бумага, карандаш. 21,7×16,3. Надписи: слева от изобр. тушью — *«Одна татарская женщина, лишившись любимого своего супруга, взъехала на каменный утесъ и, завязав коню своему глаза пришпорила его и ринулас. въ бездну. Вербицкий. Гора Катунь».* В левом нижнем углу — № 428. Г-1610

Датируется по номеру 428 в указателе томской выставки 1915 г. Работа экспонировалась на щите № 20 среди иллюстраций к былинам и сказкам [35, с. 15].

Татарами называли женщин северного Алтая [29, с. 39].

7. Из алтайского эпоса. (Тогус-Кан). До 1915

Бумага, карандаш, тушь. 20,5×16. Надписи: вверху слева — «Тогус-Кан», в левом нижнем углу — 430. Г-1611.

Датируется по номеру 430 в указателе томской выставки 1915 г. Работа экспонировалась на щите № 20 среди иллюстраций к былинам и сказкам [35, с. 15].

8. Алтай в стиле «Сказок — Старины — Легенд». 1917

Бумага, тушь. 25×17. Вверху справа и в центре по ширине листа: *Если можно так выразится, то нужно, чтоб от картины «веяло здоровым воздухом». «Алтай в построении», «Алтай в Красках», в поэзии, звуков, нежных — тонов. «Алтай в Рисунках. Алтай в стиле — «Сказок — Старины — Легенд». Грандиозность, величавая, первобытная сила ПРИРОДЫ.* Надписи под эскизами: слева —

«Хан-Алтай», цветной ковер цветов; справа — *«дены-дерь», «Толотой»*, на нижнем рисунке внизу — *Катунь.* Слева внизу надпись и дата — *Из дневника 1917 г.* НВФ-716

9. Эрлик. 1919

Бумага, фиолетовый карандаш, тушь. 22×17,5. Надписи: вверху — *освѣщ, солнцем, тѣнь, туман, справа в центре — «Эрликъ».* Внизу: подпись, дата и текст — *Гуркинъ, 1919. сент. 17го; На вершинах гор заходило Солнце и вечеромъ заливало небо и горные вершины багровымъ — золтомъ — длинные фиолетовые тѣни ползли по сѣрым гранитамъ, по ущельям — по Снѣгу отъ темнозеленых освѣщенных кедров и от фигуры «Эрлика».* На об.: над зарисовкой лесистых гор записан сказ об алтайском народном поэте. НВФ-1025

10. Пейзаж с юртой. 1919

Бумага (зеленовато-серая), фиолетовый карандаш. 18,2×22,5. Внизу справа: дата и подпись — *1го окт. 1919. Гуркинъ.* Под изобр. простым карандашом надпись: *«Единственный и верный путь къ благополучію всего народа и отдѣльного человѣка — честный, разумный ТРУДЪ».* НВФ-1023

11. Языческая мифология. 1919

Цв. бумага, карандаш, тушь, фиолетовые чернила. 22,5×18,2. Надписи вверху каллиграфическим шрифтом: посредине — *«Тенгри», Языческая мифология,* и пояснение прописью — *(тенгрі) небожитель по-алтайски.* Тексты: по левому полю — *Тенгри мудрый и добрый правитель всего міра, правосудный источникъ всей жизни и всякого добра, врагъ злыхъ духов и всего нечистаго. Тенгри выше всехъ боговъ. другіе боги суть только орудія его доброй воли, ето его различныя Силы — (духи), которыя исполняютъ его благія цели. Это подвластные ему духи — Небожители. Они олицетворяютъ небесныя явленія силъ природы, — Стихіи и человѣческихъ свойствъ. они: вѣтры, громы, (зародыши жизни Кутукъ) и другіе…*; справа вверху — *«Ульгень». Высшее божество Олицетвореніе духа всей небесной области, всего небесного міра. Творецъ всей вселенной, всѣх міров и странъ и невидимого мира. Буура.* Внизу фиолетовыми чернилами: подпись — *Г. Гуркинъ.*, дата — 1919 г. 10 октября. На об.: рисунок с изобр. двух алтайцев, один из них держит за узду коня, и описание обряда посвящения молодого шамана на служение шаманской религии. Г-1022

12. Жертвенники. 1919

Бумага, карандаш, цветной карандаш. 19×23,3. Надписи и дата карандашом над изобр.: *(Къ Эскизу.) — собрать зарисовать съ натуры жертвенники бурханистовъ на Алтаj или написать красками съ натуры ихъ формы, тона и отношения и отношения къ воздушной перспективѣ. 1919. окт. 15–2го; под изобр.: карандашом — эскизъ, тушью — «Жертвенники» (сумерки) на оборотѣ.* На об.: на изобр. внизу справа дата и подпись — *1919 1го Октября Гуркинъ.*; надписи тушью над изобр. — *на оборотѣ,* под изобр. — *«другие живописцы нашли иной выходъ, Они стали выбирать для своихъ картинъ, тѣ народы, которыхъ цивилизация еще не лишила ихъ оригинальности и национального костюма (Генрих Гейне.) Аборигены на белкахъ. (Ĵайлу.)»* Г-1521

Ĵайлу — в переводе с алтайского языка означает кочевье, летнее пастбище [30, с. 35]

13. Древняя статуя. 1920

Бумага, тушь, карандаш. 22×17,6. Надписи и дата тушью: вверху — *местность — „Бёкон-Морэ“ Северо Западная Монголия. 1920 года.*; внизу — *статуя изъ сѣрого гранита Высота 2-Арш. 1 четв. Ширина 1½ арш.* Г-1048

14. Древнее каменное изваяние. 1920

Бумага, тушь, перо. 35,5×22,3. Надписи: вверху — *Сев. Зап. Монголия. г. Уланком. «древнее Каменное изваяние» (высота фигуры 22 аш. ширина — 2 арш.)*; внизу — *пред фигурой стоит столик для жертвенных приношений.* Г-1037

15. Рисунки писаницы. 1920–1923

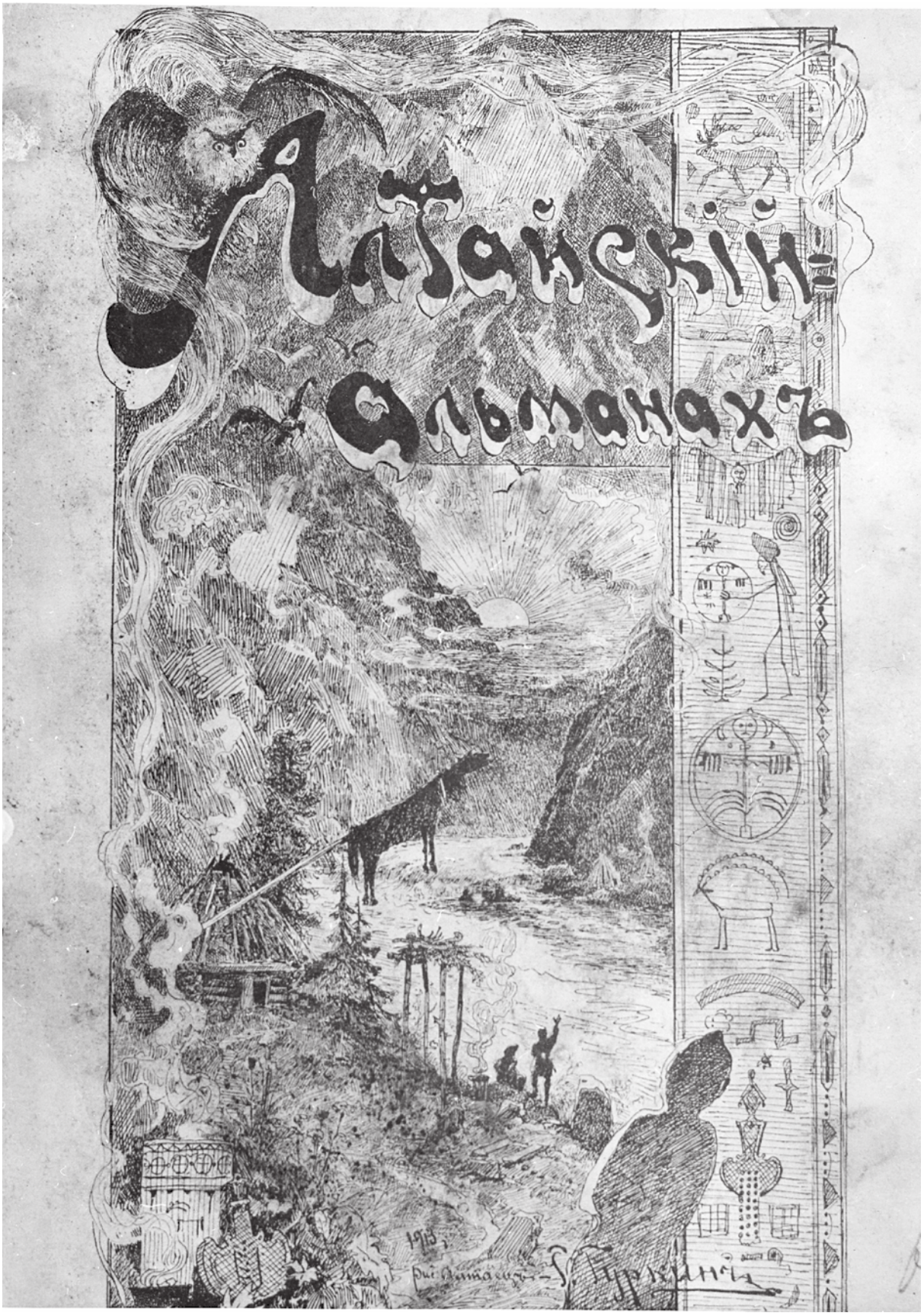
Бумага, тушь. 22×18. Слева внизу надпись, дата и подпись: *(северо-западн. Монголия). Уланком зарисовано в 1920 г. Г. Гуркин.* Надписи: по левому краю — *«рис. 1й, рис. 2й»*; вверху и справа над верхним рисунком — *длина 1 арш., ширина 2 четв.;* на свободном поле вверху и справа — *«представляют-ли научный интерес ниже скопированные надписи? О чем ~~они~~ надписи на них говорят*)? *Нужно ли такие надписи копировать если они встретятся где либо на скалах на курганах-могильных (камнях) плитах. или на жертвенниках? На эти вопросы прошу Академию наук мне ответить. 3 февр. 1923 г. Надписи на камнях Жертвенниках два камня, с надписями на жертвенниках горы. ДженимЭ" камни величиной с аршин и больше (мягкий, светло-желтый сланец.) Надписи на них выбиты, выгравированы острым инструментом таких камней на жертвенн. много.* Далее две зачеркнутые косыми линиями надписи — *(Северо-Западная Монголия.) Уланком Надписи выбиты острым инструментом. Подобных камней-плит — много с разными надписями. — Желательно было знать, что надписи означают?* На об. карандашом продолжение письма в Академию наук: *Мне очень важно услышать авторитетное мнение Акад. Наук о моих работах посланных и которые из них подходят к требованиям и задачам Ак. Наук. Хотелось бы это лето 1923 года — провести более продуктивно и чтобы время было потрачено только на художеств. работу и собирание попутно этнографическ. материала в Урянхайском-Засаянском — крае. Ибо быть может, мне судьба не улыбнется, чтобы приехать сюда вторично: думаю что времени не будет и проч. А потому для меня будет весьма Важно если Совет Акад. Наук найдет возможным. Снабдить меня необходимым пособием, для моих работ; Бумагой, карандашами Фабера № 1й и 2й по одной дюжине (химическими карандаш. 6 шт) хорошей акварелью английской (полный подбор красок.) = 3,5ю копировальными перьями для работы (рисования), тушью. 1 палочкой хорошей (черной копировальной туши) и масляными (крас-*


+. Темно-голубовато-Коринневая
++. Свѣтл. ж. Парча.
Поношенный плисъ.
Лицо темно Коричневое. глаза темно-Каріе.
„Сайлянка - Мата -
Сёок - Тайманъ -
Аргымайдынъ -
7й дюч.
Бурханистъ = 43 лѣт.
Былъ Проводникомъ
у Пр. В. В. Сапожникова въ верш.
Кучурлы - ѣздилъ
8 сутокъ —

Кат. 2


Алтай
Гуркинъ 1913.
р. Катунь.

Кат. 3



Кат. 5


65
„Одна татарская женщина, лишившись
любимаго своего супруга,
взъѣхала на Каменный
утесъ и, завязав
Коню своему глаза,
пришпорила его
и ринулась
въ бездну!
(Вербицкій. Гора Катунь.)
№428.

Кат. 6



Кат. 7


Если можно так выразится,
то нужно, чтоб от картины
„веяло здоровым воздухом."
„Алтай-в построении"
„Алтай в Красках", в поэзии, звуков, нежных — тонов.
„Алтай в Рисунках.
Алтай в Стиле — „Сказок-Старины-Легенд."
Грандиозность, величавая, первобытная сила природы.
„Дены-дерь."
„Толотой."
„Хан-Алтай."
цветной ковер цветов.
Из дневника
1917 г.

Кат. 8



Кат. 9

ками в свинцов. тюбиках; числом — далее тушью — по списку — (208 трубок). Г-1008

16. Рисунки писаницы. 1923

Бумага, тушь. 35×22. Надпись, дата и подпись вверху слева: *рисунки-Писаницы — на прибрежных скалах правого берега «Улу-Хема.» ниже г. Краснаго в двух-трех верстах ниже слияния двух Енисеев. 11/VI.23 Чорос Гуркэ.*; по правому полю около изобр. карандашом — *длины арш, 9 т четв.* Г-1007

17. Орнамент. 1924

Бумага, тушь. 17,9×21,8. Внизу: слева — орнамент.; справа — Чорос — Г. Гуркин. 1924. Под изобр. текст — «*Кандыкту — Кульдя.*» *Алтайский орнамент. — «Кульдя» — ушко от вьючных сум.» Кандык» — Алтайская лилия — (цветок.)* Г-1574

18. Орнамент кульдя. 1924

Бумага, тушь. 22×16,5. По правому полю: в центре дата — *1924. мая 19.*; внизу подпись — *Чорос-Гуркин*. Надписи около изобр. орнаментов: *Тюрек-Кульдя. Кандыкту*; *«Алтай-Калта».*; *«Кульдя. Вообще*



Кат. 10

имеет форму Сердца Человека. На об.: *шрифтовые надписи на изобр. верхней заставки — Алтай. Орнамент.*; нижней заставки — *Алтай jepi Аржан-Кутук*». Под изобр. дата и подпись: *1924. iюн. 9го. Чорос-Гуркин*. Г-1569.

Переводы надписей с алтайского языка из словарей: *Аржан-кутук* — целебный источник [31, с. 97], *калта* — кисет [31, с. 69], *jep* — земля [30, с. 181], *тюрек — Ĵӱрек* — сердце [30, с. 186].

19. Альбом «Орнамент». 1922–1924

Содержит 20 листов (40 страниц) с рисунками и текстами на темы орнамента. Г-1564

Обложка. 1922

Тисненая цв. бумага, гуашь, тушь. 22,9×17,6. Внизу на изобр. желтой гуашью дата: слева — *дек. 27*; справа — *1922*.

Лист 4 об. Орнамент.

Бумага, тушь. 22×17,6. Надписи: на верхней заставке шрифтом — *Алтайская сказка. «лесной народ»*; под зарисовками — *орнамент из наконечн. стрел. И их сходство с кульдей и тажауром. «Откуда взялся рисунок Кульди алтайской? Мексика. Монгольский лук и стрелы. «Бийский музей»*; слева внизу на эскизе обложки книги шрифтом — *Г. Гуркин. НАУКА Искусство Трудъ 1922*

Лист 5. На Алтае.

Бумага, тушь. 22×17,6. Надписи прописью и шрифтом: вверху — *Система Енисея. «Уйгурская Старина.» По Абакану и Урянхаю. Собрать памятники старины*; в центре — *На Алтае «Ойротская-Джунгарская старина. (система реки Оби.) Бия — Катунь., около изобр. вверху — крылья глухаря,* внизу — *«Учар-Кана»*; по нижнему свободному полю — *«Учар-Кана» пришел с Урян. с реки Кемчика — Алаша... Высватал алтаец себе жену из ущелья р. Алаша (притокр. Кемчика. И уехал на Алтай. Жена его шаманка. В поисках прилетела на Алтай, нашла мужа. Вот с тех давних пор. На Алтае шаманы стали шить себе «Маньяки» особые плащи на плечах с крыльями птиц (филина) в память летящей шаманки «Кана». Анохин. Бийск. 1922. май 7го*

Учар-Кан — один из сыновей Эрлика [1, с. 4]

20. Юрты. (Новый Алтай). 1926

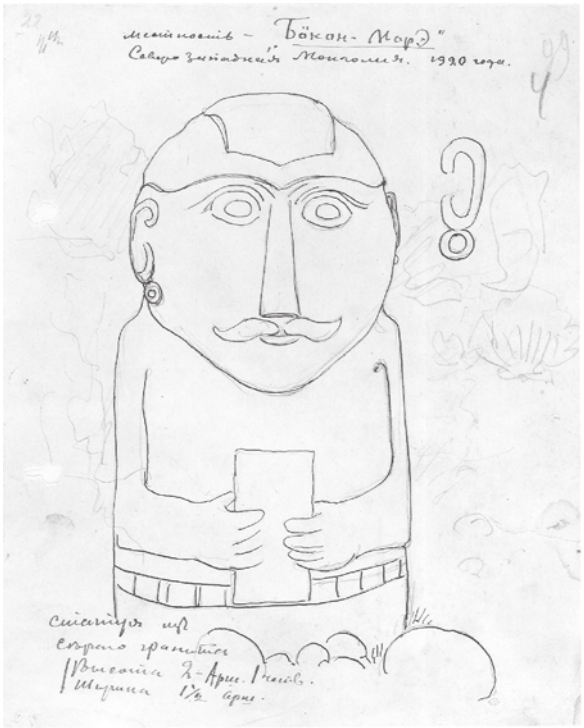
Бумага, акварель. 32×46. Подписи и дата на изобр.: слева — *Чорос-Гуркэ.* справа — *1926 г. Чорос-Гуркэ.* Надписи слева от изобр. сверху вниз карандашом: *Земледелие Школа. Скотоводство Охота — Орех — выделка — кож — Шитье. Шуб Краски. Зел. Красн Голуб. Желт. Черн — и белая.* НВФ-693.


Языческая миѳологія.
Тенгри. (тенгрі) небожитель. (по алтайски
Ульгенъ. высшее божество
Олицетвореніе духа всей
небесной области —
всего Небеснаго Міра.
Творецъ всей вселенной, всѣхъ міровъ и
странъ и невидимаго
Міра.
Тенгри мудрый
и добрый
правитель
всего Міра,
Правосудный,
источникъ
всей жизни
и всякого
добра, врагъ
злыхъ духовъ
и всего нечи-
стаго. Тенгри
выше всѣхъ боговъ.
другіе боги суть
только орудія его
доброй воли, это
его — различныя
Силы — (Духи) кото-
рыя исполняютъ
его благія цѣли.
Это подвластные
ему духи — Небожи-
тели. Они олицетво-
ряютъ небесныя
явленія, силъ при-
роды; Стихіи и
иновѣческихъ
свойствъ.
они: вѣтры
грамы, (зародыши
жизни Кутукъ)
и другіе...
Г. Гуркинъ
1919 г. 10 С.

Кат. 11



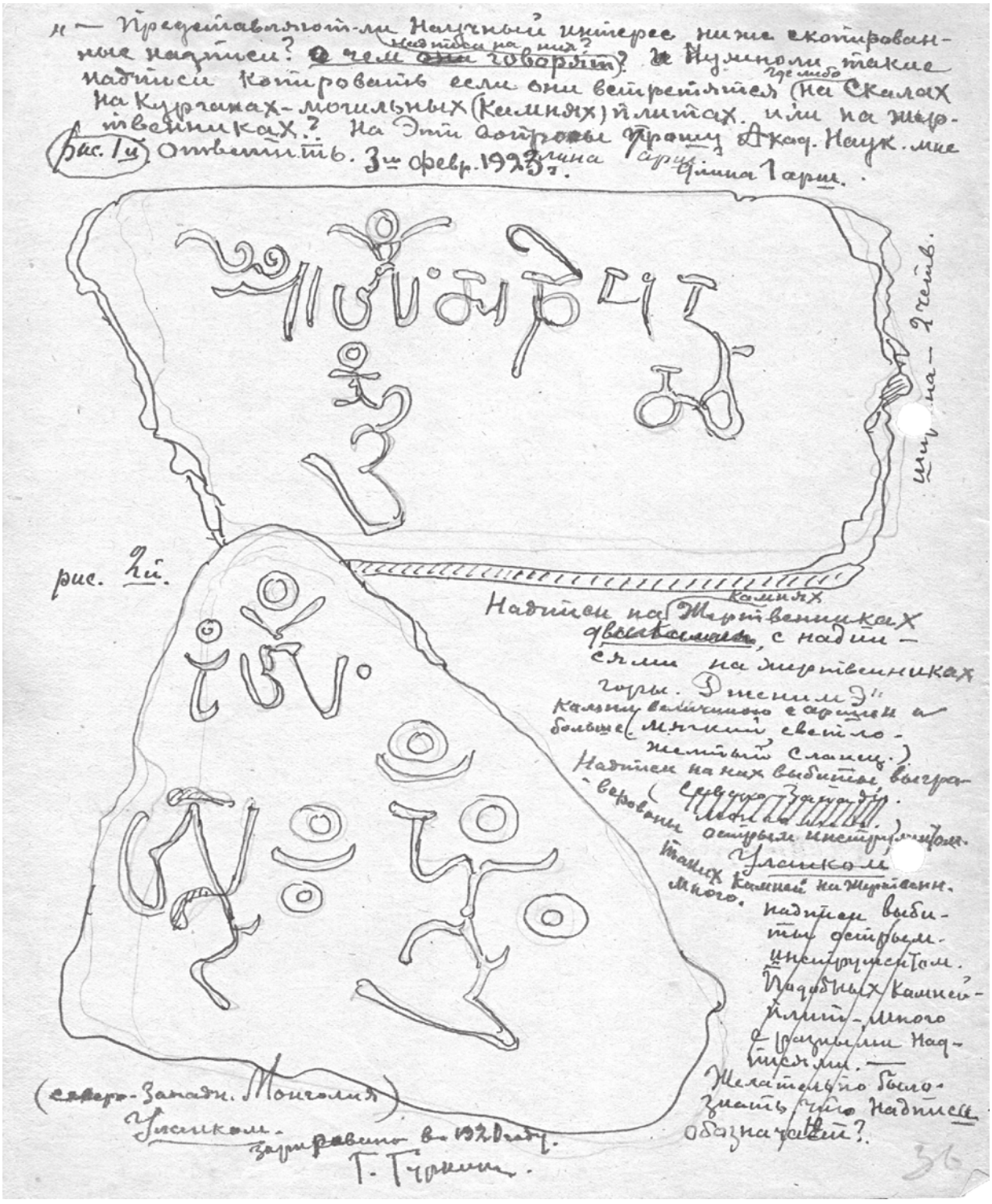
Кат. 12



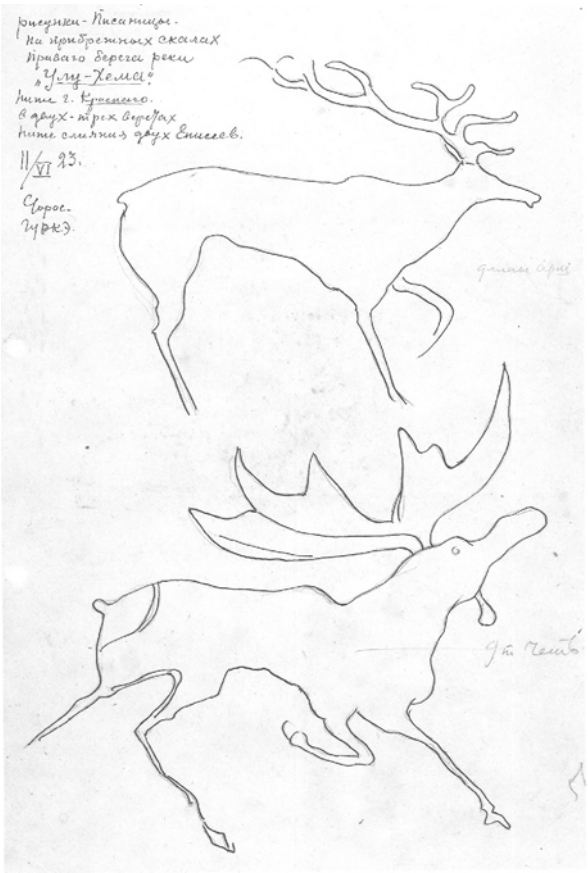
Кат. 13



Кат. 14


Представляют-ли Научный интерес ниже скопированные надписи? О чем они говорят? Нужно-ли такие надписи копировать если они встретятся где либо на Скалах на Курганах-могильных (Камнях) плитах. или на жертвенниках? На эти вопросы прошу Акад. Наук. мне ответить. 3-й февр. 1923 г.
рис. 1й
рис. 2й
Надписи на Жертвенниках
с надписями на жертвенниках
Надписи на них выбиты выгравированы острым инструментом.
Уланком
Надписи выбиты острым инструментом.
Подобных камней-плит-много с разными надписями.
Желательно было знать что надпись обозначает?
(северо-Западн. Монголия)
Уланком.
Зарисовано в 1920 году.
Г. Гуркин.

Кат. 15



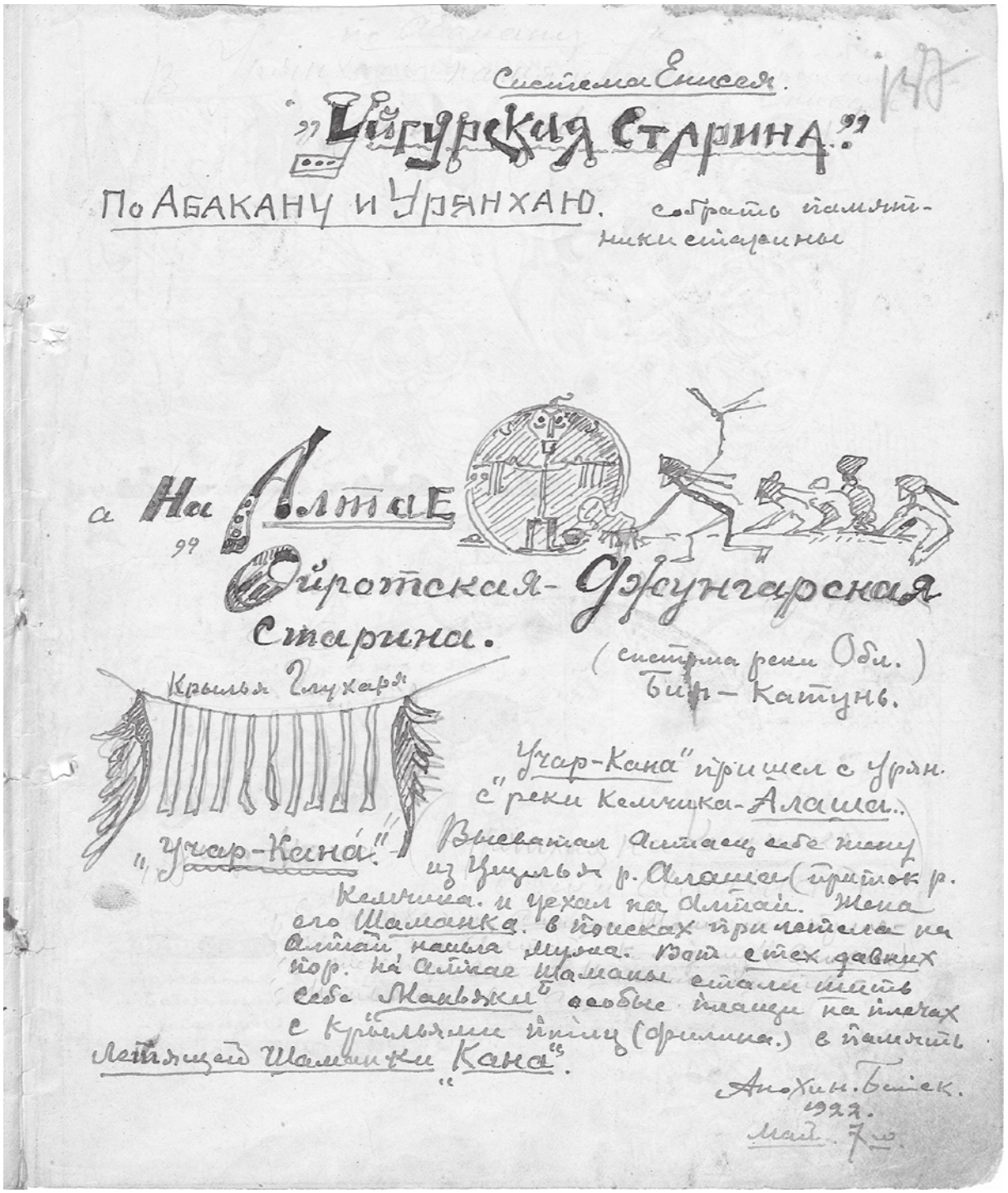
Кат. 16



Кат. 19



Кат. 17



Система Енисея.

„Уйгурская Старина."

По Абакану и Урянхаю. собрать памятники старины

а На Алтае

Ойротская-Джунгарская Старина.

(система реки Оби.)

Бия-Катунь.

Крылья Глухаря

„Учар-Кана"

„Учар-Кана" пришел с Урян. с реки Кемчика-Алаша.

Высватал Алтаец себе жену из Цицилья р. Алаша (приток р. Кемчика. и уехал на Алтай. Жена его Шаманка. в поисках прилетела на Алтай, нашла Мужа. Вот с тех давних пор. на Алтае Шаманы стали шить себе „Маньяки" особые плащи на плечах с крыльями птиц (филина.) в память летящей Шаманки „Кана".

Анохин. Бийск.
1922.
Май. 7-го.

Кат. 19 л


Алтайская сказка.
„лесной народ".
Мексика.
орнамент из наконечн. стрел.
и их сходство с кульдей и тамга-
грам. „Откуда взялся рисунок
Кульди Алтайской?
Р. Гуркин.
НАУКА
Искусство
и
Трудъ
1922
Монгольский
лук и
стрелы.
Бийский Музей.

Кат. 19. Л. 4 об.



Кат. 20

Источники и литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествия по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии / предисл. С. Е. Малова. Пг., 1924. 150 с.
2. Вербицкий В. А. Алтайские инородцы: Сб. этногр. ст. и исслед. алт. миссионера, протоиерея В. И. Вербицкого / под ред. А. А. Ивановского. Горно-Алтайск, 1893. 270 с.
3. Гейне Г. Французские живописцы. (Картинная галерея в Париже) (1831) // ПСС. СПб., 1904. Т. 2. С. 470–522.
4. Гончарик Н. П. Этнографические рисунки Г. И. Чорос-Гуркина в собрании Государственного художественного музея Алтайского края // Художественная культура Сибири и Алтая: история и современность: Сб. материалов науч. конф. и семинаров 1998–2000 гг. Барнаул, 2001. С. 57–58.
5. Гончарик Н. П. Иллюстрации Г. И. Гуркина в «Алтайском альманахе» // Алтайский альманах. Барнаул, 2007. С. 15–17.
6. Дневник и воспоминания Василия Гуркина сына художника // Гос. худож. Музей Алт. края; публ., предисл., послесл., коммент. подгот. И. К. Галкина. Барнаул, 1995. 28 с. (К 125-летию со дня рождения Г. И. Гуркина (1870–1937).
7. ГХМАК. Г 1007.
8. ГХМАК. Г. 1008.
9. ГХМАК. Г 1022.
10. ГХМАК. Г 1037.
11. ГХМАК. Г 1048.
12. ГХМАК. Г 1106.
13. ГХМАК. Г 1521.
14. ГХМАК. Г 1564.
15. ГХМАК. Г 1569.
16. ГХМАК. Г 1574.
17. ГХМАК. Г 1610.
18. ГХМАК. Г 1611.
19. ГХМАК. Г 1661.
20. ГХМАК. Г 1670.
21. ГХМАК. НВФ 500.
22. ГХМАК. НВФ 693.
23. ГХМАК. НВФ 716.
24. ГХМАК. НВФ 756.
25. ГХМАК. НВФ 1023.
26. ГХМАК. НВФ 1025.
27. Каримов Б. Р. Этногенез алтайских народов и тенгрианство // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Барнаул, 2001. Вып 4. С. 9–10.
28. Кочеев В. А. Гуркин и археология Горного Алтая. // Возвращение: сб. докл. и сообщений науч.-практ. конф. «Чорос-Гуркин и современность» 11–12 янв. 1991 г. Горно-Алтайск – Анос. Горно-Алтайск, 1993. С. 225–228.
29. Легенды Северного Алтая: (на материале чалканского фольклора) / Сост. Е. П. Кандаракова. Горно-Алтайск, 1994. 86 с.
30. Молчанова О. Т. Топонимический словарь Горного Алтая / Под ред. канд. филол. наук А. Т. Тыбыковой. Горно-Алтайск, 1979. 397 с.
31. Ойротско-русский словарь. Изд. 2-е.Горно-Алтайск: изд-во «Ак Чечек», 2005. 316 с.
32. Потанин Г. Н. Очерк «Население» // Сапожников В. В. Пути по русскому Алтаю. Томск, 1912. С. 15–24.

33. Снитко Л. И. Григорий Иванович Гуркин // Снитко Л. И. Первые художники Алтая. Л., 1983. С. 48–91.
34. Указатель выставки картин Г. И. Гуркина. Томск, 1910, 10 с. Без обл.
35. Указатель выставки картин Г. И. Гуркина. 1915 г. / Вступ ст. и ил обл. Г. Гуркина. Томск, 1915. 15 с.
36. Эдоков В. И. Г. И. Чорос-Гуркин. (Судьба.Творчество.) // Возвращение: сб. докл. и сообщений науч.-практ. конф. «Чорос-Гуркин и современность» 11–12 янв. 1991 г. Горно-Алтайск — Анос. Горно-Алтайск, 1993. С. 8–103.

Культура населения Мамонтовского района в коллекциях районного историко-краеведческого музея

Н. С. Грибанова

Этнографическая коллекция Мамонтовского районного краеведческого музея. Мамонтовский районный историко-краеведческий музей (МРКМ) открыт 14 июня 1980 г. За годы существования был собран значительный музейный фонд, насчитывающий сегодня 226 151[1] единиц хранения. Самыми крупными коллекциями являются нумизматическая (986 предметов), собрания живописи (231 произведения), документов и редких книг (15 333 предметов).

Значительный интерес представляет этнографическая коллекция, включающая 413 единиц хранения. Большая часть собрания размещена в постоянно действующей экспозиции (219 предметов). Дважды в год демонстрируются сменные выставки с привлечением экспонатов этнографической коллекции. Так полотенца, опояски, скатерти, покрывала местных мастериц конца XIX в. — начала XX в. экспонируются на выставках декоративно-прикладного искусства. На выставке «Молодость наших родителей» (2003 г.) были представлены орудия ткацкого ремесла, плотницкого дела, продукция ткачества, бондарного ремесла, берестяного плетения и т. д.

Комплектование этнографической коллекции было начато 21 февраля 1990 г. Предметы поступали преимущественно стихийно от учащихся школ, жителей сел района, занимавшихся в прошлом различными ремеслами. Первыми предметами собрания стали самотканые полотенца, орудия труда (серпы, орудия перемотки пряжи), деревянная посуда и т. д., изготовленные в конце XIX — начале XX вв. Впоследствии в селах Покровка (1994 г.) и Суслово были расформированы школьные музеи. Часть предметов (орудия труда, утварь, продукция кузнечного, ткацкого, бондарного промыслов) перешла на хранение в районный краеведческий музей. 2000–2001 гг. выделяются количеством поступлений от жителей района. Больше всего предметов, вошедших в этнографическую коллекцию, было принято от Н. В. Крюковой (2000 г.), А. А. Бондаренко (2000 г.), Е. К. Скопа (2000 г.), Е. Н. Мироновой (2001 г.).

В настоящее время в музее налажена работа по целенаправленному комплектованию музейных коллекций. С этой целью сотрудники музея дважды в год совершают экспедиции в села Мамонтовского района.

Каталог «Культура населения Мамонтовского района в коллекциях районного историко-краеведческого музея» посвящен публикации этнографической коллекции, отражающей быт и культуру населения района, и состоит из двух разделов: «Ремесла и домашнее хозяйство» и «Ткачество и вышивка». Порядок описания предметов ремесла и домашнего хозяйства, опоясков и скатертей соответствует схеме, разработанной коллективом Омского государственного университета [1]. Описания полотенец составлены согласно схеме, разработанной автором [2]. Всего в фондах музея имеется орудий труда — 104 предмета, утвари (посуды): глиняной, деревянной, соломенной — 113, скатертей — 16, поясов и опоясков — 12, полотенец — 42 предмета, собранных в селах района. В каталог включены описания наиболее интересных и ценных предметов коллекции.

Значительное место в каталоге занимают описания полотенец, которые являются важным источником для изучения традиций ткачества, вышивки, кружевоплетения и в целом традиционной народной культуры.

Коллекция орнаментированных полотенец охватывает хронологический отрезок со второй половины XIX до 50-х гг. XX в. и отражает этнический и этнографический состав населения района. В собрании представлены полотенца русского, украинского и немецкого населения. Принадлежность авторов к этнографическим группам русских не получила отражения в легендах большинства предметов. Так, автор лишь одного полотенца обозначена в описании как переселенка из Горьковской области [№ 8 по каталогу]. Однако некоторые особенности материала и орнаментации полотенец могут свидетельствовать о принадлежности их изготовителя к старожильческой или переселенческой группе населения.

Полотенца русского населения, представленные в коллекции музея, можно разделить на три группы, различающиеся характером орнаментации (структурой и длиной украшенного конца, орнаментом вышивки, кружева, ткачества).

Наибольшую группу (90% коллекции) составляют полотенца, изготовленные в конце XIX — первой половине XX в.[2] из льняного домотканого полотна, украшенного вышивкой и кружевным наконечником (№ 4–8). Холст соткан на горизонтальном ткацком станке простым полотняным переплетением из ни-

[1] Количественные данные приведены на 01.01.2004 согласно справке, составленной главным хранителем фондов МРКМ А. В. Погребниковой.

[2] Автор использует данные о времени изготовления согласно книгам поступления МРКМ.

ток, спряденных ручным способом. Плотность переплетения нитей холста на 1 см^2 колеблется в пределах 14–20 нитей основы на 14–20 нитей утка. Ширина сотканной полосы 32–37 см соответствует традиционной ширине домотканого холста. В зависимости от качества беления холст имеет цвет от серого до чисто белого. Длина орнаментированного конца таких полотенец составляет 40–70 см при общей длине полотна 188–300 см.

Вышивка выполнена хлопчатобумажными нитками (бумагой) фабричного производства. Согласно традиции во всех случаях использованы нитки красного и черного цвета. Преобладают счетные способы вышивки: «крест» (простой и двойной (болгарский), «счетная гладь». Их широкое распространение в последней четверти XIX — начале XX связано с влиянием российских переселенцев. Встречается вышивка тамбурным швом.

Орнамент вышивки преимущественно растительный или геометризованный растительный в сочетании с орнитоморфным (птицы).

Наконечники связаны крючком. Наибольшей шириной (20–35 см), растительным или орнитоморфным орнаментом, кистями по нижнему краю отличается кружево, связанное в конце XIX — первой четверти XX вв. Наконечники полотенец второй четверти XX вв. имеют меньшую длину и заканчиваются преимущественно зубцами.

Ко второй группе относятся полотенца, изготовленные в конце XIX — первой четверти XX в. из льняного полотна домашнего изготовления (№ 2, 3). Отличают такие полотенца наконечники, имеющие многоярусную структуру и состоящие из тканых, вышитых и кружевных проставок[1]. Размещение деталей орнаментированного конца однотипно: за основным полотном, украшенным вышивкой, следуют кружевная проставка, затем льняная вышитая проставка и наконечник. Нижний край наконечника оформлен зубцами или кистями. Тип орнамента вышивки и кружева на различных составляющих наконечника нередко различен, но содержит сходные элементы. Подобная традиция орнаментации в первой четверти XX в. сохранялась преимущественно при изготовлении свадебных полотенец и была характерна как для переселенцев, так и для старожилов.

Одно полотенце собрания (№ 1) соответствует старожильческой традиции орнаментации полотенец. Присутствие в структуре наконечника тканых в технике браного ткачества и вышитых «набором» проставок, шитого по разреженному полотну наконечника, фабричной тесьмы с геометрическим орнаментом, использование белых, красных и синих ниток, геометрический орнамент вышивки и тканья, отороченные красным кумачом боковые стороны наконечника являются отличительными признаками кержацких полотенец. Подобная орнаментации характерна для стеновых полотенец кержаков Южного Алтая [3]. Отличие состоит в отсутствии вышивки на основном полотне. Концы полотенец крестьянок Южного Алтая завершал наконечник, шитый «по выдергу» или связанный крючком. В рассматриваемом полотенце присутствуют обе детали, что является, на наш взгляд, отступлением от традиции.

Украинскую традицию представляют предметы, изготовленные А. Ф. Рыбалко, А. П. Рыбалко, В. Ф. Приходько в конце XIX — начале XX вв. [№ 12–16]. Их отличает многоярусная орнаментальная композиция, вышитая на основном полотне, завершающемся длинными кистями. Длина орнаментированного конца равна 42–46 см. Вышивка выполнена в технике простой и двойной крест. Орнамент вышивки растительный — ягоды, цветы, изображенные в реалистичной манере в виде кустов, мелких и крупных бордюров. При этом наиболее крупный бордюр расположен в нижней части. В верхней используется трехкратное повторение раппорта в виде цветочных или ягодных кустов в один или два ряда. Полотенца также отличает большая длина (268–294 см) по сравнению с другими, представленными в коллекции.

Полотенца немецкого населения (№ 10, 11), изготовленые в 1950-е гг., на наш взгляд, не имеют ярких особенностей, отличающих их от полотенец русского населения. По структуре орнаментированного конца предметы наиболее близки второй группе, рассмотренной выше. Материал (фабричная ткань) и техника вышивки («крест» по канве) характерны для времени изготовления.

Особую группу составляют полотенца, изготовленные из белой хлопчатобумажной ткани (ситца) фабричного производства [ОФ 3155, ОФ 6900]. Ситец получает широкое распространение с 1950-х гг. Доступная цена и возможность избежать трудоемкого процесса изготовления льняного холста сделали этот материал преобладающим в изготовлении предметов быта, в том числе и полотенец. В это же время появляются в продаже нитки «мулине», привлекающие мастериц обилием цветов и оттенков. Популярной становится и канва, позволяющая легко выполнять счетную технику по новому материалу. Вышивка выполнена в технике «крест по канве» (ОФ 3155) и «лицевая (односторонняя) гладь» (ОФ 6990). Орнамент преобладает растительный (розы) и орнитоморфный (петухи). Наконечники связаны крючком из белых х/б ниток фабричного производства. Ситцевые полотенца во второй половине XX в. изготавливали представительницы всех этнических и этнографических групп населения Алтайского края. При этом широкое распространение получают печатные образцы вышивки, утрачиваются особенности, характерные для различных этнокультурных групп.

Рассмотренные типы полотенец не исчерпывают всего многообразия видов орнаментации полотенец в коллекции музея, однако являются основными и наиболее представленными.

В целом описание коллекции полотенец свидетельствует о представительности этнографической

[1] Проставками мы называем широкие детали, входящие в состав орнаментированного конца полотенца и выполненные из различного материала в технике тканья, вышивки или кружева.

коллекции Мамонтовского районного историко-краеведческого музея в хронологическом и этнокультурном плане.

Настоящий каталог сделает доступным для исследователей часть собрания, представляющего значительный интерес для изучения материальной культуры многочисленных этнических и этнографических групп населения района.

Источники и литература

1. Культура русских в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. Томск, 1994. с. 5.
2. Методика описания орнаментированного полотенца как музейного предмета // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 5. Барнаул, 2003. с. 262-264.
3. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.

Каталог

Ремесла и домашнее хозяйство

1. Мялка. Деревянная. Относится к типу составных горизонтальных щелевых мялок. Изготовлена из досок и брусков. Представляет собой прямоугольную раму, состоящую из двух ножек, двух упоров, поперечины, двух прямых щек и била («языка»). Ножки вырезаны в виде брусков прямоугольных в сечении. Упоры представляют собой широкие прямоугольные доски. Ножки крепятся к упорам с помощью гвоздей. Ножки соединены между собой поперечиной, прямоугольной в сечении, с помощью вырезанных в ней деревянных шипов, вставленных в отверстия ножек.

В верхней части к ножкам с двух сторон прибиты гвоздями прямоугольные доски, которые являются щеками мялки. Около одного конца мялки в щеках высверлено круглое отверстие, через которое посредством деревянного стержня закреплен между щек конец подвижного била. Било представляет собой прямоугольную доску с длинной прямой рукояткой.

Общая в. 64 см, дл. 94 см, в. ножки 64 см, ш. 7,5 см, т. 5,5 см; дл. упора 49,5 см, ш. 14 см, т. 4 см; дл. поперечины 86 см, ш. 4,5 см, т. 3,5 см; дл. щек 94 см, ш. 9 см, т. 1 см; дл. била 106 см, ш. 3 см, т. 3,0–3,5 см. Сохр. удовл.

Использовалась такая мялка для мятья льна крестьянами Алтая в конце XIX — первой трети XX в.

Поступила из школьного музея с. Покровки.
Мамонтовский район
МРКМ ОФ 2166

2. Щеть. Из дерева и железа. Состоит из донца и щетки на подставке.

Донце вырезано из цельной деревянной доски. Имеет трапециевидную форму, сужающуюся к рабочей части, а затем донце немного расширяется и переходит в прямоугольную рабочую часть. Края срезаны прямо. Подставка вырезана из цельной доски в виде прямоугольника, обитого жестью. Жесть прибита по краю обшивки мелкими (дл. 6,5 см) гвоздями. В подставку вбито 9 рядов по 9 гвоздей фабричного производства. Подставка крепится к донцу с помощью гвоздей — по два с каждого угла.

Дл. донца 86,5 см, ш. 16–19 см; дл. подставки 16 см, ш. 15,5 см, т. 3 см. Сохр. удовл.: имеются трещины, погнуты гвозди.

Использовалась такая щеть для чесания льна в хозяйствах крестьян Алтая в конце XIX — первой трети XX вв.

Передана Бабушкиной П. А. в 1996 г.
Мамонтовский район
МРКМ ОФ 4395

3. Прялка (фото 1). Деревянная. Составная. Широкая лопасть переходит в узкую ножку; сделаны из одного куска дерева. Ножка с помощью вырезанного на ней шипа крепится в отверстие донца под углом 90°. Верх лопасти оформлен двумя вогнутыми, низ — двумя выгнутыми дугами. В верхней части лопасти с левой стороны имеется одно отверстие для закрепления веревочки, которой привязывалась кудель. Ножка округлая в сечении, фигурная. Донце расширяется от ножки. Конец донца закруглен. Нижняя сторона донца плоская, а наружная в месте соединения с ножкой выпуклая.

На лицевой стороне лопасти на зеленом фоне изображены две птицы белого цвета. На оборотной



Фото 1

стороне четыре птицы: вверху две черные, повернутые друг к другу, в нижней части две зеленого цвета с белым контуром. В центре — «древо», состоящее из двух цветков: зеленого внизу и красно-зеленого вверху. Лицевая сторона окантована рамкой в виде полосы с волнистой кромкой, оборотная сторона — в виде волнистой линии белого цвета.

Общая в. 62,5 см, в. лопасти 36,5 см, ш. 20,5 см, т. 0,5 см; диам. ножки 3,5 см; дл. донца 53,5 см, ш. 11–13 см, т. 0,5–5,0 см. Сохр. плохая: лопасть расколота по центру и скреплена в 4 местах проволокой, отколот правый верхний край лопасти и средняя часть донца. Имеются многочисленные трещины.

Передана Крюковой Н. В. 16.08.2000.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7050.

4. Рубель (фото 2). Из дерева и железа. Рабочая часть рубеля вырезана из цельного куска дерева, имеет в сечении форму прямоугольника с одинаковой шириной и высотой по всей длине, заканчивающегося выступом (в. 6,5 см, ш. 8 см, т. 5,5 см) для захвата его рукой. На рабочую часть накручена металлическая проволока крупного диаметра по спирали так, что образован 31 виток. От одной из поперечных сторон рабочей части отходит рукоятка овальная в сечении, с гладкой поверхностью.

Общая дл. 67 см, дл. рабочей части 55 см, ш. 8,5 см, т. 3 см; дл. рукояти 12 см, диам. 3,5 см.

Сохр. удовл.: имеются трещины, коррозия.

Использовался такой рубель в пимокатном деле населением Алтая в конце XIX — начале XX вв.

Передан Мироновой Е. Н. 17.05.2001.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 8372/2.

5. Рубель и скалка (фото 3). Рубель деревянный. Вырезан из цельного куска дерева. Рабочая часть рубля имеет в сечении форму прямоугольника с одинаковой шириной и высотой по всей длине, заканчивающегося в 2,5 см от края трапециевидным выступом для захвата рукой (в. 3 см, ш. 9–6 см, т. 3 см). Рабочая часть дугообразно выгнута. На нижней стороне по всей длине сделано 26 поперечных пропилов и дерево между ними стесано так, что образовано 26 зубьев округлой формы. Зубья стерты от работы. От одной из поперечных сторон отходит рукоятка овальная в сечении, с гладкой поверхностью. Конец рукояти срезан прямо. На ее нижней стороне нанесены шесть насечек, расстояние между которыми равно ширине зубьев рабочей части.

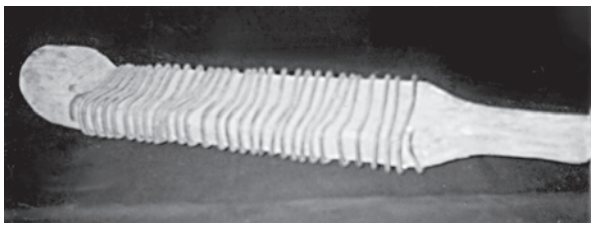


Фото 2

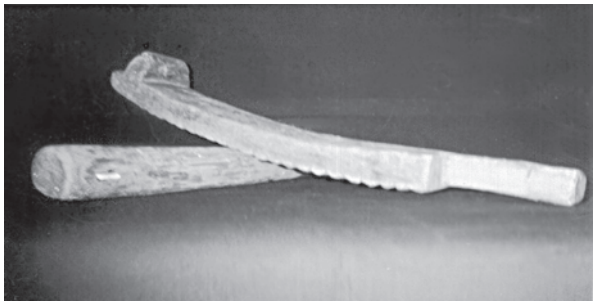


Фото 3

Общая дл. 58 см, дл. рабочей части 46,5 см, ш. 9 см, т. 3 см; дл. рукоятки 11,5 см, диам. 3 см. Сохр. удовл.: имеются трещины.

Передала Бондаренко А. А. в 2000 г.

с. Суслово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7084.

Скалка деревянная. Выточена на токарном станке из цельного куска в форме длинного цилиндра с равным диаметром по всей длине. Рабочая поверхность гладкая. Концы срезаны прямо.

Дл. 49 см, диам. 4 см. Сохр. удовл.: имеются трещины.

Использовались подобные рубель и скалка для глажения белья в домашнем хозяйстве крестьян Алтая в XIX — середине XX вв.

Передала Осетрова М. в 1989 г.

с. Гришинское, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 47.

6. Ступа и пест. Деревянные. Ступа ручной работы, изготовлена с помощью топора. Внутренняя часть выбрана долблением. Тулово цилиндрическое, расширяющееся к горловине, имеет две ступеньки высотой по 0,5 см. Основание конусовидное, сужающееся кверху. Основание украшено тремя кольцевидными бороздками, расположенными на расстоянии 0,6 см друг от друга, на тулове имеются подобные бороздки, расположенные три по три.

Общая в. 71,5 см, диам. тулова 25,5 см, диам. основания 26 см, в. основания 10 см. Сохр. удовл.: многочисленные трещины.

Пест вырублен топором из цельного куска дерева. Двусторонний. Средняя часть песта, являющаяся ручкой, утончена. В торец одного конца беспорядочно набиты гвозди и железные пластины.

Общая дл. 74 см, диам. 5,5 см, дл. ручки 15 см. Сохр. удовл.

Использовались такие ступа и пест для измельчения сыпучих продуктов в хозяйстве крестьян Алтая.

Из старых поступлений.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 125, МРКМ ОФ 126.

7. Маслобойка. Из дерева и железа. Состоит из кадки с крышкой и мутовки. Кадка бондарной работы, изготовлена в форме сужающегося кверху цилиндра, из 8 слегка выгнутых трапециевидных дощечек. Днище круглой формы, из цельного куска дерева. На кадку насажены три железных обруча, изготовленных способом ручной ковки. Они имеют форму длинных прямоугольных пластин, концы которых наложены друг на друга, прокованы и соединены заклепками. Крышка имеет форму круга, состо-

ит из двух частей. В центре крышки прорезано сквозное круглое отверстие для мутовки.

Мутовка состоит из рукоятки и рабочей части. Рукоятка выстругана из цельного куска дерева в форме цилиндра равного диаметра по всей длине. Поверхность гладкая.

На один конец рукояти насажена рабочая часть, вырезанная из цельного куска дерева в форме круга. В ее центре прорезано сквозное отверстие для рукояти, а по краям пять круглых отверстий.

В. кадки 55 см, диам. 17,5–14,0 см, ш. обруча 2 см, диам. крышки 14 см, т. крышки 2 см, диам. рабочей части 12 см, т. 1,5 см, диам. отверстия 2 см. Сохр.: удовлетв. рабочая часть мутовки расколота пополам.

Использовалась такая маслобойка для сбивания масла в хозяйстве крестьян Алтая в XIX — середине XX вв.

Передала Рева А. Н. в 1980 г.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 31.

8. Лагушок (бочонок). Из дерева и железа. Бондарной работы. Изготовлен вручную в форме сужающегося кверху цилиндра из десяти слегка выгнутых трапециевидных дощечек. Одна дощечка вырезана вместе с полым сучком, выполняющим функцию носика. Днище цельное, круглой формы. Для герметичности места соединения днища со стенками залиты гудроном.

Крышка составная, скреплена со стенками, не открывается. В центре крышки крепится ручка, изготовленная из цельного куска дерева, согнутого в виде овала. Ручка плоская в центре и утолщающаяся с двух сторон к основанию. На крышке имеется круглое отверстие. Дощечки скреплены двумя металлическими обручами ручной ковки. Они имеют форму длинных прямоугольных пластин, концы которых наложены друг на друга и соединены двумя металлическими заклепками.

В. 23 см, диам. 15,5–18,5 см, ш. обруча 1,8 см, дл. носика 5,0–8,5 см, диам. 2,5 см, дл. ручки 14,5 см, ш. 3 см, т. 0,2 см. Сохр. удовлетв.: отломан носик.

Использовался такой лагушок для хранения и перевозки кваса, воды в хозяйстве крестьян Алтая в XIX — начале XX вв. Изготовлен в 1907 г. Малегиным Н. И.

Передан Грачевой А. Н. в 1981 г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 123.

9. Туес (фото 4). Берестяной. Коричневого цвета. Цилиндрической формы. Изготовлен вручную из двух полос бересты, края которых соединены встык. Внутренняя полоса шире внешней на 1,7 см и выступающий край завернут наружу. Нижний край дополнительно обшит сверху полоской бересты (4,5 см). Днище деревянное цельное.

В. 13 см, диам. горла 12,5 см, диам. днища 14 см. Сохр. удовл.: имеются трещины.

Использовались туески для хранения сыпучих продуктов в быту крестьян Алтая в XIX — начале XX вв.

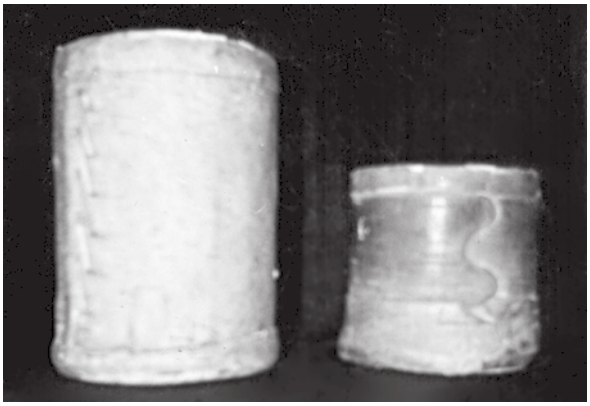


Фото 4

Передан Бондаренко А.А. в 2000 г.

с. Суслово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7070.

10. Туес (фото 4). Берестяной. Желтого цвета. Цилиндрической формы. Изготовлен вручную из двух полос бересты. Края полос бересты соединены внакладку и сшиты узкой полосой (0,5 см) дерева.

Внутренняя полоса шире внешней на 2,5 см и выступающий край завернут наружу. Нижний край дополнительно обшит сверху полоской бересты (2 см). Днище деревянное цельное.

В. 20 см, диам. горла 13,5 см, диам. днища 14 см. Сохр. удовл.: имеются трещины.

Использовались туески для хранения сыпучих продуктов в быту крестьян Алтая в XIX — начале XX вв.

Передан Бондаренко А. А. в 2000 г.

с. Суслово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7071.

11. Кувшин (фото 5). Изготовлен на гончарном круге. На стенках заметны следы формовки. Дно широкое, плоское, ровное. Тулово расширяется в направлении от дна к середине, затем сужается к горлу. В месте перехода тулова в шейку имеется выступ. Шейка переходит в узкое высокое горло. Венчик сильно выраженный, валик отогнут наружу. Наружная и внутренняя поверхность сосуда неравномерно покрыта желто-коричневой глазурью.

В. 36,6 см, диам. тулова 23 см, диам. дна 17,8 см,



Фото 5

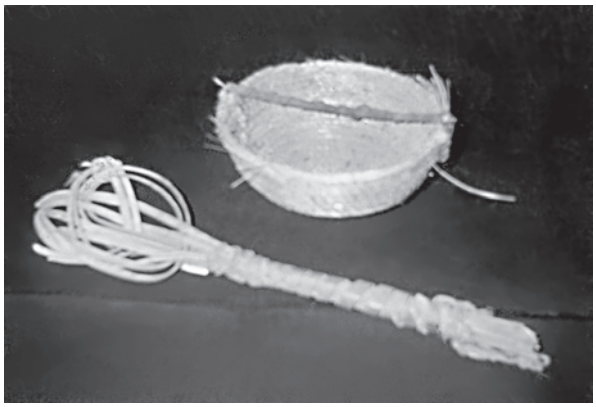


Фото 6

диам. горла 4,5 см. Сохр. удовл.: на тулове и плечиках имеется трещина, залитая с внешней стороны гудроном. Огарелость на придонной части.

Использовался такой кувшин для хранения воды, вина населением Алтая в конце XIX — начале XX вв.

Передан Борковой Зинаидой Павловной

с. Островное, Мамонтовский район

МРКМ ОФ 2070

12. Кувшин (фото 5). Изготовлен на гончарном круге из глины красного цвета. Не глазурованный. На поверхности заметны следы формовки. Дно широкое, плоское, ровное. Тулово расширяется в направлении от дна к середине, затем сужается к горлу. Плечико украшено геометрическим орнаментом. Шейка переходит в более широкое горло. Венчик сильно выраженный, его край срезан прямо. С одной стороны венчика имеется небольшой выгиб в виде носика. С противоположной стороны кувшина к горлу и тулову крепится ручка уплощенной формы.

В. 23,3 см, диам. дна 11,4 см, диам. горла 5,5 см. Сохр. удовл.: имеются сколы.

Использовался такой кувшин для хранения жидких продуктов населением Алтая в конце XIX — начале XX вв.

Передан Бондаренко А. А. в 2000 г.

с. Суслово, Мамонтовский район

МРКМ ОФ 7068

13. Колыванка (фото 5). Изготовлена на гончарном круге. Плоскодонная. Имеет форму усеченного конуса. Тулово равномерно расширяется кверху и переходит в широкое горло со слегка отогнутым наружу валиком. По шейке сосуд обернут проволокой. Вся поверхность колыванки покрыта светло-коричневой глазурью.

В. 17,7 см, диам. дна 10,5 см, диам. горла 24 см. Сохр. удовл.: имеются трещины на придонной части, глазурь местами утрачена.

Использовалась колыванка для заквашивания теста населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Принадлежала семье Александровых с 1942 г.

Передала Рабчевская Л. А. 20.02.2001.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 8115.

14. Корзинка (фото 6). Соломенная. Овальной формы с ручкой. Пучки соломы собраны по спирали и скреплены черными хлопчатобумажными нитками. К боковым сторонам пришиты лоскутки ситцевой ткани, к которым крепится ручка. Ручка представляет собой прут дерева, согнутый дугообразно и обшитый по спирали полоской х/б ткани синего цвета.

В. 7 см, 16×19 см, дл. ручки 25 см. Сохр. удовл.

Использовалась такая корзинка в домашнем хозяйстве населения Алтая в первой половине XX в.

Передала Бондаренко А. А. 29.08.2000.

с. Суслово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ7076.

15. Мутовка (шумовка) (фото 6). Деревянная. Кустарного производства. Состоит из ручки и рабочей части. Рабочая часть мутовки представляет собой лозу изогнутую и переплетенную в виде узла. Концы лозы загнуты к середине и скреплены спирально накрученным по всей длине шпоном. В верхней части ручки лоза петлеобразно согнута.

Дл. 26,5 см, диам. ручки 2,2 см. Сохр. удовл.: поломана лоза рабочей части.

Использовалась такая мутовка в домашнем хозяйстве населения Алтая в XIX – начале XX вв.

Передала Рева А. Н. 17.10.1991.

с. Мамонтово, Мамонтовский район

МРКМ ОФ669

Ткачество и вышивка

1. Полотенце (фото 7). Льняное. Холст тонкий, плотный, 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 $см^2$ 18 нитей основы на 21 нить утка. Кромки неровные.

Орнаментированный конец полотенца (ш. 51 см) состоит из семи частей:

1) Тесьма фабричного производства. Нашита на основное полотно на расстоянии 1,5 см от нижнего края. Изготовлена из ниток красного и белого цветов.

2) Проставка льняная (ш. 11 см). Изготовлена в технике браного тканья из красных и белых ниток. Орнамент геометрический. Фон и орнамент равнозначны.

3) Две проставки, вышитые в технике «набор» синими нитками по белому льняному холсту (ш. 1,5 см). Орнамент геометрический. Основной мотив: ромб. Фон и орнамент равнозначны. Проставки соединены между собой плотно скрученным жгутом из льняного холста красного цвета. Жгут пришит попеременно к одной и к другой полоске тесьмы таким образом, что образует зигзагообразный рисунок.

4) Проставка льняная (ш. 6 см). Вышита в технике «набор» по красному холсту белыми нитками — центральное поле, синими — узкие полосы, ограничивающие его сверху и снизу. Орнамент геометрический. Основные мотивы: ромб с крючками, гребенчатый ромб.

5) Тесьма льняная, фабричного производства (1,7 см). На желтом фоне выделяется геометрический орнамент красного цвета.

6) Наконечник, вышитый «по выдергу» красными и синими нитками по белому разреженному холсту (ш. 14,5 см). Орнамент геометрический: гребенчатые ромбы, ромбы с крючками. Фон и орнамент равнозначны.

7) Тесьма хлопчатобумажная фабричного производства. Аналогична пункту 1.

8) Наконечник, связанный крючком из белых х/б ниток фабричного производства (ш. 6,5 см). На фоне сетки вывязаны восьмилепестковые цветы. Плотность вязания средняя.

Все детали соединены ручным швом.

Дл. 272 см., ш. 38,5 см. Сохр. удовлетв.: имеются пятна желтого цвета по всему холсту.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы или в качестве свадебного полотенца старожилами Алтая в конце XIX — начале XX вв.

Передано Колобаевой Степанидой Ивановной в 2000 г.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7051.

2. Полотенце (фото 8). Льняное. Холст плотный, серый. 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 $см^2$ 17 нитей основы на 18 нитей утка. Ширина сотканной полосы 38 см. Кромки неровные.

Орнаментированный конец полотенца состоит из четырех частей.

1) Вышивка на основном полотне в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (4×4 нити) красными и черными х/б нитками фабричного производства.

Орнамент вышивки состоит из трех горизонтально расположенных частей: в верхней части трижды повторен раппорт в виде «древа», состоящего из четырехконечного креста в центре и двух ветвей по сторонам. Ветви соединены у основания креста. Между мотивами «древа» вышиты «терема» (ш. 6,5 см). В средней части вышит бордюр, включающий в себя стилизованные ромбовидные цветы со стеблями и листьями (ш. 2,5 см). В нижней части изображены два крупных ромба с усеченными вершинами (ш. 13 см). Внутри ромбов и между ними изображены стилизованные цветы с извилистыми отростками. Полосы орнамента разделены тремя узкими бордюрами «полуромбов» (ш. 1 см).

2) Проставка, связанная крючком из белых льняных ниток, домашнего прядения (ш. 9 см). На фоне сетки вывязан орнамент растительного характера. Плотность вязания средняя.

3) Проставка льняная домотканая. Украшена вышивкой в технике «болгарский крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент в виде бордюра, содержащего элементы растительного и геометрического характера (ш. 10 см).

4) Наконечник, связанный крючком из белых льняных ниток домашнего прядения. Вязка плотная. Орнамент представляет собой прямоугольники,



Фото 7



Фото 8



Фото 9



Фото 10

расположенные в шахматном порядке и соединенные между собой цепочками. Нижний край наконечника оформлен четырьмя зубцами (ш. 19,5 см).

Проставки с обеих сторон обшиты белой х/б тканью машинной строчкой. Все детали соединены ручным швом.

Дл. 198 см., ш. 38 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы или в качестве свадебного полотенца русским населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в 1908 г.

Передано Сивохиной Екатериной Павловной. 10.11.1990.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 304.

3. Полотенце (фото 9). Льняное. Холст плотный, 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 $см^2$ 18 нитей основы на 17 нитей утка. Ширина сотканной полосы — 38,5 см. Кромки неровные.

Орнаментированный конец полотенца состоит из четырех частей.

1) Вышивка на основном полотне, выполненная в технике «простой крест» по счету нитей холста (3х3 нити) красными и черными х/б нитками фабричного производства (ш. 15,5 см). Орнамент растительный с использованием геометрических элементов. На основном полотне над вышивкой изображена монограмма «С. Н. В» (ш. 4,8 см).

2) Проставка, связанная крючком из белых х/б ниток фабричного производства (ш. 6 см). На фоне сетки вывязаны четыре крупных ромба, каждый из которых состоит из четырех меньшего размера. Плотность вязания средняя.

3) Проставка льняная домотканая (ш. 7 см). Украшена вышивкой в технике «простой крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент геометрический.

4) Наконечник, связанный крючком из белых х/б ниток (ш. 23 см). Плотность вязания средняя. Орнамент стилизованный растительный. Нижний край наконечника оформлен кистями.

Проставки и наконечник с обеих сторон обшиты белой х/б тканью машинной строчкой. Все детали соединены ручным швом.

Дл. 316 см., ш. 38,5 см. Сохр. удовлетв.: многочисленные порывы кружева, частично утрачены кисти.

Использовалось такое полотенце для украшения иконы или в качестве свадебного полотенца у русского населения Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в конце XIX — начале XX вв. в местах его приобретения.

Передано Плешковой Марией Павловной в 1991 г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район

МРКМ ОФ 673

4. Полотенце (фото 10). Льняное. Холст плотный, тонкий, серого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотня-

ным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Ширина сотканной полосы 30 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой на основном полотне и наконечниками.

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки геометрический.

Наконечник связан крючком из белых х/б ниток фабричного производства. Плотность вязания средняя. Узор кружева представляет собой вывязанное на фоне сетки изображение «мирового древа». Нижний край оформлен мелкими кистями.

Основное полотно сшито из двух полос холста по центру. Все детали соединены ручным швом.

Дл. 188 см, ш. 30 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце предположительно как элемент интерьера жилища русского населения Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в местах его приобретения.

Передано Казаковой М. А. в 1996 г.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 4388.

5. Полотенце (фото 11). Льняное. Холст тонкий, серого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине, неровные. Плотность переплетения — на 1 см^2 16 нитей основы на 16 нитей утка. Ширина сотканной полосы 37 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой на основном полотне и наконечниками.

Вышивка выполнена в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (6×6 нитей) красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки состоит из двух частей, разделенных дорожкой, вышитой в один крестик нитками красного цвета. В верхней части дважды повторен раппорт в виде пары петухов, обращенных друг к другу клювами. В нижней части изображен бордюр в виде зигзагообразной ветви со стилизованными цветами и листьями. Нижний край холста обработан мережкой «столбик» в два ряда и подшит ручным швом.

Наконечник связан крючком из белых х/б ниток фабричного производства. Плотность вязания средняя. В основе узора кружева лежит бордюр из шашечных ромбов. Фоном является простая квадратная сетка. Нижний край оформлен зубцами (6,5 шт.). Детали соединены ручным швом.

Дл. 262 см, ш. 37 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце предположительно как элемент интерьера жилища русского населения Алтая в первой половине XX вв. Полотенце вышито в 1930-е гг. Облонковой Анастасией Филипповной. Кружево изготовлено в 1950-е гг. Гладышевой Анной Григорьевной в местах его приобретения.

Передано Гладышевой А. Г. в 2001 г.

с. Ермачиха, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7772



Фото 11

6. Полотенце (фото 12). Льняное. Холст толстый, плотный, серого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения — на 1 см^2 14 нитей основы на 15 нитей утка. Ширина сотканной полосы 32 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой на основном полотне и наконечниками.

Вышивка выполнена в технике «простой крест» по счету нитей холста (3×3 нити) красными и черными х/б нитками фабричного производства. Узор вышивки представляет собой дерево рябины с листьями, цветами и плодами (ш. 36,5 см).

Наконечник связан крючком из белых х/б ниток фабричного производства (ш. 34). Плотность вязания слабая. На фоне простой квадратной сетки вывязаны два голубя, обращенные друг к другу клювами. Между птицами и с обеих сторон от них изображены цветы на стебле с листьями. Ниже вывязан бордюр из пяти аналогичных цветов. По низу кружева привязаны кисти. Основное полотно подшито ручным швом белыми льняными нитками. Детали соединены ручным швом.

Дл. 222 см, ш. 32 см. Сохр. удовлетв.: на основном полотне имеются пятна желтого цвета.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населения Алтая в конце XIX – первой половине XX вв. Данный экземпляр изготовлен в местах его приобретения.

Передано Ужамецких М. М. в 1980 г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 12

7. Полотенце (фото 13). Льняное. Холст тонкий,



Фото 12



Фото 13

плотный, серого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 см^2 20 нитей основы на 20 нитей утка. Ширина сотканной полосы 32,5 см. Кромки неровные. На концах холста через 10 нитей утка пропущена двойная утковая нить, что способствует выделению горизонтальных полос, определяющих размер стежков при вышивке счетной гладью.

Полотенце украшено вышивкой (ш. 23 см) и наконечниками (ш. 17 см).

Вышивка выполнена в технике «двусторонняя счетная гладь» красными и «стебельчатый шов» черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки представляет собой бордюр, состоящий из одного целого и двух половинчатых шашечных ромбов. Внутри каждого ромба вышит стилизованный восьмилепестковый цветок с отходящими от него восьмью побегами. Между вершинами ромбов, изображены стилизованные цветы с четырьмя лепестками в виде квадратов и отходящими по диагонали побегами.

Наконечник связан крючком из белых х/б ниток фабричного производства. Плотность вязания средняя. Узор кружева представляет собой бордюр из ромбов двух видов, расположенных рядами. Одни состоят из ячеек в форме эллипса. Другие имеют уплотненный центр, от которого отходят перемычки ко всем сторонам ромба. Нижний край оформлен зубцами (7,5 шт.). Основное полотно и наконечник соединены ручным швом.

Дл. 300 см, ш. 32,5 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища русским населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен Карповой Варварой Андреевной в конце XIX в. в с. Мамонтово.

Передано Петуховой Евдокией Ивановной 21.11.1990.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 308.

8. Полотенце (фото 14). Льняное. Холст плотный, грубый, серого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом на ткацком станке. Узорное тканье. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения — на 1 см^2 19 нитей основы на 14 нитей утка. Ширина сотканной полосы 36 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой на основном полотне и наконечниками. Вышивка выполнена в технике «тамбур» иглой красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки растительный: бордюр в виде извилистого растительного побега с цветами ромашки и листьями. Нижний край холста подогнут и подшит ручным швом.

Наконечник связан крючком из белых х/б ниток

фабричного производства (ш. 11,5 см). Плотность вязания средняя. Узор кружева геометрический. Нижний край оформлен зубцами (7 шт). Детали соединены ручным швом.

Дл. 240 см, ш. 36 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце, предположительно, для украшения иконы русским населением Алтая в начале XX вв. Полотенце вышито в 1930-е годы Лебедевой Верой Матвеевной (переселенка с Горьковской области) в местах его приобретения.

Передано Соплевой Линой Георгиевной 25.11.1990.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 310

9. Полотенце (фото 15). Хлопчатобумажное, белого цвета. Изготовлено из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения — на 1 см^2 14 нитей основы на 16 нитей утка. Боковые стороны подшиты с помощью мережки «столбик». Нижний край обвязан крючком.

Украшенный конец полотенца состоит из двух частей.

1. Льняная проставка, изготовленная из ниток домашнего прядения простым полотняным переплетением на ткацком станке (ш. 17,8 см). Плотность переплетения на 1 см^2 — 18 нитей основы на 16 нитей утка. В центре полотна через 6 нитей утка пропущена двойная утковая нить, что способствует выделению горизонтальных полос, определяющих размер стежков при вышивке счетной гладью. Верхний край проставки соединен с основным полотном с помощью кружева, связанного крючком. Нижний край подшит с помощью мережки «столбик». Проставка вышита в технике «двусторонней счетной глади» красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки: меандр из цветов с листьями и бутонами.

2. Наконечник, связанный крючком из белых х/б ниток фабричного производства (ш. 16 см). Вязание плотное. Орнамент растительный: на фоне сетки вывязано 12 восьмилепестковых цветов, расположенных в два ряда. Нижний край кружева оформлен бахромой (ш. 7,5 см).

Дл. 242 см, ш. 35 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен, предположительно, в конце XIX — начале XX вв.

Передано Юнкер Марией Алексеевной в 1996 г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 4484.

10. Полотенце (фото 16). Льняное. Ткань фабричного производства.

Орнаментированный конец полотенца состоит из четырех частей.

1) Вышивка на основном полотне выполнена в технике «простой крест» по канве красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент растительный вазон.

2) Проставка, связанная крючком из белых х/б



Фото 14



Фото 15

ниток фабричного производства. На фоне сетки вывязан бордюр из ромбов, расположенных в шахматном порядке. В центре каждого ромба вывязан эллипс, от которого отходят перемычки — по три к каждой стороне. Плотность вязания средняя.

3) Проставка. Украшена вышивкой в технике «простой крест» по счету нитей холста красными и черными х/б нитками. Орнамент представляет собой бордюр в виде извилистого растительного побега с листьями и цветами, напоминающими васильки.

4) Наконечник, связанный крючком из белых х/б



Фото 16



Фото 17

ниток. Плотность вязания средняя. Орнамент аналогичен узору на проставке (см. пункт 2). Нижний край наконечника оформлен пятью крупными зубцами.

Дл. 235 см., ш. 34 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце в быту населения Алтая в XX в. Данный экземпляр изготовлен в 50-е гг. XX в. Фрис Елизаветой Максимовной в местах его приобретения.

Передано Фрис Татьяной Александровной в 1997 г.

с. Крестьянка, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 5311.

11. Полотенце (фото 17). 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 вв. Данный экземпляр изготовлен предположительно в середине XX в. в местах его приобретения.

Передано Энгель Эммой Александровной в 1996 г.

с. Крестьянка, Мамонтовский район

МРКМ ОФ 4732

12. Полотенце (фото 18). Льняное. Холст плотный, тонкий, белый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения – на 1 см^2 18 нитей основы на 20 нитей утка. Ширина сотканной полосы 33 см. Кромки неровные

Полотенце украшено вышивкой (ш. 33,5 см) на основном полотне в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (5×6 нитей) красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орна-

мент вышивки растительный в виде двух полос цветочного орнамента. Нижняя полоса — дважды повторяющийся раппорт в виде ветки с листьями и ягодами (19,5 см). Верхняя — трижды повторяющийся раппорт в виде куста земляники с листьями и ягодами (9 см).

По низу полотенце украшено мелкими кистями, верхняя часть которых сплетена по типу мережки.

Дл. 269 см, ш. 33 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Рыбалко Анастасией Федоровной (украинкой по национальности).

Передано Скопа Е. К. 30.11.2000 г.

с. Кадниково, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7440.

13. Полотенце (фото 19). Льняное. Холст грубый, серый. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Плотность переплетения на 1 см^2 15 нитей основы на 17 нитей утка. Ширина сотканной полосы 35 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой и кистями. Вышивка выполнена на основном полотне в технике «болгарский крест» по счету нитей холста (4×5 нитей) и «простой крест» по счету (3×3 нити) красными и черными х/б нитками фабричного производства (ш. 37 см). Орнамент вышивки состоит из трех полос орнамента. В верхней части трижды повторен раппорт в виде вертикально расположенного куста розы со стеблем, листьями и бутоном. Средняя часть — бордюр из крупных и мелких цветов со стеблями и листьями. В нижней части вышита полоса узора, напоминающего кисти. Между первой и второй полосами вышито имя мастерицы «ВАСА. ФЁ. РЫ». К основному полотну привязаны кисти из белых ниток, сплетенными у основания по типу мережки (дл. 8 см).

Дл. 268 см, ш. 35 см. Сохр. хорошая.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Приходько Вассой Федоровной (украинкой по национальности).

Передано Скопа Е.К. 30.11.2000 г.

с. Кадниково, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7441

14. Полотенце (фото 20). Льняное. Холст плотный, 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 15 нитей основы на 16 нитей утка. Ширина сотканной полосы 29,5 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой на основном полотне (ш. 35,5 см) и кистями (дл. 9 см).

Вышивка узких полос орнамента выполнена в технике «простой крест» по счету нитей холста (3×4 нити), широких — в технике «болгарский крест» по сче-



Фото 18



Фото 19



Фото 20



Фото 21

ту нитей холста (5×5 нитей) красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки растительный. Состоит из двух полос. Верхняя часть: трижды повторен раппорт в виде вертикально расположенного цветочного куста с двумя шестилепестковыми цветками, стеблем и листьями (ш. 8,3 см). Нижняя часть представляет собой широкий бордюр в виде извилистого растительного побега со цветами, стеблями и листьями (ш. 13 см). Сверху и снизу бордюр ограничен аналогичными меньших размеров (ш. 4 см). Нижний край полотна подшит на руках и привязаны кисти из белых ниток, сплетенные в верхней части по типу мережки.

Дл. 294 см, ш. 29,5 см. Сохр. полная.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера населением Алтая в конце XIX – начале XX в. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Приходько Вассой Федоровной.

Передано Скопа Е. К. 30.11.2000 г.

с. Кадниково, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7442.

15. Полотенце (фото 21). Льняное. Холст грубый, белого цвета. Изготовлен из ниток, спряденных ручным способом, простым полотняным переплетением на ткацком станке. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения – на 1 см^2 14 нитей основы на 17 нитей утка. Ширина сотканной полосы 31,5 см. Кромки неровные.

Полотенце украшено вышивкой (ш. 32,5 см) на основном полотне в технике «простой крест» по счету нитей холста (3×3 нити) красными и черными х/б нитками фабричного производства. Орнамент вышивки растительный и состоит из трех полос. Две верхние полосы идентичны: трижды повторен раппорт в виде вертикально расположенного куста розы с двумя цветками, листьями и бутонами (ш. 7 см). Нижняя часть представляет собой бордюр в виде извилистого побега с цветками и листьями лилий (ш. 13 см). К основному полотну привязаны кисти из белых ниток, сплетенные в верхней части по типу мережки (дл. 9,5 см).

Дл. 272 см, ш. 31,5 см. Сохр. удовлетв.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера населением Алтая в конце XIX – начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Рыбалко Александрой Павловной.

Передано Скопа Е. К. 30.11.2000 г.

с. Кадниково, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7444.

16. Полотенце (фото 22). Льняное. Ткань тонкая, белая фабричного производства. Нити основы и утка одинаковые по качеству и толщине. Плотность переплетения – на 1 см^2 23 нити основы на 23 нити утка. Ширина сотканной полосы 35 см. Кромка ровная, расположена по левой стороне полотна. Правая и нижние стороны полотна подшиты машинной строчкой.

Полотенце украшено вышивкой (ш. 36 см) и кистями (дл. 8 см).

Вышивка выполнена на основном полотне в тех-

нике «простой крест» по счету нитей холста (5×5 нитей) красными и черными х/б нитками фабричного производства Орнамент вышивки состоит из трех полос. Верхняя часть: трижды повторен раппорт в виде вертикально расположенного куста розы со стеблем, листьями и двумя бутонами. Средняя часть: бордюр из роз со стеблями и листьями. В нижней части вышита полоса узора, напоминающего кисти.

К основному полотну привязаны кисти из белых ниток, сплетенных у основания по типу мережки.

Дл. 268 см, ш. 35 см. Сохр. хорошая.

Использовалось такое полотенце как элемент интерьера жилища населением Алтая в конце XIX — начале XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Александрой Павловной Рыбалко (украинкой по национальности).

Передано Скопа Е.К. 30.11.2000 г.

с. Кадниково, Мамонтовский район.

РКМ ОФ 7445.

17. Скатерть (фото 23). Льняная. Прямоугольной формы. Из двух тканых полос ткани многоремизного ткачества, соединенных полосой кружева. Ткань грубая, толстая, изготовлена на горизонтальном ткацком станке из ниток серого и белого цветов домашнего прядения. Ширина сотканной полосы 40,5 см. Кромки неровные, расположены на длинных сторонах скатерти. Орнамент образован нитками белого цвета на сером фоне. Ткань двуличная. Кружево связано крючком из белых х/б ниток фабричного производства (ш. — 7,5 см). Орнамент кружева: ромбы на фоне сетки. Детали соединены ручным швом белой ниткой.

Дл. 169 см, ш. 88,5 см. Сохр. хорошая.

Использовалась скатерть для поминания усопших на могилах в пасхальный день. Привезена из Белоруссии в 1985 г. Данный экземпляр изготовлен в конце XIX — XX вв.

Передала: Юнкер Мария Алексеевна

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 4483.

18. Скатерть (фото 24). Льняная. Прямоугольной формы. Из двух полос ткани рельефного мелкоузорчатого ткачества, соединенных посредством полосы кружева (ш. — 7,5 см). Ткань грубая, редкая, серого цвета. Изготовлена на ткацком станке из нитей домашнего прядения. Ткань узорная, двуличная. Узор создан контрастным сопоставлением прямоугольников из рельефной сетки с фоном гладкого полотна. Фон изготовлен простым полотняным переплетением. Плотность переплетения — на 1 $см^2$ 11 нитей основы на 21 нить утка. Ширина сотканной полосы 45 см. Кромки неровные, расположены на длинных сторонах скатерти. Кружево связано крючком из белых льняных ниток домашнего прядения. Детали соединены швом через край. Узкие стороны скатерти подшиты косым швом белой льняной ниткой.

Дл. 176 см, ш. 97,5 см. Сохр. удовлетв.: имеются многочисленные пятна.

Использовалась такая скатерть как элемент интерьера жилища населением Алтая в конце XIX —



Фото 22

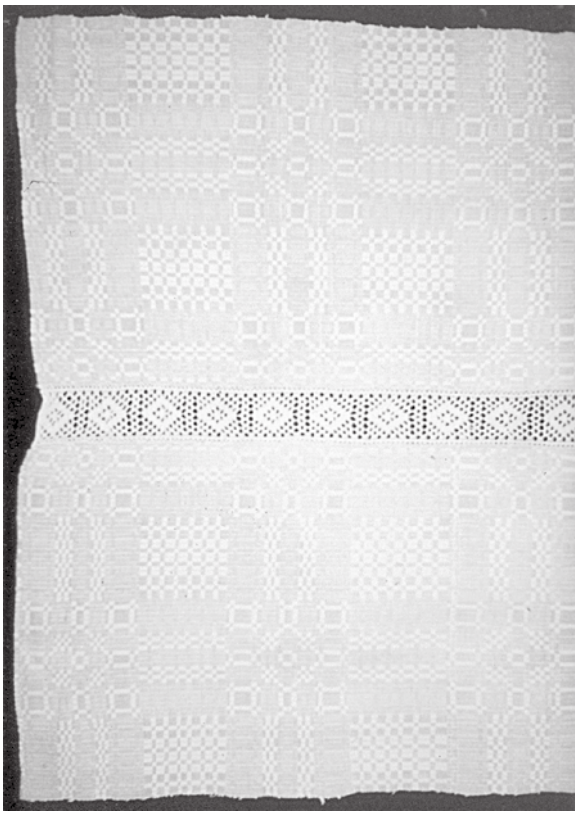


Фото 23

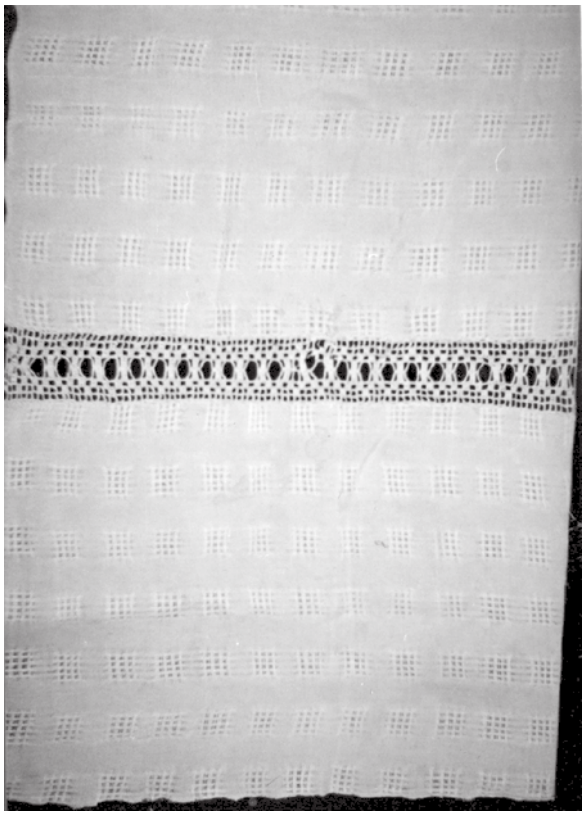


Фото 24

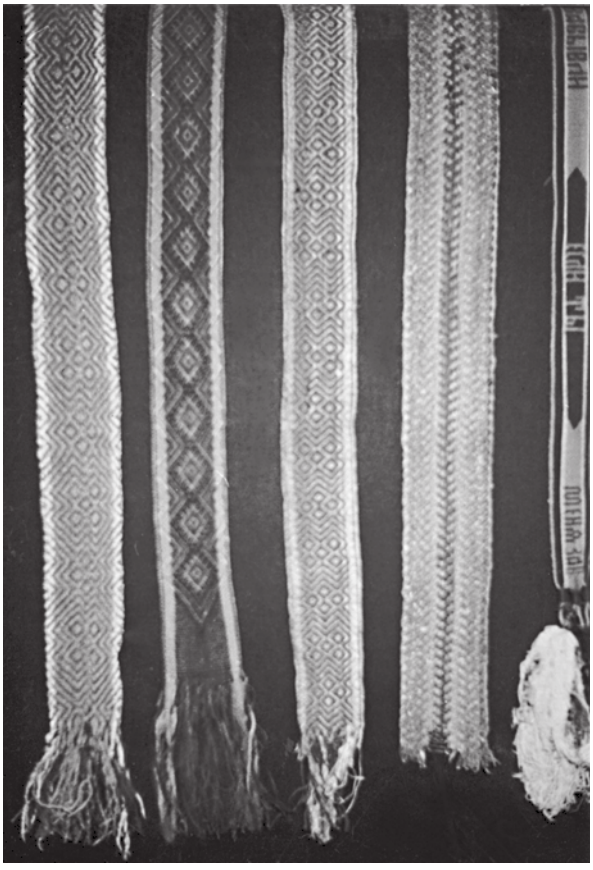


Фото 25

первой половине XX вв. Данный экземпляр изготовлен в 1930-е гг. Костыгиной Л. Д.

Передала Костыгина Л. Д. 25.07.2000.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 6899.

19. Опояска (фото 25, 1 слева). Из хлопчатобумажных и шерстяных ниток. Соткана из оранжевых, зеленых, шерстяных ниток, спряденных вручную, и черных х/б ниток фабричного производства. Нити основы — черного, оранжевого, зеленого цветов, утка — черные. Нити основы скручены из двух прядей, толстые, неровные. Опояска плотная, жесткая, изготовлена на ткацком станке. Ширина сотканной полосы 6,5 см. Кромки неровные, расположены на длинных сторонах опояски. На концах имеется бахрома из незакрепленных нитей основы. Узор в виде оранжевых ромбов на черном фоне; по краям вытканы ромбы зелеными нитями (ш. — 0,7 см).

Дл. 264 см, ш. 6,5 см, дл. бахромы 9 см. Сохр. удовлетв.

Использовалась такая опояска как элемент одежды крестьянами Западной Сибири в XIX — первой трети XX вв. Данный экземпляр изготовлен в 1923 г.

Передана Бондаревой Марией Павловной 25.11.1990.

с. Мамонтово

Мамонтовский район

МРКМ ОФ 313

20. Опояска (фото 25, 2 слева). Из шерсти и льна. Соткана из черных льняных, малиновых, зеленых шерстяных нитей, спряденных вручную. Нити основы всех перечисленных цветов, утка — черные. Волокно хорошо обработанное, скрутка нитей сильная. Опояска плотная, жесткая, изготовлена на ткацком станке. Ширина сотканной полосы 5,5 см. Основной фон — черный, в центре проходит широкая малиновая полоса, по краям — узкие зеленая и малиновая полосы. Узор в виде цепочки ромбов, соединенных вершинами, с вписанными внутрь городчатыми ромбами. В центре ромбов — крест. На концах имеется бахрома из нитей основы.

Дл. 281 см, ш. 5,5 см, дл. бахромы 11 см. Сохр. удовлетв.

Использовалась такая опояска как элемент одежды крестьянами Западной Сибири в XIX - первой трети XX вв. Данный экземпляр изготовлен в начале XX в. Принадлежал семье Богачева Николая Даниловича, 1921 г. р.

Передала Боровская Л. М. 16.02.2001.

с. Черная Курья, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 7861

21. Опояска (фото 25, 3 слева). Из шерстяных и х/б ниток фабричного производства. Опояска соткана из серых хлопчатобумажных и красных, фиолетовых шерстяных нитей, спряденных вручную. Нити скручены из двух прядей, скрутка нитей сильная. Опояска плотная, жесткая, изготовлена на ткацком станке. Кромки неровные, расположены на длинной стороне опояски. Основной фон — серый, в центре проходит широкая красная полоса, по краям — узкие фиолетовая и красная полосы. На концах имеется ба-

хрома из нитей основы. Узор в виде красных ромбов на сером фоне, по краям ромбы вытканы зелеными нитями (ш. 0,7 см).

Дл. 264 см, ш. 6,5 см, дл. бахромы 9 см. Сохр. удовлетв.

Данные об использовании аналогичны сведениям о предыдущем предмете.

Передала Секретарева В. Е. в 1981 г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 85.

22. Опояска (фото 25, 4 слева). Из шерстяных и хлопчатобумажных нитей. Соткана из красных, оранжевых, коричневых шерстяных нитей, спряденных вручную и серых х/б нитей фабричного производства. Нити основы всех перечисленных цветов, утка — серые. Нити окручены из двух прядей. Опояска плотная, толстая, жесткая изготовлена на ткацком станке способом ремизного ткачества. Ширина сотканной полосы 6,5 см. Кромки ровные, расположены на длинных сторонах опояски. Узор в виде чередования красных, оранжевых, желтых, коричневых полос с вытканными по ним серыми елочками. Бахрома из нитей основы на концах срезана.

Дл. 227 см, ш. 6,5 см. Сохр. удовл.: порывы, ткань испорчена молью.

Данные об использовании аналогичны сведениям о предыдущем предмете. Изготовлен Амосовой Е. П. в начале XX в.

Передан Коноваловой Г. Г.

с. Мамонтово, Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 9167

23. Пояс (фото 25, справа). Хлопчатобумажный. Изготовлен из синих, зеленых, красных, малиновых, черных нитей фабричного производства. Пояс плотный, мягкий, соткан на дощечках. Ширина сотканной полосы 3,5 см. Ровные кромки расположены на длинных сторонах пояса. На концах имеются по три объемные разноцветные кисти длиной 14 см. Узор в виде полос чередующихся от краев к центру, в следующей последовательности: синяя (0,2 см) — малиновая (0,2 см) — красная (0,2 см) — черная (0,1 см) — зеленая (0,1 см). Пояс именной. По центральному полю синего и малинового цвета выткан текст:

«ГОРИ МОИ ОГОНЕЧИКЪ
ГОРИ НЕ ПОТУХАИ
МИЛЕНЬКОИ ДРУЖЕЧИКЪ
ЛЮБИ НЕ ЗАБЫВАИ
ИЛИ ТЫ МЕНЯ ЗАБ.»

Дл. 244 см, ш. 3,5 см. Сохр. удовлетв.

Использовалась такая опояска как элемент одежды крестьянами Западной Сибири в XIX — первой трети XX вв. Изготовлен Хариной Ф. М. в 1920-е гг.

Передала Харина К. И. в 2001 г.

Мамонтовский район.

МРКМ ОФ 8936.

Фондовая работа Новосибирского областного краеведческого музея в 1980–1990-е гг.[1]

М. А. Жигунова

В сибирских музеях хранятся ценнейшие свидетельства прошлого и настоящего нашей страны. Музеи Сибири и Дальнего Востока играли и играют значительную роль в музейной сети России. Так, в середине 1980-х гг. музейный фонд Сибири насчитывал около 1,7 млн единиц хранения (естественнонаучные и историко-культурные собрания), что составляло восьмую часть общероссийского историко-краеведческого фонда [20, с. 116]. В 2000 г. «Музеем года» в Российской Федерации стал Хабаровский краевой краеведческий музей им. Н. И. Гродекова, в число лауреатов конкурса вошли Музей книги научной библиотеки Томского государственного университета и Музей истории первого русского поселения на Амуре в с. Албазино Амурской области [23, с. 84]. Одним из крупнейших музеев Сибири является Новосибирский областной краеведческий музей (НОКМ). Краткий исторический очерк музея, охватывающий период с 1920 г. по 1980-е гг., выполнен Н. А. Томиловым [17, с. 6–48], а история комплектования музейного собрания до середины 1990-х гг. частично освещалась в статье И. В. Сальниковой [13, с. 5–14]. Фондовая деятельность НОКМ в 1980-е-1990-е гг. впервые становится объектом самостоятельного исследования, базирующегося на сведениях, полученных из научных публикаций, периодической печати, материалов Государственного архива Новосибирской области (ГАНО), а также личных впечатлениях и непосредственном участии автора в работах по научной паспортизации и каталогизации этнографических коллекций НОКМ в 1980–1990-е гг.

В феврале 1983 г. Совет Министров РСФСР принял постановление «О мерах по дальнейшему улучшению работы музеев РСФСР», содержащее рекомендации, направленные на рост числа музеев и укрепление их материальной базы [12, с. 67–72]. В июле 1984 г. Министерство культуры разработало «Программу совершенствования работы музеев РСФСР по пропаганде истории советского общества», в которой предусматривались строительство и ремонт помещений, улучшение материально-технического снабжения музейных учреждений [16, с. 73–86]. С учетом этих документов Новосибирский обком КПСС поручил Новосибирскому облисполкому решить вопрос о реконструкции здания для областного краеведческого музея [1]. Предыдущее здание, в котором располагались фонды музея (по ул. Красный проспект, д. 9), уже совершенно не соответство-

[1] Работы по теме проводятся при финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-01-00317а.

вало необходимым требованиям. Титанические усилия были приложены сотрудниками музея, чтобы совместно с омскими этнографами ликвидировать последствия затопления хранилища в конце 1980-х гг. Значительное количество предметов из этнографических коллекций требовали реставрации и атрибутирования, так как были утеряны инвентаризационные номера и таблички, зачастую нужно было заново определять не только саму вещь, но и ее этническую принадлежность, дату изготовления и др. С 1987 г. НОКМ располагается в отреставрированном здании бывшего городского торгового корпуса по адресу: Красный проспект, д. 23 (здание является историко-архитектурным памятником, построенным в 1910–1912 гг. по проекту известного сибирского архитектора А. Д. Крячкова).

Фондовая работа является одним из главных видов деятельности музеев, поскольку включает в себя комплектование, учет, хранение, реставрацию и консервацию, научное изучение музейных коллекций. Выявлению действительного состояния музейных фондов, количества и качества имеющихся единиц хранения, определению предметов, утративших музейное значение и подлежащих переводу в научно-вспомогательный фонд или списанию, помогает полная сверка фондов и идентификация музейных предметов. На 1 января 1980 г. НОКМ насчитывал 75 608 единиц основного фонда, в состав которого входили следующие коллекции: живопись (233), графика (347), скульптура (29), изделия прикладного искусства (908), предметы нумизматики (5 018), предметы археологии (45 007), предметы быта и этнографии (2 905), фотографии (5 873), документы (8 805), прочие (6483); число предметов, прошедших научную паспортизацию, составляло 16 262 единиц [2]. На заседании ученого совета НОКМ в 1983 г. была утверждена «Концепция развития фондовой работы НОКМ на 1983–1990 гг.», в которой отмечалось, что «особый интерес представляют некоторые уникальные коллекции и отдельные музейные предметы. Среди них: коллекция по шаманизму (наиболее примечательны… бубны, лопатки-колотушки), этнографические материалы по народам Севера и Алтая из меха, ровдуги, дерева с национальным орнаментом, палеонтологические материалы (ископаемой лошади, медведя, гигантского слона и др.). Археологическая коллекция насчитывает около 50 000 единиц хранения — единственное наиболее полное собрание памятников древней истории области. Наряду с массовым материалом включает уникальные изделия из кости и металла (бляшки и клевец с изображением медведей, фантастических животных, арсланов, пластинка с изображением воина с акинаком, керамические фигурки ящериц, антропоморфные фигурки и др.). Кустарные промыслы наиболее интересно представлены коллекцией домотканых вещей, особенно опоясок и вожжей, отличающихся разнообразием орнамента и цветовой гаммой. В отделе истории советского периода… среди уникальных: плуг мира, партизанские пушки, мемуарные предметы выдающихся людей, нумизматические знаки… редкие документы и фотоматериалы, плакаты довоенного периода и периода Великой Отечественной войны… Следует отметить, что сотрудниками музея осуществляется регулярно оперативный сбор по прошедшим событиям, а также по выполнению и претворению в жизнь постановлений партии и правительства. Ими во многом предопределяется характер комплектования материала… В течение нескольких десятков лет в фондах не проводилась необходимая работа с музейными предметами в полном объеме, и образовались значительные пробелы в учете и научной обработке музейных коллекций» [8]. В 1980-е гг. в НОКМ отмечался заметный количественный и качественный рост единиц хранения: в 1981 г. в музей поступило 2500 новых предметов, в 1982 г. — 1700, в 1983 г. — 3300, 1984 г. — 9800, 1985 г. — 5600, 1986 г. — 2768, 1987 г. — 4753 [17, с. 34], к 2000 г. насчитывалось уже около 200 000 единиц хранения.

В 1980-е гг. НОКМ являлся своеобразным научно-методическим центром. В 1980 г. был разработан перспективный план научной работы музеев западносибирской зоны в области истории советского общества на 1981–1985 гг., создан зональный ученый совет. НОКМ проводил работу по анализу всех аспектов деятельности музеев зоны, рассматривал их годовые планы и отчеты. В 1981 г. была разработана программа мероприятий по осуществлению методического руководства деятельностью музеев, составлен график обмена тематическими выставками, организации совместных выставок музейных коллекций [7], проведена зональная конференция «Научно-исследовательская, экспозиционная работа музеев по периоду развитого социалистического общества», семинары для руководителей музеев, работающих на общественных началах. В фондовой и исследовательской работе планировалось акцентировать внимание на наличие учетной документации, создание соответствующих условий для хранения музейных коллекций и пополнения фондов новыми интересными экспонатами. В 1982 г. были организованы курсы повышения квалификации заведующих филиалами НОКМ и руководителей общественных музеев, а также областной семинар для руководителей школьных музеев. В декабре 1983 г. НОКМ организовал зональную научно-практическую конференцию «Совершенствование работы музеев по комплектованию фондов».

В 1980-е гг. сотрудниками НОКМ были разработаны методические материалы по темам: «Комплектование музейных материалов о развитии колхозного строя на современном этапе» (1980 г.), рекомендации по оформлению и состоянию этикетажа (1983 г.), инструкция по учетно-фондовой работе музея (1986 г.), «К вопросу научного описания архивного материала (из опыта работы НОКМ)» (1987 г.), «О задачах и значении музейной педагогики» (1988 г.), «Методические рекомендации о комплектовании фондов музеев» (1988 г.). Кроме этого, составлены анкеты технического состояния музея и научная концепция отдела фондов (1986 г.). В 1994 г. была выполнена методическая разработка лекции «Беседы по

традиционной народной игрушке (керамика) с демонстрацией коллекции игрушек музея» для дошкольного и младшего школьного возраста, тексты к буклету «Русский фарфор в коллекции НОКМ» и новым экспозициям.

В 1981 г. «в целях дальнейшего совершенствования и развития координации научной работы, сотрудничества музеев в области истории советского общества и активной пропаганды решений XXIV съезда КПСС» [4] был заключен договор о сотрудничестве НОКМ с Центральным музеем революции СССР, Государственным ордена Ленина Историческим музеем. В 1982 г. был заключен «Договор о творческом сотрудничестве между НОКМ и Институтом истории, филологии и философии СО РАН на XI пятилетку (1982–1985 гг.)». Согласно условиям договоров, предусматривался взаимный обмен сотрудниками музеев в целях изучения и обмена опыта работы, совместные научные исследования, обсуждение и анализ научно-экспозиционной и фондовой работы, систематическое консультирование по определению и научному описанию коллекций и отдельных музейных предметов, рецензирование и консультирование по научному комплектованию фондов, разработке научно обоснованных критериев отбора памятников, отражающих исторические процессы и явления с целью полноценного комплектования музейных фондов, содействие в подготовке высокопрофессиональных кадров музейных работников через аспирантуру Института истории, филологии и философии СО РАН [6].

В 1981 г. была организована стажировка художника-реставратора НОКМ Я. П. Ивановой в Государственную Ордена Ленина библиотеку СССР по теме «Гигиена и реставрация библиотечных фондов, освоение методов и приемов реставрации на макулатуре» (скрепление разрывов, укрепление полей листа, заплаты встык, укрепление ветхих листов, реставрация газет и др.) [5]. Ею были получены также практические навыки по реставрации печатных, рукописных, архивных материалов, рекомендации по методам нейтрализации и отбелки документов, удаления с бумаги пятен красителей и чернил. Заведующая сектором истории советского периода И. Н. Крайнева в 1994 г. прошла стажировку на курсах повышения квалификации на кафедре музейного дела Российского института переподготовки работников культуры. В целях изучения научно-исследовательской, фондовой, методической и экспозиционно-выставочной работы музеев, в 1980-е гг. были организованы творческие командировки сотрудников НОКМ в Государственный историко-краеведческий музей Татарской АССР (г. Казань), Горьковский государственный историко-архитектурный музей-заповедник, Ярославский историко-архитектурный музей-заповедник, Вологодский областной краеведческий музей, Государственный биологический музей имени К. А. Тимирязева (г. Москва), Владимиро-Суздальский музей-заповедник (г. Владимир), Музей истории Ленинграда, Архангельский областной краеведческий музей.

На основе коллекций, хранящихся в фондах НОКМ, его сотрудниками были написаны аналитические справки: в 1983 г. — «Справка о коллекциях фарфора, фаянса, керамики в фондах музея» и «Коллекция самоваров в фондах НОКМ», в 1984 г. — «Художественные произведения в журнальном фонде областного краеведческого музея», «Народный костюм в фондах музея», «Шаманская коллекция фондов НОКМ», в 1986 г. — «История комплектования фондов», «Старопечатные книги НОКМ», в 1992 г. — «Справка о типах и содержании богослужебных книг для составления перспективного плана комплектования», в 1994 г. — «Справка о составе, учете, хранении и экспонировании музейных фондов» и «Применение компьютерных технологий для научного исследования музейных коллекций». Также сотрудниками музея были разработаны тематические лекции: «Керамика в коллекциях музея» (1985 г.), «Фарфор и фаянс из фондов НОКМ» (1986 г.), «Коллекция православного литья в фондах НОКМ» (1993 г.), «От льна и конопли — к одежде. Изготовление одежды сибирскими крестьянами — традиции и техника промысла» (1993 г.), «Люди и награды» (1993 г.), «Природа и человек» (1993 г.), «Страницы истории нашего города» (1993 г.), «Они стояли у истоков города» (1993 г.). В 1990–1993 гг. составлялись ежегодные «Статистические отчеты музея о наличии экспонатов из благородных металлов и драгоценных камней», в 1995 г. был подготовлен буклет «Городская мебель. Новониколаевск, конец XIX — начало XX вв. Собрание НОКМ».

Одним из основных направлений фондовой деятельности является собирательская работа по комплектованию коллекций. В 1980–1990-е гг. осуществлялся (преимущественно) сбор музейных предметов, отражающих экономический потенциал Новосибирской области, ее природные условия, общественно-политическую и культурную жизнь, развитие сибирской науки. В 1980–1988 гг. НОКМ проводились ежегодные тематические историко-бытовые экспедиции. Эти экспедиции работали в Барабинске, Куйбышеве, Новосибирске и различных районах области (Болотнинском, Венгеровском, Карасукском, Краснозерском, Куйбышевском, Кыштовском, Маслянинском, Мошковском, Ордынском, Северном, Тогучинском, Чулымском), в Кемеровской области. В 1990-е гг. было проведено всего 2 экспедиции (в 1994 и в 1999 гг.).

Фонды музея пополнялись не только благодаря экспедиционным сборам. Так, в 1980 г. музеем было приобретено более 100 экспонатов с олимпийской символикой и собран материал по 50-летию Западно-сибирской студии кинохроники, начато комплектование коллекции «История сибирского кино» [3]. В 1982 г. в музей поступили материалы, посвященные 60-летию образования СССР, 25-летию Сибирского отделения АН СССР и 25-летию Новосибирского телевидения, строительству Новосибирского метрополитена, гастролям Харьковского государственного ордена Ленина академического украинского драматического театра им. Тараса Шевченко. В 1987–1989

гг. в музей были переданы 3 клада, состоящих из медных и серебряных монет (чеканки середины XIX — начала XX вв.) и бумажных денег. В 1995 г. Западно-Сибирское таможенное управление передало в музей 8 икон 4 самовара, изъятых при попытке вывоза их в Германию.

Существенным источником пополнения фондов в 1980-е гг. являлись акты дарения. Так, например, в 1984 г. в дар музею были переданы личные вещи и памятные подарки выдающегося деятеля КПСС А. Н. Косыгина и маршала авиации, трижды Героя Советского Союза. А. И. Покрышкина, в 1985 г. — книга В. К. Арсеньева «В дебрях уссурийской тайги» с дарственной авторской надписью и личный архив известной сибирской писательницы Е. И. Коронатовой. В 1986 г. в музей поступили материалы о жизни и деятельности видных представителей сибирской науки: академике А. В. Николаеве (он стоял у истоков Новосибирского Академгородка), докторе геологических наук Г. С. Поспелове и кандидате биологических наук Б. С. Юдине, в 1987 г. — участнике партизанского движения в Сибири И. П. Гулливере, ректоре Новосибирского государственного университета академика Ю. Л. Ершове ветеране физкультурного движения в Сибири Луневе. Пенсионерка Л. Т. Федорова передала в музей изданные до 1917 г. открытки с видами сибирских городов, образцы женской городской одежды конца XIX в., предметы быта начала XX в. В 1989 г. Государственным Эрмитажем переданы в фонды музея около 70 памятных и юбилейных медалей России XVII–XX вв.

В конце 1980-х — начале 1990-х гг., в связи с изменением социально-экономической и политической ситуации в стране, меняются основные пути и ориентиры комплектования, начинается поворот от приоритетного сбора документального плоскостного материала к вещественному, коллекционному, на смену дарам приходит закупка предметов и коллекций. Последний всплеск комплектования путем приобретения предметов у населения пришелся на 1993 г., в этот год особенно пополнилась коллекция одежды и бытовых предметов горожан начала XX в. [13, с. 13]. Но не все в фондовой работе шло гладко. Так, в 1991 г. в средствах массовой информации появилось сообщение об исчезновении из НОКМ 6 000 экспонатов [22, с. 6]. В 1990-е гг. в целом пополнение фондов осуществлялось менее активно. Особого упоминания заслуживают два уникальных экспоната, появившихся в эти годы в музее: скелет шерстистого носорога (1995 г.) [24] и матрица для отливки иконы Божьей матери Умиления, выполненной из цветного металла (1996 г.) [25].

Для каждого крупного музея важно не только научное комплектование фондов, но и их научная документация, тщательный учет. В первой половине 1980-х гг. в НОКМ осуществлялась всеобщая сверка фондовых материалов, проводились реставрационные работы, фиксировались и обрабатывались вновь поступающие предметы музейного значения. Чрезвычайно значимым направлением стала работа по научному описанию музейных предметов и обработка документальных фондов. Новый комплексный подход к решению этой проблемы был выработан в начале 1980-х гг. коллективом кафедры этнографии, историографии и источниковедения истории СССР Омского государственного университета под руководством профессора Н. А. Томилова. Этот подход заключался в подготовке полного описания предмета, состоящего из его технологического описания, данных о бытовании и способе изготовления, истории самого предмета, а также необходимого иллюстративного материала (фото, рисунка, а для предметов одежды — схемы швов). С 1981 г. начинается научная паспортизация и каталогизация музейных фондов НОКМ, которая проводились сотрудниками Омского государственного университета. Существенную роль в этом трудоемком процессе сыграли: главный хранитель музея Лидия Ивановна Копытова (в этой должности в 1972–1995 гг.), заместитель директора по научной работе Ольга Николаевна Шелегина (в этой должности в 1982–1988 гг.) и заведующая отделом хранения Ирина Владимировна Сальникова (в этой должности в 1983–1999 гг.). Заметным подспорьем в работе оказалась научная библиотека музея, насчитывающая более 30 000 различных книг, в том числе и специализированного редкого фонда.

На каждый музейный предмет составлялся отдельный научный паспорт, который включал следующие сведения: номер ГИК, инвентарный номер, шифр отдела и группу хранения, дату и номер протокола фондовой комиссии, номер акта, номер описи, указание на место хранения (шкаф, стеллаж, полка), название предмета, народ (этническую принадлежность), материал, технику, дату изготовления и мастера (если известен), указание на подлинность и количество, клейма, печати, надписи, наклейки (если есть), размеры, место сбора, время сбора, даритель и собиратель, дата поступления в музей, сохранность, дефекты, реставрация, консервация. На развороте паспорта содержались следующие данные: автор, место съемки, данные фотосъемки (для фото), стоимость, музейное значение, предыдущая история, публикация экспоната, экспонирование, отметки о снятии копий (когда, кому), источники, библиография, аналогии, примечание, фотография с указанием № негатива. Последняя страница паспорта содержала описание и историю бытования, подробную аннотацию (для фото), содержание (для документов), описание предмета, а также дату, ФИО и подпись составившего и проверившего паспорт. В качестве вкладыша для схем и фото использовался дополнительный лист с указанием инвентарного номера, народа, масштаба. Бланки научных паспортов для НОКМ были отпечатаны в 1982 г. в Чулымском филиале полиграфического объединения «Нива» (заказ 1141-10.000).

В многотомной серии «Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев» планировалось издать 7 каталогов: «Хозяйство русских в коллекциях НОКМ», «Культура русских в коллекциях НОКМ», «Одежда русских в коллекциях НОКМ», «Народы Южной Сибири в коллекциях НОКМ», «Народы Северной Сибири в коллекциях НОКМ», «Наро-

ды Азии в коллекциях НОКМ», «Культура национальных групп Западной Сибири в коллекциях НОКМ». Первым изданием этнографических коллекций НОКМ стал каталог по хозяйству русских, опубликованный в 1996 г. в издательстве Института археологии и этнографии СО РАН [21]. Авторский коллектив монографии (В. Б. Богомолов, Д. Г. Коровушкин, М. А. Плахотнюк (Жигунова), В. В. Реммлер, Н. А. Томилов, Г. И. Успеньев) придерживался следующего порядка описания предметов:

— общерусское и местное название предмета;

— данные о материале и способе изготовления;

— описание формы, конструкции и декора предмета;

— размеры (высота, диаметр, толщина, ширина);

— характеристика степени сохранности предмета (хорошая, удовлетворительная, плохая), сведения об имеющихся дефектах и поломках;

— сведения об использовании (бытовании и датировке) предмета;

— данные об изготовителе и времени изготовления;

— сведения о месте и дате сбора (в соответствии с первичной документацией), времени поступления в музей, сведения о собирателе и дарителе;

— инвентарный номер предмета в музее.

В опубликованный каталог вошли описания 587 этнографических предметов, собранных в 1924–1983 гг. (преимущественно на территории Алтайского края и Новосибирской области). Их описания распределены в следующем порядке: земледелие (39 предметов), скотоводство (11), пчеловодство (1), собирательство (21), охота (19), рыболовство (26), оружие (1), гончарство (6), обработка кожи (8), обработка дерева (49), обработка металла (22), прядение и ткачество (166), образцы тканей (178), вышивание (1), пошив одежды и обуви (10), домашнее хозяйство (48). Подавляющее большинство паспортизированных предметов представлены черно-белым рисунком или фотографией.

Вторым изданным каталогом стала «Одежда русских в коллекциях НОКМ» [11]. Соавтором этого каталога, наряду с сотрудниками Омского государственного университета (М. А. Жигуновой, Т. Г. Кобозевой, Д. Г. Коровушкиным, В. В. Реммлером, Г. И. Успеньевым, А. А. Чередниковым), стала новосибирская исследовательница (тогда — аспирант, в настоящее время — доктор исторических наук) Е. Ф. Фурсова. Еленой Федоровной написана вводная статья к каталогу «Одежда русского старожильческого населения юга Западной Сибири (конец XIX — начало XX в.)» и раздел «Головные уборы». В каталоге содержатся описания 165 этнографических предметов, собранных с 1924 по 1987 гг. Описания расположены в следующем порядке: женская одежда (рубахи (5), сарафаны (3), юбки и кофты (22), фартуки (11), верхняя одежда (5)); мужская одежда (рубахи (8), набедренная одежда (3), верхняя одежда (2)); детская одежда (4); пояса и опояски (68); головные уборы (25); детали одежды (3); украшения (5); рукавицы (1).

Значительную часть предметов удалось документировать при научной паспортизации, осуществленной в 1981-1988 гг. силами этнографов ОмГУ [18, 19]. Для выяснения истории сбора отдельных предметов и коллекций были использованы инвентарные книги музея, полевые описи экспедиций, актовые записи поступлений предметов в фонды НОКМ, старые этикетки к предметам, документы, хранящиеся в ГАНО и архиве НОКМ, а также сведения из периодической печати и научной литературы. Нужно отметить, что существенным фактором, оказавшим непосредственное влияние на темпы и качество научной паспортизации и каталогизации этнографических коллекций, явилась неизменная и благожелательная помощь сотрудников музея (вплоть до размещения приезжающих омичей на собственных квартирах при отсутствии свободных мест в гостиницах). Чтобы добиться качественного уровня работы при составлении каталогов, коллектив омских исследователей постоянно консультировался как с отдельными учеными, так и с ведущими музеями страны (Государственным историческим музеем, Государственным музеем этнографии народов СССР (в настоящее время — Российский этнографический музей), Музеем этнографии и антропологии имени Петра Великого, Музеем истории религии и атеизма). Издание каталогов музейных коллекций является одной из актуальнейших проблем современного музееведения, поскольку не только позволяет зафиксировать и представить самому широкому кругу общественности имеющиеся коллекции, но и вводить их в научный оборот, проводить историко-сравнительные исследования [9].

Одним из перспективных современных направлений является комплектование мемориальных фондов. Анализ персоналий, хранящихся в фондах НОКМ, выполнен И. А. Крайневой. Так, по ее сведениям, в музее к 1998 г. хранилось 1626 персональных комплектов, среди которых выделяются две группы: социально-профессиональные (инженерно-технические работники промышленности и сельского хозяйства (69+16), художники, писатели, поэты, актеры (84), советские и партийные работники (76), первые руководители промышленности, сельского хозяйства, науки, культуры, партийные, советские, комсомольские (64), ученые (58), медицинские работники (33), учителя (30), спортсмены и тренеры (19), профессиональные военные (11), политработники (6); рабочие промышленности, транспорта, связи (105), рабочие совхозов и колхозники (38)) и событийные (участники революционного движения, подполья (106), участники Великой Отечественной войны (103), участники комсомольского движения (49), делегаты съездов (15), репрессированные (13), участники общественной работы (8), депутаты Верховного Совета (1), узники концлагерей (1)) [10, с. 275].

На основе опроса, проведенного в 1998 г. среди 44 специалистов из 20 ведущих музейных учреждений Сибири, О. Н. Труевцевой была выполнена экспертная оценка состояния фондов сибирских музеев конца XX в. Анализируя ответы на вопрос «Какие формы комплектования фондов за последние два-три го-

да использовались Вашим музеем наиболее активно?», она составила рейтинг предпочтений: закупка музейных предметов у частных лиц по их предложениям (29), экспедиции (28), случайные поступления (19), обращение к частным лицам, коллекционерам, народным умельцам (18), обращение к предприятиям и организациям с просьбами о передаче материалов (15), командировки сотрудников с целью комплектования коллекции (7) [20, с. 208–211].

Одной из актуальных задач современного музееведения является компьютерная обработка собранной информации, создание электронных каталогов, установление постоянных действующих связей с различными музеями и другими структурными подразделениями общества. С 1993 г. в НОКМ под руководством И. В. Сальниковой начинает разрабатывается компьютерная система управления музейными коллекциями для создания условий для многоаспектного поиска. «За основу был взят унифицированный паспорт, предложенный Министерством культуры, дополненный полями стандартизированного описания предмета в зависимости от его специфики. Кроме того, предусмотрена возможность использования графического изображения, которое в цифровом виде водится в компьютер при помощи видеокамеры PANASONIC M-3000 и фиксатора кадров, созданного томской фирмой „ЭЛЕКАРД“. <…> Поиск предмета по специфическим полям описания наиболее интересен. Он содержит обширную специальную информацию о предметах данной принадлежности, позволяющую проводить классификацию самой коллекции, поиск аналогий. Многоаспектность поиска реализуется через иерархический набор признаков, дающих пользователю возможность использовать информацию разнопланово, находить нужный предмет, не просматривая всю коллекцию в целом, которая может измеряться в тысячах единицах. Для создания этой части программы были введены стандартизированные схемы описания определенных групп музейных предметов, которые и реализовывались в качестве ключей поиска» [15, с. 80]. В 1995 г., первым в Сибирском регионе, Новосибирский государственный краеведческий музей был подключен к международной сети Интернет, где имеет свой сайт http://nrsm.nsc.ru. А в 1996 г. указом Президента Российской Федерации «О награждении государственными наградами Российской Федерации» главному хранителю НОКМ Лидии Ивановне Копытовой было присвоено звание «Заслуженный работник культуры Российской Федерации».

В 1980–1990-е гг. для НОКМ в целом были характерны те же основные тенденции, что и для большинства российских музеев: количественный и качественный рост фондов (особенно в 1980-е гг.), организация единообразного учета новых поступлений, начало научной паспортизации и каталогизации коллекций. В 1980-е гг. продолжали активно собираться материалы по истории советского периода (включая образцы изделий, выпускаемых промышленными предприятиями). Снятие идеологических рамок в конце 1980-х — начале 1990-х гг. позволило остановить «засорение» фондов однотипными атрибутами советской эпохи и существенно расширить тематику собирательской, экспозиционно-выставочной, научно-исследовательской и других видов деятельности. Так, например, активизировался сбор материалов по религиозной жизни. Коллекция православного литья НОКМ выросла к 1995 г. в два раза и составила 80 единиц хранения (среди них 16 крестов-распятий, 15 икон-складней, 10 нагрудных икон, 19 молельных икон, 20 крестов-тельников) [14, с. 225]. Но возникшие финансовые затруднения привели к постепенному снижению экспедиционной активности в конце 1980-х — 1990-е гг., на смену акциям дарения пришла закупка музейных предметов.

В заключение хотелось бы отметить, что фондовая работа НОКМ в рассматриваемый период по многим параметрам являлась очень действенной и продуктивной, что закрепило успехи предыдущих лет и позволило музею войти в XXI в. одним из флагманов музееведения Сибири.

Источники и литература

1. ГАНО. Ф. 4. Оп. 90. Д. 58. Л. 5.
2. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 652.
3. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 657.
4. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 675, 761.
5. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 687.
6. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 707.
7. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 714.
8. ГАНО. Ф. 1813. Оп. 1. Д. 786.
9. Жигунова М. А. Традиционное хозяйство русских в коллекциях музеев Западной Сибири // Русские старожилы : Материалы III сиб. симп. «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск, 2000. С. 471–473.
10. Крайнева И. А. Мемориальные фонды Новосибирского областного краеведческого музея: состав и перспективы формирования // Музей и общество на пороге XXI века. Омск, 1998. С. 275–277.
11. Одежда русских в коллекциях Новосибирского государственного краеведческого музея. Новосибирск, 2002. 192 с. (Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев).
12. О мерах по дальнейшему улучшению работы музеев РСФСР: Постановление Совета Министров РСФСР от 11 февраля 1983 г. № 77 // Собрание постановлений правительства РСФСР. М., 1983. № 5. С. 67–72.
13. Сальникова И. В. Из истории комплектования музейного собрания // 75 лет Новосибирскому областному краеведческому музею. Новосибирск, 1995. С. 5–14.
14. Сальникова И. В. Коллекция православного литья в фондах Новосибирского областного краеведческого музея // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Новосибирск, 1995. Т. 2. С. 225–227.
15. Сальникова И. В. Применение компьютерных технологий для научного исследования музейных коллекций // Дарование. 1997. № 3. С. 80-81.
16. Сборник документов по музейному делу (1964–1984) / Государственный исторический музей. М., 1987. 190 с.
17. Томилов Н. А. Новосибирский областной краеведческий музей (Краткий исторический очерк) // Хозяйство рус-

ских в коллекциях Новосибирского областного краеведческого музея. Новосибирск, 1996. С. 6-48.
18. Томилов Н. А., Коровушкин Д. Г., Жигунова М. А. Каталогизация этнографических коллекций Новосибирского областного краеведческого музея: промежуточный отчет. Омск, 1988. 13 с. Инв. № 02890019584 (Институт информатики, Москва).
19. Томилов Н. А., Реммлер В. В., Коровушкин Д. Г., Жигунова М. А., Успеньев Г. И. Этнографические коллекции Новосибирского областного краеведческого музея: заключительный отчет. Омск, 1987. 17 с. / Инв. № 92880031628 (Институт информации, Москва).
20. Труевцева О. Н. Музеи Западной Сибири во второй половине XX века. Томск, 2000. 336 с.
21. Хозяйство русских в коллекциях Новосибирского областного краеведческого музея. Новосибирск, 1996. 368 с. (Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев).
22. Черноусов А. Так и не перестроились // Сибирская газета. 1991. № 4. С. 6.
23. Шелегина О. Н. Музейная сеть Сибири и Дальнего Востока: история и современность // Культурологические исследования в Сибири. 2007. № 2 (22). С. 78–84.
24. Шерстистый носорог: да, это что-то! // Вечерний Новосибирск. 1995. 15 сент. С. 3.
25. Явление богоматери краеведам // Новосибирские новости. 1996. № 31. С. 1.

Еврейские молитвенники в собрании Восточно-Казахстанского музея-заповедника

Н. В. Крутова

Временем появления первых представителей еврейского этноса на территории нынешней Восточно-Казахстанской области можно считать первую четверть XIX в.: «...в 1814 г. отмечено известное путешествие афганского еврея семипалатинского приказчика Махди Рафаилова уже имевшего чин надворного советника...». Самые ранние сведения относительно г. Усть-Каменогорска относятся к 1861 г., когда евреев в городе зарегистрировано было всего «8 душ мужского пола», при общей численности населения 3334 человека. По данным первой Всероссийской переписи населения 1897 г., в пределах уездов, волостей и городов Семипалатинской области представителями иудейского вероисповедания себя назвали 308 человек. Это могли быть военнопленные, политические ссыльные, торговцы. Но, пожалуй, чаще всего кантонисты — николаевские солдаты, отслужившие 25 лет в царской армии и получившие право свободного местожительства. Многие из них на рубеже XIX–XX вв. избрали местом проживания территорию сегодняшнего Восточного Казахстана и вошли в его историю, как купцы, мещане, среди которых были крупные землевладельцы, золотопромышленники.

В 1930-е гг. еврейское население области увеличилось за счет спецпереселенцев и миграции с территории бывшей черты оседлости, хотя наибольший приток все же произошел в годы Великой Отечественной войны (1941–1945 гг.) за счет беженцев и эвакуированных из прифронтовых западных областей СССР. Последние демографические изменения в сторону роста отмечены в середине прошлого столетия, что сказалось на результатах переписи 1970 г., когда численность евреев достигла максимальной величины. Это преимущественно молодежь, приехавшая на освоение целины, и молодые специалисты, прибывшие по распределению после окончания высших учебных заведений в Восточно-Казахстанскую область. Многие из них остались здесь на постоянное место жительства. На сегодня мы имеем официальную статистику, полученную в результате первой всеобщей переписи населения Республики Казахстан 1999 г. — 457 человек, которая кардинально отличается от той, что дает еврейский культурный центр Усть-Каменогорска, систематически учитывающий и регистрирующий своих подопечных, — 1600 человек.

Еврейская диаспора Восточного Казахстана никогда не была многочисленной, и не всегда ей удавалась жить, соблюдая традиции своих предков. Лишь сегодня, в новую эпоху, когда евреи вместе с другими народами распавшегося Советского Союза получили возможность создавать свои национально-культурные центры, быстрыми темпами идет возрождение национальных традиций и национального самосознания еврейской общины области [1].

Коллекция предметов иудаики Восточно-Казахстанского музея-заповедника начала формироваться в 80–90-х гг. прошлого столетия. Многочисленной ее не назовешь, тем не менее сегодня в ней присутствуют предметы, наиболее значимые в иудаизме: талит, тфилин, менора, мезуза и др. Но наиболее многочисленна книжная коллекция, украшением которой по праву являются молитвенники.

Специальные сборники — сидуры (ивр. «приведение в порядок, расположение») собрали воедино главные ежедневные молитвы и субботние, часто — молитвы и песнопения к праздникам, в этом случае молитвенники называют махзорами. Сидуры различаются по составу и тексту включенных в них молитв, так называемому нусаху, что в переводе на русский язык означает стиль, вариант, в зависимости от их бытования в той или иной еврейской субэтнической группе. Самые распространенные нусахи — ашкеназ, сфарад. За последние две тысячи лет общая структура и время чтения молитвы практически не изменились, независимо от географии, и едины для всех, от раввина до тринадцатилетнего мальчика [2].

Иудей молится три раза в день. Утренняя молитва — это «Шахарит», предвечерняя — «Минха», вечерняя — «Маарив». Главная часть всех трех молитв — молитва «Амида», состоящая из 18 благословений, касающихся всего, что необходимо для жизни каж-



Рис. 1. Сидур. Оклад



Рис. 2. Сидур. Оклад

дому человеку. Молитвы читаются в синагоге (можно молиться и дома). Ведет молитву хазан, а отдельные отрывки, воспевающие величие Всевышнего или содержащие особо важные просьбы, произносят все молящиеся.

Сегодня в фондах Восточно-Казахстанского музея-заповедника хранятся четыре сидура. Возникает вопрос, как в крае, где евреи поселились на постоянное место жительства не так давно и в сравнительно небольшом количестве, могли бытовать столь редкие книги религиозного содержания? За небольшим исключением они привезены сюда в числе того небольшого багажа, который удалось собрать в дорогу евреям, эвакуированным из прифронтовой полосы в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.



Рис. 3. Одно из изображений на окладе сидура

Еврейские мудрецы рекомендуют: «Молитесь в синагоге. Если нет такой возможности, молитесь в поле. Если нет такой возможности — молитесь дома. Если нет возможности молиться дома открыто — молитесь в постели. Если нельзя и этого — молись мысленно в сердце своем». Именно так поступал Айзик Пейсухович Штрахштейн, семья которого попала на территорию Восточного Казахстана в военные годы. Вспоминает его дочь Муся Айзиковна Герсонская: «Когда отец возвращался с работы и видел, что не успевает прочитать молитву в положенное время, он садился на любую скамеечку и начинал шептать слова молитвы. И только после этого продолжал путь домой». Это был набожный и почитавший еврейскую традицию человек. С собой в эвакуацию Айзик Пейсухович взял все необходимое: тфилин, талес, Тору, сидуры. Ему удавалось соблюдать Шабат даже в советское время, работая на государственном предприятии. Более 60 лет в семье дочери хранились бесценные домашние реликвии: рукописные еврейские календари и молитвенники [3].

Сидуры Айзика Пейсуховича уже отметили свое столетие, одно только это вызывает к ним уважение. Один из них издан в Польше (г. Петраков) в типографии Э. Панского в 1888 г. Это махзор, включающий молитвы и песнопения на праздники: Рош-Ашана (Новый год), Йом-Кипур (Судный день). Другой очень плохой сохранности, буквально рассыпается в руках. Очевидно, пользовалось им не одно поколение. Кстати, такие книги, согласно еврейской традиции, не выбрасывали, а хранили, пока они не превращались в труху. Затем все, что от них осталось, хоро-

нили в земле, в идеальном случае — рядом с могилой раввина.

Предметы культа, в том числе и книги религиозного содержания, нередко представляют собой произведения прикладного искусства, во исполнение требования законоучителей Талмуда, требующих, чтобы используемые при выполнении религиозных предписаний предметы были красивыми: «... красивый лулав, красивый шофар...» (Шаб. 1336). Этому требованию в полной мере отвечает один из трех молитвенников, хранящихся в коллекции музея. Уникальность этой книги — в оформлении оклада, выполненного с использованием техники высокорельефной штамповки. Верхняя переплетная крышка богато украшена стилизованными изображениями архитектурных построек памятных мест городов Израиля: Иерусалима, Тверии, Акко, Цфата, Вифлеема. Нижняя оформлена символическими изображениями представителей 12 Израилевых колен — родственных племен потомков Иакова, образовавших, согласно Библии, израильский народ.

Использование символики в декоративно-прикладном искусстве у евреев встречается довольно часто, что объясняется в первую очередь требованием Торы, предписывающей следующее: «Не создайте себе идола... (Левит 26 : 1). В то же время в Торе даны довольно полные описания предметов и изображений, вошедшие в дальнейшем в ряд обязательных как в ритуальных предметах, так и во всем прикладном искусстве, в том числе и книги. Наибольший расцвет художественного оформления книги относится к XV в. и показывает, что еврейские художники все же рисовали библейских героев, параллельно используя и язык символов. В течение длительного времени сложилась своя «азбука символов», хотя нередко встречаются и разночтения, когда тот или иной предмет, персонаж изображаются по-разному. Все это говорит о том, что в символике строгих правил не существует. Тем не менее символы, использованные в изображении 12 Изралиевых колен в молитвеннике, строго соответствуют тексту Торы.

История свидетельствует, что родоначальником двенадцати колен Израиля является Яаков — один из праотцов еврейского народа, получивший позже второе имя — Исраэль. Согласно книге Берешит он имел двенадцать сыновей от двух жен (Леи и Рахели) и двух наложниц (Зелфы и Валды): Реувена, Шимона, Леви, Йеуду, Иссахара, Зевулуна, Йосефа, Биньямина, Дана, Ашера, Гада, Нафтали. Потомки каждого из них образовали отдельные племена — «колена». Во время исхода из Египта колено Леви было выделено из числа племен и на его членов — левитов — Всевышним было возложено священство. Колено Иосифа разделилось на два «полуколена» — Эфраим и Менаше. Деление на «колена» сохранялось вплоть до вавилонского пленения. Все сегодняшние евреи считаются потомками колен Йеуды, Биньямина и Леви. Остальные десять колен были уведены в ассирийский плен в 722 г. до н. э. и с тех пор считаются «пропавшими».

Перед смертью Яаков призвал сыновей своих и в



Рис. 4. Тфила

прощальной речи дал характеристику и своеобразные предсказания на будущую жизнь каждому из них. Читая Тору, мы находим объяснения практически всем условным изображениям, выполненным на обложке сидура. Символом старшего сына Реувена мастер выбрал восходящее на фоне водной глади солнце, опираясь очевидно на слова Торы: «Реувен, первенец ты мой, крепость моя и начаток силы моей и избыток могущества. Стремительный как вода, не будешь иметь преимущества... (Брейшит 49 : 3–4). Второй и третий сыновья — Шимон и Леви — изображены вместе, в качестве их символов выбраны меч и кувшин. Яаков предал проклятию сыновей, высказав следующее: «Шимон и Леви — братья, орудия грабежа свойственны им... ибо в гневе своем убили людей и по прихоти своей истребили волов. Проклят гнев их, который силен, и ярость их, которая жестока... (Брейшит 49 : 5–7). Эти слова объясняют присутствие меча, что же касается кувшина (содержащего миро — масло для помазания), то, скорее всего, он символизирует Леви как родоначальника священнического колена, рукоположенного в первосвяшенники. Лев является символом четвертого сына — Йеуды. Тора о нем говорит следущее: «...преклонился, лег он, как лев и как леопард, кто посмеет потревожить его?» (Брейшит 49 : 9). Согласно тому, что сына Иссахара Яаков в своем предсмертном благословении уподобляет «костистому ослу», мастер изображает навьюченного осла, подразумевая под этим терпеливого и выносливого человека, любящего свою землю и для спокойной ее обработки охотно подчиняющегося чужой власти. В Священном писании дословно

это звучит так: «Увидев, что покой хорош и что страна приятна, он преклонил спину свою для ноши и стал преданнейшим тружеником» (Брейшит 49 : 15). Корабль на морской глади послужил символом для шестого сына — Зевулона. Талмуд сообщает, что первоначально Зевулоново колено было недовольно своим земельным наделом и жаловалось Богу, что другим достались равнины, поля, виноградники, а ему — горы, долины и реки, но позже зевулоняне полюбили море и стали заниматься мореходством и морской торговлей: «Звулун у берега морей водворится, он и у корабельной пристани, предел его — до Цидона» (Брейшит 49 : 3). Змея является символом пятого сына — Дана. В благословении Яакова Даново колено предназначается быть судьей Израиля и наделяется мудростью (коварством) змеи: «Дан будет судить народ свой, подобно каждому колену Израиля. Будет Дан змеем на дороге… (Брейшит 49 : 16–17). Символом шестого сыны Яакова — Нафтали мастер выбрал лань, опираясь, очевидно, на слова Торы: «Нафтали — прыткая лань, произносит он речи изящные» (Брейшит 49: 21). Колено Гада имело много скота, для которого так необходимы хорошие пастбища. Кроме того, их территория подвергалась частым нападениям. И первое, и второе вынуждало к военным действиям, колено принимало активное участие в завоевании Ханаана. Все это объясняет выбор символа для этого колена — войскового знамени. Яаков в своей прощальной речи говорит: «Гад — рать будет ратовать на него…» (Брейшит 49 : 19). Библейские источники упоминая об Ашере — втором сыне, описывают плодородие страны и ее экономические возможности. Именно по этой причине мастер в качестве условного изображения выбирает оливковое дерево, обильное плодоношение которого которого сделало его символом плодородия и достатка. «От Ашера — тучен хлеб его, и он доставлять будет явства царские» (Брейшит 49 : 20); «Благословен среди сынов Ашер; да будет он любим братьями своими и омывает в масле ногу свою» (Дварим 33 : 24). Биньямин, самый младший сын Яакова, символически изображается волком. В своем благословении он описывает его колено как самое воинственное: «Биньямин — волк хищный: утром будет есть добычу, а вечером делить добычу» (Брейшит 49 : 27) [4]. Символом Менаше выбрана пальма; к сожалению, мотивы ее выбора остались невыясненными. И последний, Эфраим, представлен виноградной лозой, которая довольно часто использовалась мастерами декоративно-прикладного искусства. В ветхозаветной традиции виноградная лоза представляла евреев в качестве богоизбранного народа. В мировой традиции виноград — символ жизни. Возможно, в данном случае более удачной является параллель между побегами виноградной лозы и плодовитостью Иосифа.

Таким образом, оклад описываемого сидура можно назвать своеобразным учебником по еврейской символике. И мы уверены, что он, как, собственно, и прочие предметы иудаики, собираемые сотрудниками отдела малочисленных этнических групп, действующего в музее с 1989 г., станет «изюминкой» будущей экспозиции «Мы — народ Казахстана», где жители города смогут познакомиться с великолепным образцом иудейской культуры.

Источники и литература

1. Крутова Н. В. Евреи на земле Восточного Казахстана — Усть-Каменогорск: Изд. ВК областной Дом дружбы Малой ассамблеи народов Восточного Казахстана, 2006. 235 с.
2. Карманная еврейская энциклопедия. Ростов-на-Дону : Феникс, 2001. 288 с.
3. Текущий архив Восточно-Казахстанского музея-заповедника.
4. КП 34-25437 Тора / Под общ. ред. проф. Г. Брановера, с рус. пер. П. Гиля. М.; Иерусалим : Арт-Бизнес-Центр; Шамир, 1993. 1135 с.

Зайсанская татарская мечеть (о меценатах татарской мечети начала XX в.)

Б. М. Кумарова

Согласно данным переписи населения 1926 г., жителями Казахстана были 79 758 татар, расселенных с небольшим преимуществом к северо-востоку республики. Абсолютное большинство татар проживало в Семипалатинском уезде (59,6%), следом расположились Павлодарский (111,55%), Усть-Каменогорский (11,4%) и Зайсанский (10,5%) уезды [1].

Первые казачьи отряды на территории левобережной речки Джеминей появились в 1840–1850-е гг. Рядом с заставой постепенно возникали первые саманные дома. Уже с 1864 г. она стала называться станицей Зайсанской. Здесь проживали 4 143 человек (из них только 994 женщин), в том числе нижних воинских чинов (с семействами) — 2 424, казаков — 772, киргизов — 213; 398 магометан, 30 язычников [2]. Национальный состав зайсанцев включал казахов, русских, казаков и татар. По вероисповеданию, согласно официальным данным, в 1887 г. население Зайсана включало 2 017 православных, 6 католиков, 1 протестанта, 10 иудеев, 470 мусульман [3].

К концу XIX в. в городе начинают развиваться промысловые предприятия: мыловаренные, кожевенные, пивоваренные заводы. Было создано «Саурское горное общество» по разработке местных каменноугольных копей. С открытием таможенного поста на границе с Китаем зайсанские купцы смогли вести торговлю с Западным Китаем, Монголией. Они прогоняли огромные гурты скота, привозили большое количество кожи, шерсти, вывозили жженые кирпичи, мануфактуру, посуду, чай. Особенно шумно было во время Никольской ярмарки в мае [4].

В благоустроенном парке г. Зайсана по воскресеньям и праздникам играл духовой оркестр. По аллеям, усыпанным желтым речным песком, чинно

прогуливались мирные граждане, военные с дамами, кавалеры с барышнями. В 1990-е гг. в городе работали церковно-приходское и городское училища, сельскохозяйственная школа и библиотека. В начале XX в. стали открываться школы для детей казахов. Были здесь церкви и мечети, медресе для татарских девушек [5].

Местные купцы строят кирпичные дома и магазины с типичной для того времени архитектурой. Принадлежали они татарским купцам: Юнусу Татанову, Садолла кажы Бекшентаеву, Ибраю Манапову, Сулейману Мергенбаеву, Халелу Ерзину, Юсупу Абилханову и др. По уточненным данным, более 30 старинных построек Зайсана были возведены под руководством народного архитектора-самоучки Баязита Сатпаева (1860–1954 гг.). Уроженец с. Аягуз Семипалатинской области, из семьи мастера-резчика по дереву, Баязит уже в возрасте 15–16 лет принимал участие в строительных работах г. Семипалатинска. Азы архитектурного искусства, проектирования и черчения узнал от турецкого архитектора Абдуллы Эфенди, под руководством которого, принимал участие в строительстве одно- и двухминаретных мечетей Семипалатинска. Самым крупным архитектурным сооружением Баязита Сатпаева в городе Зайсане является мечеть [6].

В Зайсане действовали две мечети: казахская и татарская. Здание казахской мечети не сохранилось. Первым имамом казахской мечети был Абдирахман (настоящее имя Габдирахман) кажы Сыпырындыулы (1848–1948 гг.). Выходец из рода Андабарак, подрод Байтобет, родился в Уранхаике Алтайского аймака. Получив духовное образование в Мекке и Медине, он остался там работать в медресе. Всего в этих городах он прожил 13 лет, затем встретил там своих земляков и вместе с ними возвратился на родину. Здесь по решению верховного муфтията Абдирахман кажы был направлен в город Зайсан [7].

Здание татарской мечети построено в 1909 г.. Это одноэтажное кирпичное сооружение, фундамент ленточный. Высокий цоколь выделен выступом, оштукатурен цементным раствором. Крыша вальмовая, покрыта шифером. Весь объем мечети состоит из трех основных частей: молельного зала, средней части и административного помещения. Помимо крупного, многопланового членения пластику фасадам придает ритмичное членение на мелкие ниши, пилястры и выступы, выполненные выпуском кирпича. Оконные проемы прямоугольной формы оформлены в верхней части солярными элементами, имеющими декоративное значение. Фриз выполнен в виде полуцилиндрических разной толщины фигур, чередующихся с углубленными в стену прямоугольниками. В плане здание представляет собой вытянутый прямоугольник с выступающей пятигранной нишей (михраба), ориентированный на юго-запад, в сторону священного для мусульман города Мекки.

В исторических сведениях о строительстве мечети записано, что она построена по заказу местного купца-скотопромышленника Улкен кажы Бекшентаева. Кирпичи для строительства мечети изготавливали на кирпичном заводе Ахметзакия Ахтямова [8]. Но в своей книге воспоминаний «Наперекор ударам судьбы» Якуб Ахтямов пишет о том, что его отец, Ахмедзаки Ахтямов, был муллой. «Он построил в Зайсане величественную мечеть, женскую и мужскую школы» [9]. Следовательно, «величественная мечеть» была построена и на средства татарского купца Ахмедзаки Ахтямова (1851–1921 гг.). Предки муллы Ахмедзаки – из казанских булгар. Семья у Ахтямовых в Зайсане была самая большая. У них родились 23 ребенка, из них в живых остались 9, Якуб был 22-м. Их двор занимал полквартала. В нем было два кирпичных дома, флигель, баня, амбары, большой фруктовый сад с беседкой на два десятка детей, просторный скотный двор на двух коров и шесть выездных лошадей, большой птичник. В Зайсане его кирпичный завод находился в 30 км от города, у небольшого озера, там у него была заимка. Хозяйство, включавшее десятка два лошадей, десяток коров, полсотни баранов, десятка три гусей, обслуживал наемный работник.

В школах он преподавал основы мусульманской религии и татарский язык. В совершенстве владел арабским, татарским, неплохо говорил на русском, казахском языках. Дважды совершил паломничество к святым местам мусульман в Мекку. Обслуживал в г. Зайсане праздники, свадьбы и похороны [9].

В феврале 1918 г. в Зайсане была провозглашена советская власть. В бывшем доме татарского купца Бекшентаева Тухфатулла (в 1983 г., ул. Садовая, 16) состоялся митинг местного гарнизона, где было объявлено о переходе власти в руки совета депутатов трудящихся [10]. Вскоре начались аресты и конфискация имущества зайсанских купцов. Этого не избежала и семья Ахтямовых. «В скором времени мы оказались в одном маленьком домике, весь наш скот и живность „реквизировали“, амбары разграбили…» [9].

Вначале Ахмедзаки Ахтямов принял решение всей семьей бежать в Китай, но потом решил, что жена с детьми поедет в Ташкент к старшей дочери, а он сам пока останется в Зайсане. Но вскоре, в 1921 г., А. Ахтямов был арестован. По дороге в тюрьму Воркуты Ахмедзаки Ахтямов умер, незахороненное тело осталось под снегом [7].

Жена Магсума (1864–1946 гг.) вышла из богатой татарской семьи Габдулжаббаровых из Зайсана. Она, тоже довольно набожная, хорошо владела арабским языком, читала Коран и выполняла пятикратное чтение молитвы. Семья Ахтямовых была очень образованной. Дома они имели довольно большую библиотеку. Они выписывали религиозную и художественную литературу на татарском, арабском, русском языках. Постоянно следил Ахмедзаки и за поступлениями в татарскую библиотеку современной литературы и учебников [9].

Шестеро детей А. Ахтямова после получения высшего образования по стопам отца пошли в школы и преподают литературу, татарский язык, математику и русский язык.

В годы гонений на религию со стороны советской власти татарскую мечеть закрыли, в 1920 г. снесли минарет и угловые башенки. В 1950-е гг. в здании размещался казахский театр. В 1959 г. произошел пожар, который еще более ухудшил состояние памятника. Сейчас мечеть имеет не свойственную мусульманской архитектуре четырехскатную крышу. Но, несмотря на утраты, здание сохранило выразительность и архитектурный облик прошлого столетия. До 1976 г. бывшая мечеть находилась в ведении районного отдела культуры, затем перешла на баланс районного отдела внутренних дел.

В здании медресе для татарских девушек в советское время размещалась начальная школа, затем с 1950-х гг. находился районный отдел военного комиссариата. В советское время все вышеперечисленные дома купцов, а также мечеть и медресе считались памятниками истории и культуры.

С 1981 по 1986 гг. автор статьи работала в отделе охраны памятников истории и культуры областного историко-краеведческого музея города Усть-Каменогорска. В те годы этот отдел совместно с районными архитекторами занимался выявлением, взятием на учет и паспортизацией памятников истории и культуры на местах. Такая работа в городе Зайсане была проведена совместно с районным архитектором Салаватом Алпыспаевым в 1982–1983 гг. Тогда тоже были получены сведения о том, что заказчиком татарской мечети является купец Бекшентаев [10].

Существовала в области в то время и общественная организация по охране памятников, которая занималась сбором денег с организаций и учреждений на ремонт и реставрацию памятников истории и культуры. Но к началу 1990-х гг. в связи с расформированием отдела в краеведческом музее и в ликвидацией областного общества охраны памятников истории и культуры все дела по охране и учету памятников были запущены. В настоящее время памятниками всей области занимается только один инспектор в областном управлении культуры и районные инспектора, работающие на общественных началах.

Без истории прошлого нет и будущего. Хочется, чтобы работа по охране памятников истории и культуры возобновилась и сведения об их истории были только достоверными.

Таким образом, Зайсанская татарская мечеть является одним из лучших образцов исламского культового зодчества начала XX в., в строительстве которой участвовал не только татарский купец Улкен кажы Бекшентаев, но и еще один яркий представитель татарской интелгенции начала XX в. Ахмедзаки Ахтямов, который не только изготовил кирпичи для строительства мечети, но и служил там имамом.

Источники и литература

1. Алексеенко Н. Динамика численности татарского населения на востоке Казахстана в XX в. // Сб. международ. науч.-практ. конф. «История формирования материальной и духовной культуры татар Казахстана и Сибири». Усть-Каменогорск, 2006. С. 161.
2. Энциклопедическая словарь. Ф. А. Брокгауз и И. А. Ефрон Т. 12. СПб., 1894. С. 145.
3. Б. Жапаров, Б. Құдабаев, Р. Тұлкин, М. Байкөбекова. Зайсан асулары. Зайсан ауданының құрылуына 70 жыл толуына арналған тарихи публицистикалық очеректер. Алматы, 1998. С. 51.
4. А. Кратенко. Беловодье… потерянный рай. Усть-Каменогорск, 1991. С. 56.
5. К. Жаксылыкова. Купеческий город Зайсан. Рудный Алтай. 1мая. 1992 г.
6. Сушко П. Наследие Баязита Сатпаева. Рудный Алтай. 1996. № 125–126, 5 окт.
7. Дәріқұлов Нұржан таласұлы, Алтыбаев Қалибек Қизатұлы. Шырағың мәңгі сөнбейді. Зайсан ауданының құрылғанына 75 жыл толу құрметіне арналады. Өскемен. 2003 жыл. С. 115–120.
8. Свод архитектурных и монументальных памятников ВКО. Усть-Каменогорск, 2005. С. 164.
9. Якуб Ахтямов. Наперекор ударам судьбы. Челябинск, 1997. С. 6–20.
10. Авторские записи в тетради по городу Зайсану в 1982 и 1983 гг. № 1, 2.

Музеи под открытым небом и историко-архитектурные музеи-заповедники как современные формы сохранения историко-культурного наследия Сибири (на примере ИАМ ИАЭТ СО РАН)[1]

А. Ю. Майничева

Музеи под открытым небом – одна из форм сохранения и использования культурного наследия, это территория с сохранившейся, восстановленной или привезенной из других мест застройкой, с предметами быта и культуры народа. Музей-заповедник – музей, в состав которого, помимо экспозиций, входят расположенные на его территории архитектурные или исторические памятники. Музеи такого типа представляют собой объекты туризма, имеющие культурно-познавательную ценность. С выходом федерального закона «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ» и «Государственной стратегии формирования системы достопримечательных мест, историко-культурных заповедников и музеев-заповедников в Российской Федерации» вопрос о путях сохранения историко-культурного наследия приобрел особую актуальность и

[1] Исследование поддержано грантом РГНФ 08-01-18094е «Строительная история памятников деревянного зодчества XVII–XIX вв. на территории Сибири».

современное звучание. В настоящей статье рассматривается проблема сохранения историко-культурного наследия Сибири на примере историко-архитектурного музея под открытым небом.

Идея сохранения памятников путем создания музеев под открытым небом не нова, она имеет давнюю историю. Впервые она была высказана в 1790 г. швейцарским ученым Ч. Бонстеттеном, который предложил поставить в Королевском парке Северной Зеландии жилые дома для характеристики жизни, быта и народного искусства датских крестьян [6, с. 8]. В дальнейшем идея получила развитие, показала свою жизнеспособность, и во многих странах Европы стали появляться и успешно функционировать подобные музеи. На территории Российского государства первая попытка размещения этнографической экспозиции вне закрытого музейного помещения была сделана в Риге в 1896 г. [3, с. 8].

В 1990-е гг. в России отмечался всплеск интереса к музеям под открытым небом и историко-архитектурным музеям-заповедникам, инициированный ростом национального самосознания, поисками «своих корней» и «национального пути развития». В настоящее время в Сибири действуют музеи деревянного и каменного зодчества различного профиля: мемориальные, сельскохозяйственные, промышленные, комплексные и пр. Современной тенденцией в подходе к формированию экспозиции музеев является переход от показа отдельных уникальных построек к воссозданию целостных архитектурно-этнографических комплексов в форме экомузеев. Авторами концепций таких музеев являются деятели культуры, профессиональные этнографы, археологи, архитекторы [2, с. 7–13; 4, с. 8–19; 5, с. 24–148; 10, с. 139–143; 9, с. 36].

Как правило, экспонатами сибирских музеев под открытым небом являются памятники истории, архитектуры и этнографии XVII–XIX вв., а также памятники древнейшего прошлого и природные объекты. Таковы экспозиции в Музее-заповеднике в с. Шушенское, Этнографическом музее народов Забайкалья (г. Улан-Удэ), Музее под открытым небом «Ангарская деревня» (г. Братск), Этнографическом музее-заповеднике «Торум Маа» (г. Ханты-Мансийск), историко-культурном и природном Музее-заповеднике «Томская писаница», Экомузее «Чолкой», «Калмаки», «Тазгол», «Село Ишим», «Тюльберский городок», историко-архитектурном Музее-заповеднике «Красная горка» (г. Кемерово), архитектурно-этнографическом Музее под открытым небом «Тальцы» (Иркутская область). Развитие музеев под открытым небом в форме «скансенов» в настоящее время затруднено в связи с неразработанностью закона о перемещении объектов культурного наследия. Вывоз построек — памятников архитектуры является основой развития музеев такого типа, механизм и легитимность этих действий в законе не прописаны. Вместе с тем даже сохранение уже имеющихся на территории музея построек является важной и непростой задачей.

В регионах разрабатываются программы создания системы музеев-заповедников. Например, от Иркутского региона были предложены археологические заповедники «Глазковский некрополь» в Иркутске и «Шишкинские писаницы» на Верхней Лене, историко-архитектурные комплексы — историко-мемориальная зона «Декабристы в Иркутске» и Музей-усадьба В. П. Сукачева, Кругобайкальская железная дорога как уникальный архитектурно-природный и инженерный комплекс [8, с. 229].

В Новосибирской области также была предложена концепция музея-заповедника, который должен был войти во всероссийскую систему достопримечательных мест, базой для него должен был стать Историко-архитектурный музей под открытым небом Института археологии и этнографии СО РАН. С 1970 г. по предложению академика А. П. Окладникова в новосибирском Академгородке начал создаваться комплексный историко-архитектурный музей под открытым небом для размещения подлинных предметов и построек со времени появления первого человека на территории Сибири до начала XX в. В настоящее время на территории музея в 46,5 га расположено более 30 археологических памятников, шатровая Спасская церковь из покинутого якутского города Зашиверска (XVII в.), Казымский (Юильский) острог (XVIII в.), привезенный с берегов р. Казым, реконструируется типичная русская крестьянская усадьба Восточной Сибири (XIX в.). Собрана значительная коллекция утвари и предметов хозяйства и быта XVIII–XX вв.: посуда, мебель, сани, повозки, плуги, бороны и др.

В настоящее время на территории ИАМ сосредоточено несколько десятков каменных изваяний и артефактов различных исторических эпох: от древнекаменного века до позднего средневековья. Это — гигантский нуклеус (ядрище) из палеолитической стоянки Улалинка вблизи г. Горно-Алтайска Республики Алтай; каменные глыбы с рисунками эпохи неолита из пос. Сикачи-Алян на Нижнем Амуре; изваяния и плиты с рисунками эпохи бронзы из Южной Сибири; оленные камни — плиты с рисунками людей и животных раннего железного века; комплекс стел (вертикально стоящих каменных плит) погребения эпохи бронзы из памятника Семисард на Алтае; скульптурные изображения древнетюркских воинов; база каменной колонны X–XII вв. н. э. из долины р. Тунгуски (приток Амура) около г. Хабаровска; базальтовая ступа для обработки зерна того же времени; камень с буддийской надписью на тибетском и старомонгольском языках XVI–XVII вв.; изваяние буддийского божества воды Лубан Жалбо Бурхан XVIII–XIX вв. из Забайкалья.

Спасская церковь — уникальный памятник русской деревянной архитектуры — была построена на рубеже XVII–XVIII вв. в заполярном городе Зашиверске, располагавшемся на р. Индигирке. В 1639 г. отряд служилых людей под руководством Постника Иванова за порогами-«шиверами» поставили зимовье, которое дало начало будущему городу. Около 1700 г. бригадой местных плотников во главе с Андреем Ховаровым (Хабаровым) внутри острога была поставлена деревянная шатровая церковь. За почти

три столетия своего существования церковь неоднократно перестраивалась, но сохранила свой замечательный по красоте художественный образ. Экспедиции 1970-х гг. под руководством академиков А. П. Окладникова и А. П. Деревянко вывезли из опустевшей местности церковь. В 1987–1990 г. церковь и колокольня были восстановлены на территории историко-архитектурного музея.

Казымский (Юильский) острог — редкий образец крепостного деревянного зодчества Сибири. Построен русскими в XVIII в. на берегах р. Казым, притока Оби. В архитектуре острога прослеживаются приемы, характерные для русского оборонного зодчества XVI–XVIII вв.: двухэтажные башни с четырехскатными кровлями, обламом, бойницами, тыновое ограждение. Экспедиции 1972–1973 гг. обследовали и перевезли башни в Новосибирск. Археологическое исследование территории острога было проведено академиком В. И. Молодиным.

Церковь, колокольня и две башни острога и часть тына были реконструированы по проектам института «Спецпроектреставрация» (Москва). Первоначально музей был задуман как общесибирский, где кроме уникальных археологических находок, культовых и оборонных построек должны были быть собраны подлинные постройки, представляющие типичные для территориальных зон Сибири жилые и хозяйственные постройки. Всего предполагалось формирование трех зон: археологических памятников, жилищ аборигенов Сибири и деревянного зодчества русских крестьян с двумя секторами: Восточной и Западной Сибири. В основу формирования секторов музея должны были быть положены тип и форма поселений с характерными для них крестьянскими дворами, включая бани, амбары, овины, колодцы, а также ветряные и водяные мельницы. Экспонаты предполагалось показывать в органической взаимосвязи с орудиями производства и предметами хозяйства. Для формирования экспозиции были проведены широкие полевые и архивные изыскания по обследованию регионов Сибири для выявления типичных построек и памятников деревянного зодчества. В конце 1980 — начале 1990-х гг., когда были восстановлены Спасская церковь и башни Казымского острога, стало ясно, что весь план по вывозу и реконструкции огромного числа построек выполнить невозможно. Однако уже вывезенные крестьянские постройки вполне можно было использовать для восстановления типичной усадьбы русского крестьянина XIX в. из Восточной Сибири. Так было положено начало формированию экспозиции, имеющей в своем составе избу, двухэтажный амбар, навесы, баню, погреб. Усадьба старожилов является примером хозяйственно-экономического комплекса периода аграрного освоения просторов Сибири. Дальнейшее развитие социально-экономической ситуации привело к тому, что работа по формированию музея была свернута, часть построек, хранящихся в разобранном виде, в том числе буддийский дуган из Гусиноозерского дацана Бурятии, были переданы по месту их первоначального месторасположения.

В настоящее время первоочередной задачей историко-архитектурного музея под открытым небом является сохранение уже имеющихся экспонатов. Так, научно-реставрационные работы 2005–2008 гг. включали в себя мероприятия по биозащите археологических экспонатов и огнебиозащите Спасской церкви из Зашиверска и объектов Казымского острога.

Биозащита археологических экспонатов. Каменные артефакты были установлены в 1989–1990 гг. на обширной территории от въездных ворот до обрыва к р. Зырянка. За прошедшие годы многие археологические памятники погрузились в землю, заросли травой и покрылись плотными разноцветными корками грибковых и лишайниковых образований. Многие изображения на изваяниях и плитах и их отдельные детали скрылись под слоями органических наростов. Микроорганизмы и грибки не только портят поверхность камня, но и нарушают его структуру, заполняя трещины и щели и размножаясь в них. Для спасения уникальных археологических памятников сотрудниками сектора музейных технологий и реставрации ИАЭТ СО РАН были предприняты неотложные меры по восстановлению первоначального облика экспонатов каменной галереи по усовершенствованной методике, основанной на апробированной реставрационной практике [1, 203 с.; 7, 304 с.]. Были проведены охранно-реставрационные мероприятия: оценка состояния каждого экспоната; определение видов грибков и отбор проб для лабораторных анализов; заказ и изготовление специальных растворов для уничтожения грибков и лишайников; составление растворов для консервирующей пропитки поверхностей каменных изваяний, препятствующих образованию грибковых наростов и предохранения от действия влаги. Важным мероприятием в этом направлении было изготовление бетонных постаментов, изолирующих каждое изваяние от воздействия травяного покрова и тем самым значительно уменьшающих риск повторного заражения каменных поверхностей грибками. Были проведены технологические операции по сухой обработке поверхностей каменных артефактов и изваяний, наложение водяных компрессов и последующая очистка каменных поверхностей щетками с естественной щетиной и деревянными лопатками от разбухших и отмякших мхов и лишайников, смывание их водой, естественная сушка поверхностей каменных изваяний, пропитка высушенных изваяний биозащитными и гидрофобными растворами серии «Оберег» для защиты от нежелательного действия органики и влаги, обеспечивающими сохранность поверхностей каменных артефактов в течение 10–15 лет. Обработано 22 каменных изваяния.

Огнебиозащита и дендрохронология Спасской церкви из Зашиверска и башен Казымского острога. Наряду с оригинальными бревнами Спасской церкви из Зашиверска и Казымского острога, сохранившимися со времени их первоначальной постройки, в целях реконструкции в срубы были введены части новых бревен — «протезы». Для галереи также была использована новая древесина. За прошедшие

со времени их сооружения 20 лет они подверглись поражению биоразрушителями — жуками-точильщиками и плесневыми грибами, а также представляют определенную пожарную угрозу. Кроме того, вставки в сруб церкви и галерея нарушают цветовое единство здания, резко контрастируя с основным срубом.

Поскольку оригинальные бревна были полностью обработаны после разборки зданий фенолфенолятами по рекомендованной в тот период методике, их сохранность и устойчивость к огнебиоугрозе выше, чем у новых конструкций. После необходимых согласований с учреждениями по охране историко-культурного наследия для обеспечения сохранности новых конструкций церкви был выработан комплекс мероприятий, включающий механическую очистку, обработку составами по огнебиозащите древесины серии «Оберег», которые гарантируют сохранность деревянных конструкций в течение 10–15 лет. В настоящее время все новые конструктивные детали церкви и острога обработаны без нарушения их цветовых характеристик.

В 2007–2008 гг. сотрудниками ИАЭТ СО РАН и Института леса (г. Красноярск) были проведены работы по уточнению времени возведения Спасской церкви из Зашиверска и Казымского острога методом дендрохронологического анализа, что позволит дополнить строительную историю объектов деревянного зодчества Сибири.

Итогом работы 2006–2008 гг. в историко-архитектурном музее под открытым небом ИАЭТ СО РАН стали выполнение комплекса неотложных работ по огнебиозащите памятников археологии и архитектуры Сибири, что позволяет говорить об обеспечении их сохранности на следующее десятилетие, а также дендрохронологические исследования, которые создадут информативную базу для историко-этнографических исследований. В настоящее время проблема сохранения историко-культурного наследия Сибири решается в форме создания и функционирования музеев под открытым небом и музеев-заповедников, разнообразных как по концепциям, тематике коллекций, по количеству экспонатов, так и по ведомственной принадлежности. Перспективы их развития связаны с созданием всероссийской программой создания системы музеев-заповедников.

Источники и литература

1. Актуальные проблемы фондовой работы музеев. М.: М-во культуры РСФСР, 1978. Вып. II. 203 с.
2. Афанасьев А. Г., Бедин В. И., Кимеев В. М. Экомузей «Чолкой» // Проблемы этнической истории и культуры тюрко-монгольских народов Южной Сибири и сопредельных территорий. М. : ИЭА РАН, 1994. С. 7–13.
3. Вилков О. Н. К истории организации музеев под открытым небом // Историко-архитектурный музей под открытым небом. Новосибирск: Наука, 1980. С. 6–14.
4. Гнедовский М. Б. Тайны под открытым небом (Музей в Варьегане) // Мир музея. 1994. № 3. С. 8–19.
5. Кимеев В. М., Шатилов Н. И. Экомузей «Тазгол в Горной Шории // Шорский сборник: Этноэкология и туризм в Горной Шории. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1998. С. 24–148.
6. Маковецкий И. В. Принципы организации музеев под открытым небом и их задачи // Советская этнография. 1963. № 2. С. 8–10.
7. Никитин М. К., Мельникова Е. Н. Химия в реставрации. Справ. изд. СПб. : Центр ТЕХИНФОРМ, 2002. 304 с.
8. Шахеров В. П. Проблемы сохранения историко-культурного наследия Иркутского региона на современном этапе // Проблемы сохранения, использования и охраны культурного наследия при реализации проектов и программ развития Сибири и Дальнего Востока: Сб. материалов всерос. конф. Томск : Том. гос. ун-т, 2007. С. 229.
9. Экологические проблемы развития музеев-заповедников. М., 2006. 148 с.
10. Шагжина З. А. Концепция экомузея «Тункинская долина» // Историческое, культурное и природное наследие: состояние, проблемы, трансляция. Вост.-Сиб. гос. акад. культуры и искусств. Улан-Удэ, 1996. Вып. 1. С. 139–143.

О перемещении памятников деревянного зодчества (на примере башен Казымского острога)[1]

А. Ю. Майничева, В. С. Мыглан, В. Н. Курилов, Ю. А. Абдулина

Вопрос об условиях и возможности перемещения объектов культурного наследия, включая памятники деревянного зодчества, остается одним из насущных в отечественной музеологии, поскольку ставит вопрос о правах на тот или иной объект и возможности его сохранения и использования как культурной ценности. Идея вывоза сооружения с целью его сохранения находит как сторонников, так и противников. Федеральный закон «Об объектах культурного наследия (памятниках истории и культуры) народов Российской Федерации» от 25 июня 2002 г. № 73-ФЗ не решил проблему, так как в нем не разработаны механизмы и условия перемещения объектов культурного наследия. В настоящей статье рассматриваются последствия и результаты перемещения башен Казымского острога в историко-архитектурный музей под открытым небом ИАЭТ СО РАН (г. Новосибирск).

Казымский острог, одно из значительных оборонительных сооружений севера Сибири, располагался на р. Казым, на территории, ныне относящейся к Березовскому району Тюменской области. В 1969 г. он был детально обследован в ходе археологической разведки отрядом под руководством В. И. Молодина. На месте острога сохранились срубы двух крепостных башен и сооружения, названного изба-казармой, несколько амбаров и следы более ста других построек [2, с. 100–121]. В 1973 г. наиболее со-

[1] Работа выполнена в рамках проектов, поддержанных грантами РГНФ № 08-01-18094е и РФФИ № 08-06-00429.

хранившиеся части острога (Северная и Южная башни) были перевезены в Новосибирск, обработаны огнебиозащитными составами, восстановлены по проекту специалистов института «Спецпроектреставрация» (Москва) и после реставрации составили основу экспозиции историко-архитектурного музея под открытым небом Института истории филологии и философии СО АН СССР (ныне находится в ведении Института археологии и этнографии СО РАН). Башни и тын проходят ежегодный профилактический осмотр, выработана и реализуется система мероприятий по защите конструкций от разрушений.

Изучение конструктивных особенностей башен имеет большое значение для познания закономерностей строительной истории периода раннего освоения сибирских территорий. Благодаря археологическим и дендрохронологическим исследованиям, а также изучению письменных источников удалось установить приблизительную дату возведения проездных башен острога и представить состав сооружений и форму острога. Согласно имеющимся данным, около 1745 г. Казымский острог представлял собой огражденную почти четырехметровым стоячим тыном территорию в виде неправильного четырехугольника, приближающегося по форме к трапеции с одним прямым углом, его две проездные башни стояли в продольных стенах, причем одна была обращена к реке, а другая к дороге и к существовавшему здесь в это время хантыйскому селению (более подробно см. [4]). Вместе с тем строительная история Казымского острога оставалась во многом гипотетичной: не были точно известны дата возведения башен, время существования острога, причины практически полного отсутствия вещественных остатков на территории крепости и др. Для уточнения, подтверждения или опровержения принятых исследовательских гипотез уже на территории музея был проведен дендрохронологический анализ конструкций башен. Летом 2008 г. В. С. Мыглан (Сибирский федеральный университет) и И. Ю. Слюсаренко (ИАЭТ СО РАН) взяли необходимое количество образцов и установили наиболее вероятную дату сооружения проездных башен Казымского острога: осень 1744 г. — зима 1745 г.

Для деревянных сооружений большую угрозу представляют пожары. В условиях музея под открытым небом эта опасность значительно снижена благодаря применению специальной системы огнезащиты и пожаротушения. Заметим, что в прошлом все поселения России, включая и сибирские, были подвержены частым пожарам. Историк и теоретик архитектуры М. А. Ильин писал, что об облике зданий Москвы середины XVIII в. мы имеем весьма общее представление, так как многочисленные переделки и перестройки второй половины XVIII в. и особенно пожар 1812 г., не говоря уже о безжалостном уничтожении многих ценных сооружений, значительно уменьшили количество зданий, относящихся к 1740–1760-м гг. Большой ущерб Москве нанес катастрофический пожар 1747 г. Пострадавшие от него общественные, дворцовые и церковные здания были восстановлены, многие построены заново [1, с. 26–30]. Такое положение было обычным даже для столицы государства, подобной была ситуация и в отдаленных от европейских центров поселениях Сибири и Севера. Так, за столетие с момента основания в 1594 г. Тара горела четырежды, Тобольск — более 8 раз [3, с. 4]. Лишь из дозорных книг XVII в. можно почерпнуть отдельные сведения о виде и количестве стоявших там сооружений. К моменту их написания знаменитая Троицкая церковь Тобольска уже сгорела, и ее размеры и конструктивные особенности остались неизвестными [6, с. 17–66].

Стихийные лесные пожары не менее опасны и разрушительны. Выполненное В. С. Мыглaном обследование территории, на которой первоначально располагался острог, позволило установить, что с XVII по XX в. этот район неоднократно подвергался пожарам, происходившим с интервалом 250–300 лет. Проведенный анализ образцов со следами пожарных «подсушин» показал, что на участке леса, прилегающем к Казымскому острогу, пожары отмечались в 1625, 1742 и 1989 гг. Последствия пожара 1989 г. наблюдались в 2006 г. (т. е. спустя 16 лет): в сосновом бору, прилегающем к территории острога, отмечались полностью сгоревшие участки леса (площадью до 1000 м^2), значительное количество погибших деревьев в виде сухостоя и валежа, выгоревшие муравейники. На территории самого Казымского острога с внешней стороны сильно обгорели бревна, оставшиеся после перевозки башен острога в Новосибирск.

Поскольку пожары 1742 и 1989 гг. вызвали повреждения клеток камбия и образование пожарных «подсушин» у растущих в настоящее время деревьев, можно предположить, что именно в пожаре 1742 г. могли пострадать постройки предшественника Казымского острога. Скорее всего, именно это обстоятельство заставило власти заново отстроить острог (который уже в 1751 г. был упразднен). Косвенно об этом свидетельствует факт почти полного отсутствия археологических находок на территории острога [5, с. 136–140]. Методами дендрохронологии установлено, что башня-зимовье построена из деревьев, срубленных в 1738 г., а башни острога появились на 7 лет позже — в 1745 г. Следовательно, в «ядре» Казымского острога жизнь началась в самом конце 1730-х гг. А уже в 1751 г. был издан указ, упразднявший все караулы в Березовском уезде, в том числе, очевидно, и в Казымском остроге. Таким образом, маленький гарнизон березовских служилых людей постоянно находился в остроге около 12–13 лет. Разумеется, за такой короткий срок попасть в землю могло лишь ничтожное количество предметов. В дальнейшем жилые постройки использовались всего несколько дней в год, при сборе ясака. С одной стороны, это способствовало их сохранению, а с другой — опять-таки сводило к минимуму возможность «оседания» в земле каких бы то ни было вещей. Последние же 150 лет башня-зимовье не использовалась, медленно истлевая и разрушаясь. От этого периода также никаких вещественных остатков деятельности человека образоваться не могло.

Таким образом, своевременное перемещение башен Казымского острога в историко-архитектурный музей под открытым небом создало условия для их сохранения, что позволяет вести изучение строительной истории Сибири XVIII в.

Источники и литература

1. Ильин М. А. Архитектура Москвы в XVIII веке. М., 1953. 180 с.
2. Крадин Н. Н. Об основании Казымского (Юильского) острога // Историко-архитектурный музей под открытым небом: Принципы и методика организации. Новосибирск: Наука, 1980, с. 100–121.
3. Колесников А. Д. Памятники военно-оборонительного искусства Сибири // Памятники истории и архитектуры Сибири. Новосибирск, 1986. С. 4–9.
4. Курилов В. Н., Майничева А. Ю. Крепость и храм: Тенденции движения русской культуры в архитектурном творчестве. Новосибирск : Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2003. 96 с.
5. Молодин В. И. Археологическая разведка на реке Казым // Историко-архитектурный музей под открытым небом: Принципы и методика организации. Новосибирск : Наука, 1980.
6. Тюмень в XVII столетии. М., 1903.

Опыт каталогизации этнографических фондов сибирских музеев (II половина XX — начало XXI вв.)

Г. М. Патрушева

Разработка единой концепции каталогизации музейных фондов остается важнейшей проблемой современного этнографического музееведения. Неправильные условия хранения, плохая охрана, отсутствие необходимой документации ведут к утрате экспонатов, делают возможным хищение ценнейших музейных предметов, которые являются частью мирового культурного наследия.

В 1956 г. были приняты приказ Министерства культуры СССР «О подготовке к изданию научных каталогов Музейного фонда СССР» и «Положение о Музейном фонде Союза ССР». Предписание по созданию каталогов музейных коллекций содержалось в письме Министерства культуры РСФСР от 15 января 1979 г. «О паспортизации музейных коллекций».

Разработку и публикацию этнографических каталогов активно предприняли во второй половине XX в. в крупнейших музеях России — Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера) Академии наук РАН и Российском этнографическом музее.

Новый комплексный подход к решению этих проблем был выработан в конце 1970-х гг. научным коллективом кафедры этнографии и музееведения Омского государственного университета и заключался в подготовке монографического описания предмета, состоящего из его технологического описания, данных о бытовании, способе изготовления и истории самого предмета, а также необходимого иллюстративного материала. Приоритет введения таких научных описаний принадлежит омским этнографам и музееведам, аналогов ни в России, ни в странах бывшего СССР не появилось. Из зарубежных проектов известен Corpus Antiguitatum Aegypticarum (CAA), имеющий определенные параллели с комплексным подходом омских ученых. Коллектив авторов отечественного проекта имеет 13 опубликованных монографий (каталогов), которые были выпущены в многотомной серии «Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев».

На основе опыта каталогизации, накопленного коллективом сотрудников Омского филиала ОИИФФ СО РАН и кафедры музеологии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (ОмГУ), было принято решение подготовить исследовательский проект для Российского фонда фундаментальных исследований на тему «Культура народов России и Казахстана в этнографических собраниях сибирских музеев». Подготовлено к печати и издано приложение к тому «Культура казахов в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея». Подготовлен к печати сборник научных статей «Музей в культуре, культура в музее» (2004 г.); «Культура народов и национальных групп Сибири и Казахстана в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета» (Новосибирск, 2006 г.). Эти тома-каталоги являются продолжением многотомной серии «Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев».

В основу описания этнографических предметов положен принцип разделения коллекций по их этнической принадлежности. Описаны предметы хозяйства, материальной и духовной культуры народов и национальных групп Сибири. Внутри каждого раздела описания предметов расположены по народам. Указания на групповую (этническую, этнографическую, племенную, родовую) или территориальную принадлежность содержатся после описания предметов при характеристике их использования. В каждом разделе, посвященном одному народу, описываемые предметы распределены по следующему примерному плану тем: 1) хозяйство — земледелие, скотоводство, собирательство, рыболовство, охота; 2) оружейное дело и оружие; 3) народная техника ремесел и домашнего хозяйства; 4) домашняя утварь и посуда; 5) пища; 6) средства передвижения; 7) жилище и мебель, хозяйственные постройки; 8) одежда, головные уборы, обувь; 9) украшения; 10) орнаментальное, изобразительное и скульптурное искусство; 11) музыкальное искусство; 12) народные знания; 13) спорт, игры, игрушки; 14) религиозный культ.

Книга «Культура татар Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета» открывается вводной статьей И. В. Захаровой, Г. М. Патрушевой «Культура татар Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета». Разделы книги «Утварь и посуда», «Обстановка и украшение жилых комнат» написаны Ш. К. Ахметовой, И. В. Захаровой, М. А. Коровушкиной, остальные разделы: «Предметы детского обихода», «Элементы наружного декора жилища», «Предметы религиозного культа», «Музыкальные инструменты», именной и предметный указатели — выполнены И. В. Захаровой. Иллюстрации сделаны фотографом Г. В. Поварницыным.

В 2002 г. коллектив авторов подготовил рукопись описаний предметов быта народов и национальных групп, проживающих в Сибири и Казахстане: казахов, манси, ненцев, селькупов, телеутов, хакасов, челканцев, чувашей, шорцев. Раздел книги «Казахи» написан И. В. Захаровой и Ш. К. Ахметовой, «Ненцы», «Телеуты», «Хакасы», «Челканцы», «Чуваши», «Шорцы» — И. В. Захаровой и Г. М. Патрушевой. Разделы «Манси», «Селькупы», «Предметный указатель», «Именной указатель собирателей и дарителей» подготовлены И. В. Захаровой. Иллюстрации выполнены художником С. В. Никулиным и фотографом Г. В. Поварницыным. Каждый раздел книги предваряет вводная статья, характеризующая состав коллекций того или иного этноса. Книга увидела свет в марте 2006 г.

Книга «Культура немцев, латышей и эстонцев Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета» разделена на две части: «Немцы» и «Латыши и эстонцы». Первая часть, «Немцы», состоит из разделов «Хозяйство», «Утварь и посуда», «Интерьер», «Убранство кровати», «Одежда и обувь», «Религия». Вторая часть представляет собой описание предметов культуры и быта латышей и эстонцев, которые в силу их малочисленности не разделены на части. Все разделы книги написаны А. Н. Блиновой и Т. Б. Смирновой. Вводная статья, характеризующая состав коллекций, подготовлена Т. Б. Смирновой, ею же выполнены и иллюстрации к тому. «Указатель дарителей» и «Предметный указатель» подготовлены А. Н. Блиновой.

Следующий том посвящен изучению культуры восточно-славянских народов, проживающих на территории Сибири и Казахстана. Здесь имеются небольшие вводные статьи, предворяющие каталожные описания по разделам: «Русские», «Украинцы» написаны И. В. Захаровой, «Белорусы» — М. А. Жигуновой, а раздел «Сибирские казаки» — И. В. Захаровой и М. А. Жигуновой совместно. «Именной указатель» и «Предметный указатель» составлены И. В. Захаровой. Иллюстрации к тому выполнены художницами А. А. Дайрабаевой и О. А. Серковой. Фотографии сделаны этнографом М. А. Жигуновой.

«Одежда татар Западной Сибири в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета» — каталог, являющийся авторской работой Е. Ю. Смирновой. Ею подготовлена вводная статья, характеризующая одежду татар Западной Сибири, хранящуюся в Музее археологии и этнографии ОмГУ. Книга имеет следующие разделы: «Мужская одежда и головные уборы», «Женская одежда и головные уборы», «Детская одежда и головные уборы», «Обувь и приспособления для ее изготовление», «Украшения». Рисунки были подготовлены художницей А. А. Дайрабаевой, фотографии выполнены фотографом А. И. Галюкшевым.

Авторский коллектив проделал колоссальную работу по раскладке, определению и монографическому описанию этнографических коллекций, хранящихся в фондах Музея археологии и этнографии ОмГУ. Впервые были описаны предметы культуры и быта народов Сибири и Казахстана из коллекций музея археологии и этнографии ОмГУ. Собирательская работа преподавателей, аспирантов и студентов ОмГУ проводилась на протяжении почти 30 лет с 1975 по 2004 гг.

Благодаря поддержке Российского фонда фундаментальных исследований авторском коллективом данного проекта были подготовлены рукописи 5 томов-каталогов, два из которых уже опубликованы, и сборника научных статей по музееведческой тематике.

Этническая культура в современном измерении

О. М. Рындина

Локальное разнообразие культуры человечества в XX в. было признано его неотъемлемым свойством и неисчерпаемым ресурсом. Чарующее многоцветие культурного спектра человечества слагается во многом из этнических культур. Отсутствие у человечества биологического видообразования сделало необходимым его социокультурное разнообразие, проявляющееся в выработке различных этнических культур [7, с. 48–49].

Предложенные в отечественной науке субстанциональная и структурная характеристики культуры [2, с. 53; 5, с. 84; 6, с. 75; 1, с. 8–10] срабатывают на уровне методологии при обращении к традиционным, доиндустриальным обществам. В механизм их функционирования заложен принцип прецедента, т. е. повторения последующими поколениями норм, регулирующих жизнь изначально, извечно. Указанный принцип активно действует на уровне семейного быта, задавая общий ритм культуре повседневности. Гарантией стабильности во многом выступает предметно-бытовая среда. Каждая культура вырабатывает присущую только ей «грамматику» предметного мира, в значительной мере определяющую поведение людей [3, с. 14–15]. Узловые блоки коллективной памяти, на которых покоится картина мира, кодируются в ритуале и передаются с его помощью [4, с. 11].

Адаптируясь к условиям индустриального общества, этническая культура вырабатывает иные способы функционирования и формы самовыражения. К. В. Чистов назвал их «вторичными» формами народной культуры и предложил их классификацию [8, с. 48–55]. Обильный материал для анализа современного состояния этнической культуры предоставили материалы, полученные в ходе работы над энциклопедией «Томская область: народы, культуры, конфессии». Попытка их осмысления и реализована в виде настоящей публикации.

Представляется, что одна из наиболее серьезных трансформаций этнической культуры связана с нивелированием этнической специфики на бытовом уровне. Стремительно исчезает вещный мир этнической культуры, а вместе с ним и вся система отношений, регулируемая в культуре с помощью предметов-символов. Традиционные нормы «предметного поведения» человека сказываются лишь в избирательном подходе к использованию изделий массового производства и в особенностях их использования [3, с. 14]. Редкие, буквально чудом уцелевшие предметы традиционно-бытовой сферы лежат невостребованными в кладовых, шкафах, сундуках либо переходят в разряд «фольклоризмов» — вторичных форм этнической культуры. В последнем случае они как и сувениры в стиле традиционного народного искусства включены в интерьер современного жилища и выполняют эстетическую функцию, наполняя обыденность быта элементом «экзотизма» [8, с. 52–53]. Следует добавить, что нередко фольклоризмы выполняют и символическую функцию, наглядно демонстрируя этническую идентичность владельца.

При исчезновении этнической специфики из предметной повседневности воссоздание смыслового поля культуры через вещи-символы происходит в музейных уголках. Показательно, что они создаются при школах, где ведется обучение на национальном языке, в центрах национальной культуры, домах культуры в поселках, где компактно расселены этнические сообщества. Держатся такие уголки на энтузиазме создателей, но примечательно то внимание, которое им уделяют представители этнических диаспор, пополняя музейные коллекции семейными реликвиями, хранящими память об ушедших поколениях. Соприкосновение с этнической культурой на предметном уровне значительно усиливает эффект от знакомства с ней, поскольку подключает к нему чувственное восприятие, оживляет, точнее, овеществляет фольклорные сюжеты и образы. Островки народного быта становятся центрами единения диаспоры, как правило, именно здесь собираются ее представители для проведения национальных и светских праздников. Важно и то, что в музейных уголках отражается локальный вариант этнической культуры, что превращает их в объект, особо притягательный для этнографического изучения.

Народное искусство всегда служило мерилом ценностных ориентаций, свойственных этнической культуре, и наиболее зрелищной формой их воплощения. Декоративно-прикладное искусство сегодня представлено прежде всего народными художественными промыслами. Они донесли до наших дней многовековые каноны эстетизации предметного мира и при этом обогатили их новыми стилевыми признаками и содержанием. В творчестве народного мастера причудливо сочетаются традиция и новация, и обе заслуживают самого пристального изучения.

Народная хореография, певческие и музыкальные традиции, фольклор объединены в творчестве самодеятельных и профессиональных художественных коллективов. Они презентуют и культуру жизнеобеспечения. Сценические варианты костюмов дают представление о традиционной национальной одежде. Воплощая в своем творчестве разные грани этнической культуры, фольклорные коллективы становятся ее визитной карточкой, образно воспринимаемой, эмоционально выраженной и надолго запоминающейся. Очевидно, в силу этого одним из первых начинаний возникающих национально-культурных объединений становится создание фольклорного коллектива. Правда, зачастую и репертуар, и его предметное сопровождение попадают под категорию обобщенных вторичных форм этнической культуры. Игнорируется локальная вариативность этнической культуры и вырабатывается унифицированный общенациональный образец, выдаваемый за эталон этнического своеобразия. Исключения из правила встречаются нечасто и являют собой бесценный кладезь для знакомства с этнической культурой и ее изучения.

Обрядовая сфера этнической культуры в наши дни все больше сращивается с праздничной, лишенной сакральности и ориентированной на массово-развлекательный характер. Фестивали, дни национальных культур, воссозданные традиционные народные праздники уже по самой своей сути предполагают обращение к этнической культуре. Сценарии подобных праздников, как правило, разрабатываются представителями учреждений культуры или национальной интеллигенции. В основу праздника обычно кладется важный ритуальный сюжет культуры, в который вводятся как присущие ему традиционные элементы, так и новационные формы их интерпретации. В зависимости от соотношения указанных компонентов и точности предлагаемых реконструкций праздник может быть отнесен к одной из следующих вторичных форм: квазиподобной, если его сюжетная канва наполнена действами и персонажами, слабо связанными или вовсе не связанными с традициями этнической культуры; регенерированной, если этнографически верно, с учетом локальной специфики, воссозданы ключевые моменты праздника; обобщенной, если праздник ориентирован на образцы, лишенные субэтнической окраски и универсальные для всего этноса или условно обобщенные замыслом режиссера. В любом случае, однако, праздник становится преемником ритуала. Подобно последнему, он выполняет когнитивную функцию, только речь в данном случае идет не о трансляции основополагающих блоков мироздания, а о

приобретении знаний о своем народе и его культуре. Нередко именно эта информация становится определяющей в формате этнической идентичности. Праздники, приобретающие статус этнического маркера, как и ритуал, выполняют функцию консолидации этнической общности.

Инкультурация в традиционном обществе охватывает бытовую и обрядовую сферы. В качестве воспитателей выступают семья и коллектив сородичей. Этническая культура постигается разумом и чувствами, закрепляется в навыках. Сегодня задействованными оказываются иные способы приобщения к ней. Кроме музеев, фольклорных коллективов, праздничных мероприятий, трансляторами этнической культуры стали национальные школы и классы, где ведется обучение родному языку, этнической истории и культуре. Хранилищем информации об этносе и особенно этнической диаспоре служат периодические издания, выпускаемые национально-культурными центрами. Деятельность последних вобрала в себя многие направления по сохранению этнической культуры и поэтому они требуют к себе самого пристального внимания со стороны этнографов.

Этническая культура, будучи сложно организованной системой, корректирует свои параметры в меняющихся условиях и сегодня предстает в ином свете. Ее современный вид во многом определяют так называемые вторичные формы культуры, а в механизмах трансляции задействованы государственные и общественные структуры.

Источники и литература

1. Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения инноваций в культуру этноса // Советская этнография. 1982. № 1. С. 8–21.
2. Арутюнов С. А., Мелконян Э. Л. Культура жизнеобеспечения в этнических системах // Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С. 53–60.
3. Байбурин А. К. Некоторые вопросы изучения объективированных форм культуры // Сб. Музея антропологии и этнографии. Вып. 38. Л., 1982. С. 5–15.
4. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.
5. Дмитриев В. А., Калашникова Н. М. О принципах комплектования фондов этнографических музеев на современном этапе // Советская этнография. 1989. № 2. С. 82–93.
6. Маркарян Э. С. Теория культуры и современная наука. М., 1983. 284 с.
7. Маркарян Э. С. К общей характеристике культуры и её жизнеобеспечивающей функции // Культура жизнеобеспечения в этнических системах // Культура жизнеобеспечения и этнос. Ереван, 1983. С. 17–40.
8. Чистов К. В. Народные традиции и фольклор. Очерки теории. Л., 1986. 304 с.

Казанский период деятельности профессора Н. Ф. Катанова и его коллекции в Этнографическом музее Казанского университета

Г. Р. Столярова

Имя Николая Федоровича Катанова (1862–1922), крупнейшего отечественного языковеда и этнографа, тюрколога, вписано золотыми буквами в историю российской науки. Почти половина жизни Н. Ф. Катанова была связана с Казанью, Казанским университетом, о чем благодарным потомкам напоминают не только мемориальная доска на доме, где он жил, и памятник на центральном городском кладбище, но и его труды, хранящиеся в отделе редких рукописей библиотеки и на кафедре этнографии и археологии Казанского университета, а также экспозиция этнографического музея КГУ.

В Этнографическом музее Казанского государственного университета имеется небольшая по числу экспонатов, но очень богатая по содержанию коллекция, которая принадлежит Н. В. Катанову, до сих пор практически никем не описанная и не изученная, в том числе и самим автором.

Музейному делу Н. Ф. Катанов, как известно, уделял очень большое внимание во все периоды своей жизни. Еще с 1888 г. (во время учебы в Петербурге) он начал собирать предметы, относящиеся к истории и этнографии тюркских и финно-угорских народов. В дальнейшем эти интересы Н. Ф. Катанова развивались в непосредственной связи с его работой на посту председателя Общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете (далее — ОАИЭ), а также в музеях (с 1905 г. он был членом совета Казанского городского музея, в 1906–1917 гг. — директором музея, с 1918 г. заведовал нумизматическим кабинетом историко-филологического факультета Казанского университета). Не забывал он о музейной работе и будучи преподавателем Казанской духовной академии, где создал при ней историко-этнографический музей для профессоров и преподавателей инородческих кафедр «на ничтожные средства, в том числе на свои собственные средства (300 руб.)» [1, с. 11]. В период работы в Северо-восточном археологическом и этнографическом институте музейная работа также находилась в числе его приоритетных занятий.

Первые значительные коллекции были собраны Н. Ф. Катановым в 1889–1892 гг. во время поездок в Сибирь и Восточный Туркестан (впоследствии были переданы им в Азиатский музей Академии наук).

С переездом в Казань (1894 г.) и работой в университете и особенно в ОАИЭ связано и появление в местных музеях экспонатов, приобретенных Н. Ф. Катановым. Так, например, предметы древности, собранные им во время поездок на родину в 1896, 1899 и 1909 гг. — ножи, скребницы, стрелы и т. п. — он передал в музеи университета, ОАИЭ, в Казанский городской музей, а современные этнографические предметы — шаманские бубны и плащи, огнива, ножи и

пр. — были переданы им в музей отечествоведения. В Болгарах Н. Ф. Катанов собирал и покупал у местного населения вещи для музея ОАИЭ. Вещи приобретались им на небольшие деньги из фонда ОАИЭ и на свои, не очень богатые средства.

При этом Н. Ф. Катанов чрезвычайно сожалел, что в университете нет своего этнографического музея. В отчете о работе ОАИЭ за 30 лет он писал: «Кроме географического, существует также музей археологии и отдельно от него нумизматический кабинет, имеется также обширный отдел манускриптов, нет только особого этнографического музея, так как за недостатком средств и места поступавшие в Общество вещи передавались обыкновенно в университетский музей отечествоведения» [2, с. 2]. Действительно, длительное время этнографические экспонаты были рассеяны по различным структурным подразделениям университета. Единый этнографический музей был создан Б. Ф. Адлером в 1914 г. после длительных переговоров с Н. Ф. Катановым, в исторической аудитории главного здания университета, где он находится и поныне.

Этнографический музей Казанского государственного университета в настоящее время является крупнейшим в России заведением учебно-вспомогательного типа. Ни один отечественный университет не может похвастаться наличием подобного музея — ни по времени его существования, ни по многообразию коллекций, ни по количеству славных имен всемирно известных ученых, приложивших руки и знания к созданию экспозиций музея.

Основание этнографического музея Казанского университета имело богатую предысторию. Уже в первом уставе Казанского императорского университета от 1807 г. было записано, что в университете необходимо создать музей редкостей по типу западноевропейских кунсткамер. А в 1821 г. в университете появилась и первая коллекция, привезенная с островов Тихого океана профессором Иваном Михайловичем Симоновым — научным руководителем экспедиции Ф. Ф. Беллинсгаузена и М. П. Лазарева.

Появление в университете следующих по времени этнографических коллекций связано с Восточным разрядом (факультетом) и деятельностью профессоров-востоковедов, которые в результате своих поездок в страны Востока собирали многочисленные предметы быта и пополняли музейные фонды. Профессор О. М. Ковалевский в 1830-е гг. путешествовал по Забайкалью, Монголии, Тибету и Китаю, благодаря чему привез в Казань книги, рукописи и ценную коллекцию бытовых предметов. К середине XIX в. «восточная коллекция» пополнилась экспонатами, привезенными профессором В. П. Васильевым из Китая, в 1905 г. — китайскими бытовыми вещами из Маньчжурии, переданными университету преподавателями и студентами медицинского факультета, которые в составе отряда Красного креста принимали участие в русско-японской войне, после 1917 г. — частью китайской коллекции Н. Я. (Иакинфа) Бичурина, привезенной этим выдающимся китаеведом и хранившейся до Октябрьской революции в Казанской духовной семинарии.

На первом этапе формирования этнографических коллекций в университете появляются экспонаты, характеризующие культуру и быт местных поволжских народов. Это было заслугой К. Ф. Фукса, профессора медицины, которого позже по праву стали называть первым исследователем быта казанских татар, профессоров Н. А. Фирсова, В. А. Сбоева, И. Ф. Эрдмана, А. А. Артемьева. Во время поездок по Казанской губернии к татарам, чувашам, марийцам ими были собраны разнообразные предметы — одежда, украшения, домашняя утварь, орудия ткачества.

С созданием при Казанском университете Общества археологии, истории и этнографии и учреждением в 1884 г. кафедры этнографии и географии начался не только отсчет организованной университетской науки этнологии, но и массовое пополнение этнографического музейного фонда. При первом заведующем кафедры профессоре Петре Ивановиче Кротове появилась большая часть музейной «экзотики» — коллекции из Океании, Австралии, Северной и Южной Америки, Африки, которые были выписаны в качестве учебных пособий из музея Умляуфа в Германии (ныне Этнографический музей в Гамбурге).

Что же касается роли ОАИЭ в развитии этнографии в Казани, то именно благодаря ему в университет стали поступать многочисленные коллекции по народам России. Значительные коллекции по финноязычным народам Волго-Уралья (мари, мордве, удмуртам) и по русскому старожильческому населению Поволжья и сопредельных территорий были собраны профессорами И. Н. Смирновым и С. В. Ешевским, которые по заданию Общества проводили исследования среди этих народов. В 1910-е гг. этнографом и археологом С. А. Теплоуховым в Восточной Сибири была собрана обширная коллекция из бытовых и культовых предметов автохтонных сибирских народов (особенно многообразна ценная коллекция по тувинцам). Значительные возможности для экспедиционной практики были у студентов, специализирующихся по кафедре этнографии, о чем свидетельствуют доставленные ими в университет этнографические коллекции, иллюстрирующие культуру и быт обских остяков (ханты и манси Западной Сибири), узбеков и казахов Средней Азии, енисейских остяков (кеты Восточной Сибири), бурят, якутов и эвенков. Этим же временем датируется коллекция, характеризующая быт китайцев — звероловов Манчжурии и Уссурийского края, подаренная музею известным исследователем Дальнего Востока Владимиром Клавдиевичем Арсеньевым. Таким образом, уже в досоветское время сформировался основной костяк Этнографического музея Казанского университета.

В этой части экспозиции Этнографического музея Казанского университета, посвященной народам России, особое место занимает коллекция Н. Ф. Катанова. К сожалению, в настоящее время невозможно назвать даже точное число ее экспонатов. На данный момент существуют три отдельные описи (№ 30, 104

и 153), в которых учтено 70 экспонатов, хотя доподлинно известно, что их больше.

По описи № 104 значатся 55 шамаилей казанских татар, выполненных издательством бр. Каримовых, как дар проф. Н. Ф. Катанова от 1914 г. Надписи шамаилей не переведены и сопровождаются изображениями гербов, мечетей, города, лучей солнца, Мекки, Каабы, Константинополя, цветов (ваз с цветами), листьев, птиц, деревьев.

По описям № 30 и 153 значатся экспонаты (всего 15), характеризующие сагайцев (прежнее название хакасов) из Абаканской долины Минусинского уезда Енисейской губернии. Доставлена проф. Н. Ф. Катановым в 1910 г. Среди них шаманский костюм, головной убор шамана, бубен, колотушка для бубна, летние рукавицы из черного бархата с вышивкой, зимние рукавицы с орнаментом, кисет из черного бархата, трубки курительные, инкрустированные оловом.

Шаманизм в целом и шаманская атрибутика во всем мире признаются одной из интереснейших научных проблем. Алтайский шаманизм — религия бесписьменная, т. е. ее сущность, догмы и каноны не могут быть рассмотрены и изложены на основе письменных положений. Тем выше значение материальных предметов культа, которые насыщены различной символикой, дающей возможность «расшифровать» шаманизм.

По мнению специалистов, шаманский костюм и бубен с колотушкой являются материальным воплощением религиозных представлений саяно-алтайских народов, отражают различные стадии их развития, а также систему мировоззрения и идеологию общества в целом. Шаманский ритуальный костюм отличен от других материальных выражений религиозных образов тем, что разнообразные изображения духов имели право делать и иметь у себя многие члены общества по своему желанию и потребностям, без вмешательства шамана, шаманский же костюм имел право носить только шаман — особое лицо. Рядовой член общества не имел права даже прикасаться к шаманским атрибутам под угрозой жестокой кары.

Шаманские костюмы из коллекции Н. Ф. Катанова разнообразны. Один из них — костюм качинской группы (субэтнической группы хакасов) — сшит из шкуры крупного животного и дополнен двумя типами украшений: полосками (или лентами) ткани разной длины и цвета и металлическими предметами. Ленты, прикрепленные к кафтану, образуют как бы юбку, которая во время движения, особенно при быстром круговом вращении шамана развевается. Символика и смысл этих деталей разнообразен: часть из них выполняет роль оберегов и помощников шамана при его путешествии в подземный мир, часть используется при изгнании злых духов из больного, часть представляет модели костюмов умерших шаманов, ставших хозяевами камлающего шамана, часть символизирует крылья костюма, который в целом изображает птицу.

Второй тип украшений — металлические, русского типа, колокольчики и бубенчики служат шаману оберегом и броней; при нападении злых духов шаман ограждает себя от них, главным образом, при помощи звона.

Шаманский бубен у всех саяно-алтайских народов играл главную роль в их традиционной религии. Бубен заключал в себе отражение многих весьма важных представлений о духах и божествах, в том числе о духах-покровителях шамана, о духах болезней о трехчленной структуре вселенной: земной, небесной и подземной частях, каждая из которых являлась сферой обитания тех или иных духов, воздействующих на судьбу человека или определяющих ее. Бубен использовался шаманом также в лечебных целях.

Бубен — это феномен шаманского культа, он далеко не просто культовый предмет, а синтетический инструмент шаманского ритуала, насыщенный религиозной символикой, высокая степень концентрации которой наиболее ярко выступает в пиктографическом письме, наносившемся на кожу, обтягивающую бубен.

Один из бубнов из коллекции этнографического музея имеет почти круглую форму, обтянут кожей с одной стороны; во внутреннюю открытую полость вставлены две перекладины — вертикальная, служащая рукояткой, и горизонтальная, на которой расположены колокольчики, бубенчики и разноцветная тесьма. Вертикальная рукоятка (по форме зооморфного, наиболее архаичного типа) несет на себе ритуальную символику, с ней у саяно-алтайских народов связывается место пребывания «хозяина» бубна. Ее форма и признаки используются для классификации бубнов по внешнему виду, а у самих народов служат показателями того, от какого священного покровителя (горы, неба и т. д.) дан шаману этот бубен.

Но наибольшее скопление символов на алтае-саянских бубнах представляли, конечно, рисунки, которые по указанию шамана наносились на бубен умельцами во время обряда изготовления и оживления бубна. На рассматриваемом бубне кожаная обтяжка очень ветхая и изображения малоразборчивы. Но в одном из отчетов самого Н. Ф. Катанова о поездке в Енисейскую губернию содержится рисунок с поверхности бубна, имеющий множественные аналогии с нашим экспонатом. Площадь бубна делится на три части:

— небесная сфера с обязательными изображениями солнца, месяца и звезд, которые имели культовое значение, помогая шаману ориентироваться в космосе во время камлания;

— под небесной сферой идет поперечная полоса, называемая «земля», с ломаной линией посередине, символизирующей горы;

— под землей — подземный мир с многочисленными его персонажами (духи птиц и животных, горные духи, духи покровителей шамана, сам шаман, петрографические изображения человеческих фигурок, соединенных между собой наподобие людей, взявшихся за руки, и т. п.).

Связь рисунков с шаманским бубном была настолько очевидной и для рядовых соплеменников, что по ним они судили и о самом шамане. Если по

форме рукоятки бубна сразу же определяли тип бубна и его категорию, то по рисункам — квалификацию шамана, его практические возможности (потенциальную силу, количество покровительствующих духов и т. д.). Для самого шамана рисунки имели большое практическое значение как своеобразный походный иконостас, позволяющий камлать в любом месте, в любых условиях, лишь бы он держал в руках бубен.

Таким образом, вся символика шаманского бубна и одежды являются весьма значимым источником для исследования алтайского шаманизма, использование которого, по мнению самих исследований, еще не получило надлежащей оценки. В этом смысле коллекция Н. Ф. Катанова из этнографического музея КГУ ожидает своих исследователей, а с другой стороны, ярко характеризует одну из граней дарования этого незаурядного человека и ученого.

Источники и литература

1. Покровский Н. М. Памяти проф. Н. Ф. Катанова // Известия Общества археологии, истории и этнографии, Т. XXXII. Вып. 2. Казань, 1923. С. 3–15.

2. Общество археологии, истории, этнографии за 30 лет: Доклад председателя оного в общем собрании 18 марта 1908 г. Казань : тип. Император. Казан. ун-та, 1908. 28 с.

О роли этнокультурного наследия в турбизнесе Горного Алтая[1]

Н. А. Тадина

На весну и лето приходится пик наплыва туристов в Горный Алтай. Бывшие курортные места на юге — Кавказ, Крым, Причерноморье — считаются неспокойными регионами. В этом кроется одна из причин увеличения числа туристов на Алтае. Другая причина — красоты Алтая, горной страны, давно названной «жемчужиной Сибири», не уступающей Швейцарии. Здесь находится самая высокая точка Сибири — гора Белуха (4 506 м), второе по глубине после Байкала Телецкое озеро (325 м); две реки — Катунь и Бия — образуют Обь, пролегает Чуйский тракт с крутыми перевалами, воспетый В. М. Шукшиным.

Распространенной формой современного туризма в регионе является так называемый «дикий» туризм. «Дикие» туристы, привлеченные красотой нашего края, на машинах, велосипедах, пешком попадают даже в отдаленные и труднопроходимые места. Обычно группа туристов, приехавшая на своих легковых машинах из промышленных регионов страны, располагается на облюбованном месте, как правило, недалеко от реки. Удаленные от крупных городов лесные территории более привлекательны для отдыхающих, нежели степные безлесные пространства или пригородные леса. Обычная картина, ставшая уже привычной, — на берегу автомобили и палаточные городки. Здесь можно увидеть автомобили с кемеровскими, новосибирскими, тюменскими, томскими, омскими и даже ханты-мансийскими и ямало-ненецкими номерами [5, с. 243–426].

Спрос на алтайскую экзотику и уникальные природные особенности края породил новый этап развития туризма. Он пришелся на 1990-е гг., когда в Республике Алтай развернулся строительный бум. За одно десятилетие произошла быстрая и беспорядочная застройка берегов по нижнему течению р. Катуни, вдоль Чуйского тракта как основной дорожной магистрали. По сведениям Министерства туризма РА, на промежутке 9–11 км автодороги Усть-Сема — Чемал расположены базы, позволяющие одновременно принять до 1000 человек. Если за последние полвека были известны всего две государственные турбазы на берегу р. Катуни — «Катунь» и «Юность», то сегодня насчитывается около 200 частных как крупных, так и рядовых турбаз, отстроенных по последнему слову сервиса. Так, в 1997 г. турбаза «Катунь» в Чемальском районе была продана турфирме «Сибирь—Алтай», и на ее месте теперь располагается лечебно-оздоровительный комплекс. В окрестностях с. Чемал открыты многочисленные турбазы: «Ареда», «Берель», «Каменный остров», «Марьин остров», «Красные купола» и пр. В 2000 г. их посетило около 100 тыс. чел., в 2008 г. это число увеличилось в три раза [4].

С туризмом связывается надежда на обретение Алтаем своего лица на фоне всероссийской индустрии туризма: разрабатывается комплекс вопросов реконструкции и строительства объектов, являющихся знаковыми для имиджа республики [1]. К числу бесспорных решений относится обновление комплекса на Чуйском тракте, граничащего с Алтайским краем, строительство лыжного комплекса на р. Синюха, около с. Кызыл-Озек, в пригороде Горно-Алтайска, открытие современного туристического комплекса у с. Манжерок Майминского района. В единственном городе Горно-Алтайске, являющемся административным центром, с населением 80 тыс. чел., реконструированы центральная часть — городская площадь, республиканский драматический театр, открыт плавательный бассейн. Кроме того, перед зданием Госсобрания (Эл-Курултай РА) установлен памятник Г. И. Чорос-Гуркину, талантливому художнику, ученику пейзажиста И. Шишкина и алтайскому общественному деятелю, погибшему в роковом 1937 г. Планируется реставрация усадьбы художника в с. Анос Чемальского района. Село Чемал стало Меккой для туристов, «экзотика» ожидает их при посещении Алтайского культурного центра зайсана А. К. Бардина и миссионерских мест XIX в. [6, с. 255–256].

[1] Работа проведена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 08-02-61202а/Т — «Сельскохозяйственный туризм и пути интеграции этнокультурного наследия в инфраструктуру Республики Алтай»).

Следует отметить, что туристы активно посещают предгорные районы: Майминский, Чемальский, Шебалинский, Турачакский, основное население которых — русские, потомки старожилов и старообрядцев. Отдаленные районы также являются объектом внимания туристов, но лишь малая часть их отправляются в высокогорные места Онгудайского, Усть-Коксинского и других районов. Существует тенденция к использованию крестьянами земельных участков для развития туризма, чему способствует льготное земельное налогообложение [3, с. 246–258]. Теперь многие жители стали предлагать не только молоко, картошку, пирожки, домики, бани, катамараны для сплава по р. Катуни и лошадей для поездок по природным объектам. Местные мастера стали предлагать туристам свои поделки, пользующиеся спросом и приносящие им дополнительный доход.

Вдоль Чуйского тракта параллельно палаточным городкам и «теремкам» турфирм выстраиваются ряды ларьков, предлагающих туристам различные сувениры: изделия из камня, дерева, кости, соломы, войлока, а также музыкальные инструменты, кожаные сосуды, куклы, украшения и пр., причем местные жители хорошо знают места производства изделий, например, войлочные ковры с характерным красочным орнаментом — из Кош-Агачского района, берестяные поделки и сосуды — из Турочакского, Чойского или Майминского, картины из соломки — из Усть-Коксинского района, шаманские принадлежности — из Шебалинского или Онгудайского. Словом, мастера изготавливают то, что пользуется спросом у туристов. Наши опросы подтвердили, что туристы желали бы приобрести сувениры, символизирующие Горный Алтай.

В дорожных ларьках в числе разнообразных товаров, предлагаемоых туристам, можно приобрести изображения политических символов — герба, флага Республики Алтай в виде настольных или настенных сувениров из камня, кости или дерева. Обращает на себя внимание экзотическое настенное панно, изготовленное из выделанной шкурки ягненка с нарисованной на ней картой регионов туристических мест. По словам продавцов, спросом пользуются куклы в национальной одежде. Обычно мастера предлагают несколько кукол в образе семьи («папа, мама и я»), что выглядит актуальным в нынешнем году, объявленном в стране «годом семьи».

В Республике Алтай с 2003 г. действует Центр развития народных художественных промыслов, возглавляемый директором Т. К. Бабрашевой. В центре Горно-Алтайска, в здании Дома печати, открыт выставочный центр «Энчи», где можно приобрести или заказать любой сувенир, изготавливаемый в Горном Алтае. Этот выставочный центр связан со многими мастерами из районов республики, о чем можно судить по каталогу изделий народных художественных промыслов «Мастер Алтая» [2], в котором представлены изделия, характерные для этнической культуры алтайцев, местных русских и казахов.

Следует отметить, что у мастеров разных районов республики складывается своя специализация. Так, изделия казахских мастериц обычно изготовлены из войлока — это настенные и напольные ковры с характерным «животным» орнаментом, а для мастеров как русских, так и алтайцев, характерно использование широкого спектра материалов. В их изделиях в трансформированном виде представлены обереги — амулеты и украшения, призванные охранять семейное благополучие, здоровье и благосостояние, сувениры на мифологические темы, рассказывающие об ушедших эпохах, известных по сенсационным открытиям археологов: пазырыкские мотивы, образы Укокской «принцессы» или «солнцеголовых» из Каракола, а также персонажи алтайских мифов — хранительница детей Умай, духи-хозяева рек, гор, очага.

За последние годы активного развития туризма в Республике Алтай этнокультурное наследие народов Горного Алтая находит свое выражение в виде сувениров на мифологические темы, имеющих этническое содержание и требует специального исследования.

Источники и литература

1. В Республике Алтай появится этнокультурный центр // Тайга. Info — http://tayga.info; Алтай трансграничный — http://www.altaiinter.info.
2. Каталог изделий народных художественных промыслов «Мастер Алтай» ЦРНХП «Энчи». Горно-Алтайск, 2007.
3. Кыдыева В. Я. Чемал — лечебница, зона отдыха и туризма в XX в. // Г. Н. Потанин и народы Алтае-Саянского горного региона: через поколения в будущее: сб. ст. Горно-Алтайск. 2005. С. 246–258.
4. Статистические данные Чемальской районной администрации. ПМА, 2008 г.
5. Тадина Н. А. Как справиться с нашествием туристов? // Проблемы развития туризма в Алтайском крае (матер. конф.). Барнаул, 2007. С. 243-426.
6. Тадина Н. А. О роли алтайского культурного центра в диалоге этнических культур Республики Алтай // Этносоциальные процессы в Сибири: Сб. ст. Новосибирск, 2007. Вып. 8. С. 255–256.

Инновационные формы презентации этнокультурного наследия в Центральном государственном музее Республики Казахстан. Проект «Прошлое в настоящем»

Г. Ш. Файзуллина

Экспозиции музеев Казахстана редко претерпевают капитальную модернизацию, чаще всего из-за недостатка средств. Их обновление проводится за счет текущей реэкспозиции разделов, отдельных витрин, время от времени происходит ротация предметов, обновляются тексты и этикетаж, но в своей основе экспозиция долгое время остается неизменной. Как в больших, так и в малых музеях стоит проблема

смысловой и визуально-образной связи между экспозиционными залами.

Одновременно имеется проблема восприятия этнокультурного материала современным посетителем, который часто воспринимает предметы традиционной культуры лишь как «пережитки прошлого», не имеющие никакого отношения к настоящему, к его личной жизни. В связи с этим в музейной экспозиции важно показывать развитие культуры, ее истоки и связь с настоящим.

Центральный государственный музей Республики Казахстан (ЦГМ РК) благодаря его назначению и удобному расположению в городе наиболее активно посещается гостями и жителями города (что подтверждается результатами социологического опроса респондентов за пределами музея). Выделяются категории посетителей, предпочитающие осматривать музей с обзорной экскурсией или самостоятельно. Во время экскурсии поясняются смысловые и тематические связи между экспозиционными залами. Экскурсовод акцентирует внимание на культурологических связях, например, между предметами археологического зала и предметами зала этнографии, отталкиваясь от традиционной культуры казахов, «тянет нить» к залу «Суверенный Казахстан».

Сегодня на повестку дня встал вопрос о визуализации смысловых связей, создающих поле эмоционального и интеллектуального напряжения в экспозиции всего музея, о создании в экспозиции информационно насыщенных узлов, связь между которыми прочитывалась бы в общемузейном масштабе. Необходимо соединить залы общим образом, обозначить своеобразную «пунктирную линию», спроектировать «перекрестки», на которых будут происходить «диалоги» между предметами, между предметами и посетителями, станет возможным «пересечение» времен и пространств.

Важное, основополагающее место в музее занимает научная работа. Археологи имеют дело с артефактами, возраст которых насчитывает столетия и тысячелетиями, источниковеды работают с письменными источниками, этнографы — с появлениями традиционной и современной этнической культуры. Но все они используют экспедицию как форму исследовательской и собирательской работы в полевых условиях и возвращаются из «путешествий в прошлое», привозя с собой не только материальные свидетельства этого прошлого, но и фотографии, которые фиксируют точки пересечения настоящего с прошлым и будущим и во многом определяют продуктивность научных исследований. В этом случае большое значение имеют собственные научные взгляды ученых, их концепции и гипотезы. Невозможно абсолютно абстрагироваться от их субъективной точки зрения, творческого осмысления ими мира: каждый ученый прибавляет к фактам свое чутье, которое сродни больше искусству, чем науке. Научная работа является одним из видов творческой деятельности, и, как в любом творчестве, здесь многое зависит от личности автора.

В определенных обстоятельствах фотография может стать важной составляющей в процессе познания, создания объективной картины мира, одним из источников формирования знаний об истории и культуре. Так, одними из наиболее ценных коллекций в составе фондов ЦГМ РК являются коллекции документальных фотографий С. М. Дудина, А. Л. Мелкова и др., датируемых концом XIX — началом XX вв. Материалы экспедиций тех лет, найдя отражение в фондах музея, с течением времени приобрели большую ценность и в наши дни, например, представляют исключительный интерес в плане достоверной информации о культуре и быте казахов. Подобных коллекций для рубежа XX и XXI вв. в музейных фондах нет.

Таким образом, несомненный интерес как в научном, так и в эстетическом, познавательном смысле представляют фоторабо ты, авторами которых являются научные сотрудники музея. Фотографии наряду с другими формами научно-исследовательской деятельности являются и свидетельством, и результатом кропотливой работы ученых на протяжении многих лет. Пример удачного опыта, осуществленного не в музее, а на страницах научного издания, на временных выставках, — совместный проект профессиональных фотографов и этнографов института археологии и этнографии СО РАН (Новосибирск) «Этнореальность в фотообъективе» [5, с.132-144]. В данном случае фотографии стали самостоятельным этнографическим источником информации о современной жизни различных этносов.

Летом 2008 г. Лабораторией общественного развития (Дешт-и-Арт Центр, Караганда) при поддержке Нидерландского гуманитарного института сотрудничества с развивающимися странами HIVOS был выделен грант на реализацию в ЦГМ РК проекта «Прошлое в настоящем» с целью создания интерактивной выставки с последующим внедрением ее фрагментов — мобильных фотомодулей — в постоянную экспозицию музея. Авторские фотографии (с отдельными сюжетами, темами, комментариями) станут автономными произведениями и в то же время точками пересечения, «переклички» тем, мнений, мыслей, эмоций, которые возникнут у посетителей по поводу предметов и комплексов в экспозиции. Их расположение не будет раз и навсегда заданным: отдельная фоторабо та с собственным «оборудованием» (рамка на пюпитре) будет мобильной, экспозиция — трансформируемой, что сделает ее «кочующей» и «живой».

Цели проекта. Создать пространство диалога в общей экспозиции музея, визуализировать символические связи между предметами экспозиций трех залов. Развить имиджевую политику музея. Познакомить с историей и культурой Центральной Азии через призму восприятия современных ученых-исследователей, через презентацию большей частью неопубликованного материала. Раскрыть значение научно-исследовательской деятельности, важной для процесса познания, формирования картины мира как важной составляющей всего комплекса музейной деятельности. Вызвать у посетителей чувст-



Рис. 1. Реконструкция захоронения андроновского периода, фрагмент экспозиции ЦГМ РК. Алматы, 2008 г.



Рис. 2. Колыбель. Кызылординская обл., 2007 г. Фото Досымбека Хатрана



Рис. 3. Мазар. Монголия, 2005 г. Фото Напила Базылхана

во причастности к научной работе как одному из привлекательных видов творческой деятельности.

Представить фотографии как результат экспедиционной деятельности, как своеобразный акцент исследований, визуальное проявление научной концепции и взгляда исследователя на проявления культуры и истории в настоящем, как творческое самовыражение автора. Показать несомненную ценность соединения исследовательского и творческого начала в таком жанре искусства и науки, как фотография, нарушив при этом некий стереотип разделения общества на «физиков» и «лириков» и показать, что музейные исследования, музейная работа — наиболее органичный способ синтеза различных путей освоения и восприятия мира. Опубликовать собственные исследовательские заметки участников экспедиций, сосредоточить внимание на том, что осталось за рамками официальных отчетов и попало в раздел «Дополнительные сведения».

Актуализировать процесс познания научной картины мира. Выделить личность ученого как важной фигуры ее формирования. Поднять престижность профессии ученого и музейного сотрудника.

Поощрение музейных научных сотрудников, стимулирование их творческой, научной деятельности. Повышение престижа научной работы в музее. Актуализация экспедиционной и выставочной деятельностей в музее, как форм пополнения фондов музея.

Популяризация результатов музейных научно-исследовательских проектов, реализованных в рамках государственной программы «Культурное наследие».

Описание проекта. Проект будет состоять из двух этапов. При реализации первого этапа силами музея будет создана интерактивная выставка «Глазами исследователя», расположенная на галерее музея. На втором этапе при поддержке грантодателя выставка «рассыплется» по трем залам, и фотоработы объединят их экспозиции.

Ожидаемые результаты проекта. Музей, создавая особое экспозиционное пространство, пронизывающее три зала музея, реализует современную коммуникативную модель музея: станет пространством диалога культур, людей и предметов.

Фотографии с комментариями как своеобразная форма интерпретации исследований будут обладать несомненной и неизменной научной ценностью. Они станут своеобразной наглядной формой научной публикации, научно-творческим отчетом о работе по научно-исследовательским проектам.

Работы из фондов музея станут основой будущих научных исследований. Будущий историк-исследователь будет иметь возможность выбора между несколькими гипотезами.

Из отдельных работ может быть скомплектована передвижная выставка.

Реализация проекта позволит создать пространство «обучения» музейным технологиям сотрудников из музеев всего Казахстана, так как ЦГМ РК был и остается местом прохождения практики и ориенти-

ром в вопросах музейных стандартов и профессионализма.

Привлекательность проекта для посетителей. Знакомые экспозиции ЦГМ РК преобразятся и зададут новый уровень познания и восприятия представленного материала.

Будут показвны уникальные авторские фотографии современных ученых, представляющих разные направления изучения истории и культуры — археологию, тюркологию, этнографию.

Экспозиционное решение выставки (1-й этап) предполагает компактное размещение материала на галерее. Под экспозиционное пространство на 2-м этапе предполагается использовать постоянные экспозиции 1, 2, 4-го залов ЦГМ РК. Темы и сюжеты фотографий преднамеренно не будут соответствовать «своим» залам. Так, предполагается размещение в археологическом зале фотографий этнографической тематики, в Зале независимости — археологической, в экспозиции по традиционной культуре казахов — тюркологической, кочевнической. Фотографии будут располагаться в просматриваемой перспективе пространства залов. Например, в археологической экспозиции рядом с реконструкцией захоронения андроновского периода будет выставлена фотография выброшенной колыбели (рис. 1, 2) и фотография с изображением казахского деревянного надмогильного сооружения (рис. 3). Это даст возможность обратиться к теме «рождение — смерть», основываясь на культурологическом материале прошлого и современности.

Жанр выставки — «научно-популярная статья», «эссе путешественника», «экспедиционный дневник». За сухими отчетами, казалось бы, скучными археологическими артефактами и «однообразными» письменными источниками, встанет личность исследователя, его многолетний опыт и знания, его особый взгляд на исторический и культурный источник.

Основная идея экспозиционного размещения экспонатов — путешествие по достопримечательным местам и по экспозиции музея с профессионалом, который обозначает «маршрут» и «остановки», акцентирует внимание на важных моментах, приводит к перекресткам встреч прошлого и настоящего.

Описание предметов. Фотографии, оформленные на паспарту и в рамках; тексты-комментарии к фотографиям — 105 предметов. Ведущие специалисты музея — А. Акишев, Н. Базылхан, Д. Хатран — имеют собственные многочисленные коллекции фотоснимков. Для экспозиции они предоставят свой авторский материал (цифровые фотоснимки из экспедиций и комментарии к ним), из которого будут отобраны наилучшие, с их точки зрения; таким образом, даже в отборе экспонатов будет продемонстрирован индивидупльный подход авторов, отражающий не только их научные интересы, но и жизненную позицию.

Образовательная программа. Лекции и встречи с авторами фоторабот. Музейно-образовательная игра для детей.

Таким образом, проект «Прошлое в настоящем» направлен на модернизацию существующих так называемых постоянных экспозиций на основе коммуникативной модели музея и является инновационной формой презентации этнокультурного наследия в Центральном государственном музее Республики Казахстан.

Источники и литература

1. Артыкбаев Ж. О., Рахимова З. А. Этноархеологическое наследие академика В. В. Радлова // Радлов В. В. Тюркские степные кочевники. 2-е изд., доп. Астана: «Алтын кітап», 2—7 (Б-ка казахской этнографии). Т. 3. С. 358–372.
2. Интуиция художественная, коммуникация социокультурная // Культурология. XX в. : Энцикл. Т. 1. СПб.: Университетская книга; ООО «Алетейя», 1998, с. 268–269, 317.
3. Наука, знание, познание // Философский энциклопедический словарь. М. : ИНФА-М, 1997. С. 166, 286, 349.
4. Центральная Азия глазами К. Г. Маннергейма. Каталог выставки. Бишкек, 2006. 35 с.
5. Этнореальность в фотообъективе // Археология, этнография и антропология Евразии. Новосибирск, 2006. № 1 (25). С. 132–144.

5

Устная история, этническая лингвокультурология и фольклор

Отражение хозяйственной деятельности человека в топонимии Алтая (фрагменты «Топонимического словаря Алтая»)

Л. М. Дмитриева

Всеми признано, что топонимика является «зеркалом» нашей истории и нашей жизни. Именно поэтому топонимы интересуют многих: языковедов и историков, географов, краеведов и туристов и вообще всех, кому дорог родной край. Географические названия могут рассказать о многом. В них ярко отражаются природные особенности родного края, его героическая история и современность. Географические названия неоценимы для истории. Самое важное в единстве топонимики и истории — то, что топонимию рождает только общество на разных этапах своего формирования. В одни эпохи давали названия преимущественно по природным или хозяйственным признакам объекта, в другие — чаще всего называли объект по принадлежности владельцу.

Одним из важнейших культурно связанных единиц, имеющих региональный колорит, являются имена собственные — географические названия. Топонимы, как свернутые тексты, представляют собой систему воплощения культурных ценностей, бытовых и хозяйственных ценностей, а также принципов взаимодействия человека с миром. Отсюда задача быстрейшей лингвистически точной фиксации географических названий и создание полного топонимического словаря, который можно было бы использовать в качестве и энциклопедического источника и справочного пособия.

Создаваемый нами словарь представляет собой комплексную характеристику топонимического материала Алтая.

Топонимический словарь, как и всякий другой, повышает общественную культуру народа, расширяет знания и в области языка, поскольку каждый топоним является словом. Словарь дает представление об истории и географии региона, поскольку, как мы отметили, всякое географическое название отражает определенный культурно-исторический факт или событие, а также особенности физической или экономической истории.

Алтай (современная территория Алтайского края), являясь частью большого региона Западной Сибири, в последнее время все чаще исследуется в лингвистическом отношении. В 1998 г. закончено издание 4-томного «Словаря русских говоров Алтая», в 2001 г. издан «Ойконимический словарь Алтая» Л. М. Дмитриевой, в котором представлена характеристика названий населенных пунктов Алтайского края, зафиксирован общий итог формирования русской топонимической системы региона к концу XX в. Каждое название здесь рассматривается как компонент региональной топонимической системы, проводится полная хронологическая инвентаризация материала, описание ойконимов в их статике и динамике, сопоставление с другими классами собственных имен и апеллятивами. Словарь предназначен для лингвистов, историков, краеведов, всех тех, кто интересуется топонимическими проблемами.

В нашем предыдущем словаре дана характеристика только одного разряда топонимов-ойконимов, другие названия не проанализированы. Цель нашей нынешней работы — создание полного топонимического словаря Алтая. Источником материала служат словари, справочники, исторические документы, географические карты, но в первую очередь — полевые топонимические материалы, в том числе собранные автором лично более чем за 30 лет.

Словарные статьи располагаются в алфавитном порядке. В начале словарной статьи дается существующая форма топонима с указанием ударения и определяется вид географического объекта, носящее данное имя. Далее, в скобках, — географическая привязка через указание района. После этого фиксируются варианты и параллельные названия объекта. Здесь следует отметить, что под вариантом в топонимике, как и в лексикологии, мы понимаем такие видоизменения топонимов, которые не нарушают его тождества как слова или словосочетания. Топонимические варианты — это не только название одного и того же объекта, но они имеют один и тот же корень и лексический состав. После вариантов следует этимология названия и в качестве контекстов представлены различные мнения носителей языка о происхождении и принципах номинации. В конце словарной статьи сообщается о распространенности топонима на территории Алтайского края.

Объем словарной статьи колеблется от нескольких строк до страницы. Словарная статья включает только один топоним, называющий определенный объект.

Словарь состоит из характеристики следующих типов топонимов: гидронимы, а именно потамонимы (реки), лимнонимы (озера), гелонимы (болота) и оронимы (горы, холмы, гряды, бугры, межгорные котловины, ущелья и др.).

Номинативные признаки топонимов Алтая, т. е. общие закономерности, имеющие место при наименовании предметов, следующие. Существуют два основных критерия выделения географических объектов: по их физическим свойствам и по их роли в жизни человека, и две основные линии номинации, идущие от свойств именуемых объектов и от характеристик людей, так или иначе связанных с ними. Обобщая, отметим, что в качестве признаков для описания объектов обычно используются: размеры, форма, цвет, наличие ледников или снега (для оронимов), наличие и характер растительности, животный мир, особенности почв, эмоционально-оценочная характеристика, наличие близлежащего топографического объекта со стороны его хозяйственного использования, характер течения, характер дна и берегов.

Из числа топонимов, вошедших в словарь, наиболее распространены такие названия и их варианты, как Березовое, Боровое, Большое, Быстрая, Глиняная, Глубокое, Долгое, Журавлево, Змеиная, Крутая, Мельничная, Лебяжье, Лысая, Маленькое, Мостовое, Моховое, Песчаное, Ракиты, Рыбное, Солёное, Сосновое, Сухое, Черная, Чертово, Чистое.

Приводим фрагменты «Топонимического словаря Алтая», отражающие хозяйственную деятельность человека.

АМБА́РНОЕ — озеро (Павловский р-н).

Название дано в связи с расположением на берегу озера амбаров, о чем свидетельствуют информанты: *«На берегу стояли амбары»; «Есть Амбарное озеро — жил дядька, у него были амбары».*

АРТЕ́ЛЬНОЕ — озеро (Завьяловский р-н).

Название связано с распространением на берегу озера рыболовецких артелей.

Данную информацию подтверждают жители: *«Рыбацкие артели около озера стояли»; «Там рыбы много, так там всегда артели рыбаков были».*

АРТЁМОВО — болото (Волчихинский р-н).

Название указывает на связь с человеком, о чем свидетельствуют информанты: *«Артёмово болото по фамилии названо, сено косил на ём».*

БА́ЗА — озеро (Угловский р-н).

Название дано в связи с расположением на берегу озера базы для скота, о чем свидетельствуют информанты: *«Есть озеро База. Говорят, что база какая-то была»; «Озеро База, раньше ставили там отгоны для скота».*

БАРА́НИХА – озеро (Петропавловский р-н).

Вариант названия: Баранье.

Название возникло в связи с существованием в прошлом пастбищ, где паслись бараны. Кроме того, местные жители связываю название с человеком: *«Баранчики их звали, пасеку они держали».*

БА́ТОВОЕ — озеро (Михайловский, Завьяловский р-на).

Вариант названия: Батово.

Гидроним образован от диалектного слова «бат», характеризующего вид хозяйственной деятельности жителей местности, прилегающей к озеру.

В «Словаре русских говоров Алтая» указывается: *«Бат — лодка, выдолбленная из дерева»,* что подтверждают информанты: *«Раньше там баты делали вместо лодок».*

БЕГОВО́Е — озеро (Залесовский, Завьяловский р-ны).

В названии отражена деятельность человека, связанная с традициями народов Сибири:

Признак указывается информантами: *«Бегали в бега там на лошадях в праздники».*

БРУЦЕЛЛЁЗНЫЙ — лог (Крутихинский р-н).

Название дано в связи с болезнью скота, находящегося на данной территории, что подтверждается информантами: *«Там скот больной стоял, так и называют теперь».*

БУ́ДКА — гора (Курьинский р-н).

Название гора получила за использование в качестве караула, о чем свидетельствуют информанты: *«Будка вот есть гора. Будка (она высокая гора, там была вышка раньше, она как караульная гора)».*

БЫ́ЧЬЕ — озеро (Алейский, Завьяловский, Волчихинский, Михайловский р-ны).

Название дано по расположенному рядом пастбищу, на котором паслись быки и другие животные. Данная информация подтверждается информантами: «Там скотина вся ходила – телятина и быки».

ВОДОПО́Й — озеро (Угловский, Благовещенский р-ны).

Название дано по хозяйственному использованию водоема в качестве водопоя для скота, о чем свидетельствуют информанты: *«Есть озеро Водопой, скотина туды на водопой приходит».*

ВОДОПО́ЙНОЕ — болото (Алейский р-н).

Название связано с использованием водоема в качестве водопоя для скота, что подтверждается информантами: *«Там пошли скот»; «Есть болото, Водопойно называется. Раньше пасли скот. Поили его там. Водопойно и назвали».*

ГИ́ПСОВОЕ (Гипс) — озеро (Кулундинский р-н).

Озеро получило название за наличие гипса в своем составе. Данную информацию подтверждают местные жители: *«Гипсовым его называют, так как раньше гипс там был, его добывали».*

ДРЕСВЯ́НКА – гора (Усть-Калманский р-н, Рубцовский, Змеиногорский, Алтайский, Смоленский р-ны).

Вариант названия: Дресвная.

Происхождение названия связано с наличием на поверхности горы камня, который местные жители называют дресвой: *«Дресвянка её называют потому, что там дресвяный камень — рассыпной, им дороги засыпают».*

ДРЕСВЯ́НКА — река (Целинный, Локтевский, Рубцовский, Тогульский, Бийский, Залесовский р-ны).

Название реки связано с песчаным дном, о чем свидетельствуют информанты: *«Дресвянка — на дне дресва — мелкий песок»; «Из нее брался песок для гончарной посуды — дресва».*

ДРЕСВЯ́НОЕ — озеро (Бийский, Каменский, Рубцовский р-ны).

Вариант названия: Дресвянка.

Название дано на основании состава пород дна озера и его берегов, что подтверждается информантами: *«Озеро, а на одной стороне дресва — гранит крошится и превращается в камни»; «Внизу там дресва. Дресва — камень зернистый такой, их разбивай, они рассыпаются»; «Дресвяное озеро называют Дресвянка, хорошее дно там, дресва. Дресва — большие камни дресвяные, они пористые, в дырочках».*

ЗАВОДСКО́Е — озеро (Усть-Калманский, Красногорский р-ны).

Вариант названия: Завод.

Название дано по расположению завода у озера, о чем свидетельствуют информанты: *«Где кирпичи делали, Заводское озеро».*

КАЛАНЧА́ — гора (Локтевский, Усть-Калманский, Шипуновский).

Название дано в связи с наличием вышки (каланчи) на вершине горы, о чем свидетельствуют информанты: «Назвали так, потому что на ней каланча стояла, вышка такая».

КА́МЕННАЯ — гора (Залесовский, Заринский, Каменский, Кытмановский, Ельцовский, Смоленский, Советский, Солонешенский, Третьяковский, Тогульский, Усть-Калманский, Чарышский, Целинный р-ны).

Горы получили название из-за каменистого состава и добычи камня: *«Там камни, крутая, счас мрамор там вырабатывают»; «Даже карьер был»;*

«…Называется так, потому что там добывают камень — гранит».

КАРАУ́ЛЬНАЯ — гора (Алтайский, Змеиногорский, Курьинский, Усть-Калманский, Петропавловский, Советский р-ны).

Вариант названия: Караулка.

Название объясняется с точки зрения использования горы в качестве караула, что подтверждается информантами: *«Наши прадеды караулы выставляли»; «Там солдаты служили, казарма была»; «Караульная гора высокая. Вышка там стоит на самой верхушке. Крутая. С ней видно до монгольской границы».*

КИРПИ́ЧНАЯ — сопка (Рубцовский, Локтевский, Змеиногорский, Шипуновский р-ны).

Название связано с производством кирпичей, о чем свидетельствуют информанты: *«…Кирпичный завод был там, но сейчас его нет, а название осталось»; «…Там глину брали на кирпичи».*

КОНОПЛЯ́НОЕ — озеро (Бийский, Завьяловский, Смоленский, Солтонский, Тогульский р-ны).

Вариант названия: Коноплянка.

В названии отражено обилие конопли, что подтверждается информантами: *«Старики коноплю мочили, много было».*

КО́ПАНЕЦ — гора (Чарышский, Курьинский, Краснощековский, Змеиногорский р-ны).

Название связано с рытьем дороги на поверхности горы, о чем свидетельствуют информанты: *«Там надо было дорогу делать, копанец откладывали и ездили по ней»; «Копали на ей».*

ЛЕЧЕ́БНОЕ — озеро (Кулундинский, Михайловский р-ны).

Озеро получило название за свои целебные свойства, о чём свидетельствуют информанты: *«На этом озере гос. лечебница, озеро это солёное»; «Лечебное озеро — там грязь чёрная, туда люди ходят».*

МЕ́ЛЬНИЧНАЯ — гора (Змеиногорский, Краснощековский, Курьинский р-ны).

Название дано в связи с расположением на горе мельницы, что подтверждается информантами: *«Стояла мельница на ней».*

МЕ́ЛЬНИЧНАЯ — река (Залесовский р-н).

Название дано по связи с другим объектом – мельницей и указывает на хозяйственное использование реки. Данную информацию подтверждают жители: *«Называется так, потому что там раньше стояла мельница».*

МЕ́ЛЬНИЧНОЕ — озеро (Каменский р-н).

Название дано на основании связи с другим объектом, о чем свидетельствуют информанты: *«Мельницы на нем стояли».*

МОСТОВА́Я — река (Троицкий р-н).

Название дано по наличию моста, о чем свидетельствуют информанты: *«Река называется так, потому что она была глубокая и без настила или моста перейти или переехать ее было нельзя».*

МОСТОВО́Е — озеро (Завьяловский, Петропавловский, Усть-Пристанский р-ны).

Название указывает на наличие моста, что подтверждается информантами: *«Там когда-то на перешейке мост стоял деревянный».*

МО́ХОВКА — гора (Ельцовский р-н).

Название указывает на тип растительного покрова, о чем свидетельствуют информанты: *«Там раньше мох драли на постройку».*

Топоним, образованный от существительного *мох*, распространен на территории Алтая.

НЕФТЕБА́ЗА — гора (Усть-Пристанский р-н).

Название связано с объектом, находящимся на горе, о чем свидетельствуют информанты: *«Гора называется Нефтебазой, на ней и находится нефтебаза».*

ПРИГО́ННАЯ — гора (Курьинский р-н)

Название дано по местоположению у горы загона для скота, что подтверждается информантами: *«Скот туда пригоняли».*

ПРОПА́ЩАЯ — сопка (Локтевский, Рубцовский р-ны).

Название связано с тем, что на сопку свозили мусор и больной скот, о чем свидетельствуют информанты: *«Мусор мы туда отвозим»; «Скотомогильник был»; «Когда была болезнь коров, их возили и расстреливали на этой сопке, потому и зовут Пропащая».*

РАБО́ЧАЯ — гора (Солонешенский р-н).

Название объясняется с точки зрения хозяйственного использования горы, о чем свидетельствуют информанты: *«Раньше на ней находились рудники».*

РУДНИ́К — гора (Краснощековский, Красногорский, Целинный р-ны).

Название связано с добычей руды, что подтверждают информанты: *«Раньше руду добывали, вся ископанная»; «Раньше рудник был здесь, а сейчас одно название осталось».*

РУДНИ́ЧНАЯ — гора (Курьинский р-н).

Название объясняется с точки зрения хозяйственного использования горы, что подтверждается информантами: *«Рудник там был».*

РЫБА́ЛЬНОЕ — озеро (Мамонтовский, Угловский р-ны).

Название указывает на хозяйственное использование озера в качестве объекта для рыбной ловли.

РЫ́БНОЕ — озеро (Кытмановский, Ключевской, Баевский, Благовещенский, Завьяловский, Троицкий р-ны).

В названии отражено обилие рыбы, о чем свидетельствуют информанты: *«На озере рыбы много водилось, мужики рыбачить ездили».*

СЛЮДЯ́НКА – гора (Смоленский, Третьяковский р-ны).

Название указывает на содержание слюды в составе горы, что подтверждают информанты: *«Там слюды много. Потому ее так прозвали»; «Была тут слюда, еще при Демидове».*

СЛЮДЯ́НКА — река (Петропавловский, Усть-Калманский р-ны).

Название дано на основании внешнего сходства, что подтверждается информантами: *«Река Слюдянка — прозрачная, как слюда».*

СО́ДОВОЕ — озеро (Калманский р-н).

Название указывает на содержание в воде соды, что подтверждается информантами: *«В воде находится много соды».*

СОЛЁНОЕ — озеро (Егорьевский, Баевский, Благовещенский, Бурлинский, Хабарский, Завьяловский, Ключевской, Михайловский, Рубцовский, Родинский, Романовский, Славгородский, Угловский р-ны).

Название дано в связи с большим содержанием соли в воде. Данное качество делает воду лечебной. Жители подтверждают данную информацию: *«В озере водится грязь целебная. Многие ею вылечиваются»; «Соленое озеро — вода соленая в нем».*

Данный топоним распространен на территории Алтая.

ТОРФЯ́НОЕ – болото (Курьинский, Крутихинский, Целинный р-ны).

Название указывает на залежи торфа на дне болота, о чем свидетельствуют информанты: *«Есть Торфяное болото, торф там, подожгёшь, и горит».*

ЩЕ́БЕНЬ – гора (Усть-Калманский р-н).

В названии отражен состав почвы – наличие щебня, рассыпанного по горе, что подтверждают информанты: *«Там щебень брали все время».*

Фольклорная основа жанра притчи[1]

Р. Ю. Дубашинский

Притча изначально бытовала только в устной форме, в большинстве философско-религиозных традиций являлась произведением анонимным, а как жанр собственно литературный она так или иначе сохраняет связь с фольклором. Но следует иметь в виду, что жанр притчи имеет самые непосредственные, тесные взаимосвязи не только с отдельными фольклорными жанрами, но и в целом со всем устным народным творчеством. Связи эти организуются благодаря одному из определяющих образующих компонентов устной и письменной традиции — архетипичности. Народная жизнь, традиционная культура по причине своей повторяемости, типичности, системности так или иначе порождают архетипичность во всех ее проявлениях. Рождение, смерть, любовь, слезы, смех — все это сопровождало человека со времени его становления как сознательного. И, конечно же, все это и многое другое, характерное для жизни человека, не могло не архетипизироваться.

Воплощаться и реализовываться архетипичность может на самых разных уровнях текста: формальном, содержательном, образном и т. д. К примеру, высокая степень аллегоричности отдельных литературных притч, образы-персонажи которых содержат архетипичную составляющую, сближает эти произведения с народными сказками и в целом с народной сказочной традицией.

Достоинства и значение притчи особенно ярко проявляются в свете жанров народной фразеологии. Определенную проблему аллегорического рассказа (словосочетания «аллегорический рассказ», «аллегорическое повествование» используются в качестве синонима к термину «притча») можно сформулировать словами той или иной пословицы. Например, тема взаимоотношений всего живого с родной землей закодирована на самых разных уровнях философского, психологического, духовного, общественного характера в многочисленных образцах народной фразеологии. В то же время пословицы можно рассматривать как своеобразные притчи, идейное содержание которых умещается в одну строчку. И поэтому «пословицы с их способностью обобщать жизненный опыт, соотноситься со многими явлениями действительности — это, по существу, маленькие притчи» [1, с. 499].

В белорусской литературоведческой науке проблеме взаимоотношений фольклора и литературы уделяли внимание многие исследователи. Основательностью и разработанностью проблемы выделяются работы П. Ахрименко, В. Коваленко, В. Конана, М. Тычины, В. Калесника, А. Яскевича.

Мифология и фольклор были тем фундаментом, на котором строилась и на который опиралась художественная литература. Как отмечает В. Конан, «у фольклора и мифологии есть общие точки соприкосновения в гносеологическом (познавательном) и онтологическом (в смысле исторического бытия-существования) аспектах: во-первых, оба сближаются с художественной, конкретно-образной формой познания; во-вторых, они близки между собой тем, что, возникши в донаучную эпоху, продолжают существовать и в периоды всесторонне развитых научных знаний, соотносясь с конкретно-историческими формами цивилизации» [2, с. 34]. Видимо, некорректным будет вопрос, что больше повлияло на становление литературы — мифология или фольклор, поскольку мифологические представления являются неотъемлемой и органической частью устного народного творчества [См.: 2, с.33]. Сконденсированная в фольклоре мудрость веков, опыт прошлых поколений рано или поздно должны были обрести новую форму воплощения. Автор, который писал современное произведение, так или иначе должен был обращать внимание на приобретения прошлого, которые коренились в устном слове народа, и не просто обращать внимание, а как можно глубже проникнуться духом народной традиции [3, с. 30], чтобы его художественное слово было по-настоящему действенным и весомым. Те писатели, которым удавалось этого достичь, становились мастерами слова.

Каждая национальная литература формировалась в определенных условиях. Становление белорусской литературы по разным причинам было чрезвычайно сложным, и в такой непростой ситуа-

[1] Работа выполнена при поддержке БРФФИ, договор Г07Р-035.

ции решающая, исключительная роль принадлежало именно фольклору. «Пути литературы и фольклора… — пишет в своем исследовании «Корни и крона» М. Тычина, — сблизились настолько, что литературные произведения нередко напоминали фольклор, а многие произведения, записанные как народные, несли несомненные черты индивидуального мироощущения, свойственного литературному творчеству» [3, с. 16]. Подъем национального движения, которым отмечен XIX век, готовил почву для появления новой белорусской литературы. Так или иначе, а без упора на традиционную духовную культуру, на «народные правды» никакое возрождение не имело бы успеха. Устное народное творчество было спасителем и в то же время катализатором для развития белорусского высокого искусства слова. «В новое время происходило не просто воспроизведение полузабытых культурных процессов. Это был качественно новый этап исторического бытия нации. Носителями национального духа были средние и низкие пласты населения. Литература росла с низов. Я. Чечот, Я. Барщевский, А. Рыпинский, П. Багрим, В. Сырокомля, Р. Подберезский, В. Дунин-Марцинкевич, Ф. Богушевич были преимущественно представителями интеллигенции в первом поколении… Перед начинателями новой белорусской литературы сразу встал целый ряд задач, которые требовали неотложного решения». А «начинать нужно было чуть ли не с самого нуля…» [3, с. 27]. Наверно, правы Г. Гачев, В. Коваленко, когда высказывают мысль об ускоренном развитии национальной литературы. «Ускоренность — это вынужденное отступление от закономерностей классического развития развитых литератур, которое сопровождается стяжением и даже выпадением отдельных периодов эстетической эволюции, смешением методов и стилей, их недостаточной выявленностью, с целью не отстать от современного типа художественного мышления, свойственного развитым литературам» [4, с. 54]. И те ступеньки, которые были характерны для классической модели развития литературы, но через которые белорусская литература по определенным причинам так и не прошла, оказались заняты традиционной народной культурой. А поскольку и для литературы, и для народного творчества главным инструментом является слово, удалось избежать тех издержек, которые в противном случае могли бы оказать на процессы национального литературного движения необратимое отрицательное воздействие.

Фольклор с очевидностью не только обусловливал, но и оказывал прямое и косвенное воздействие на развитие жанровой системы белорусской литературы [см.: 3, с. 29]. «Первое время литература убиралась в народную одежду…: живьем брала у народа его сокровища, заимствовала и перенимала готовые сюжеты и образы. Белорусские писатели начала XIX в. росли (воспитывались) в атмосфере деревенского трудового круговорота событий, народных обычаев, песен и сказок» [3, с. 30–31]. Поэтому и жанровая специфика их произведений была во многом созвучна народной. «Чтобы иметь национальную прозу, — проводит параллель М. Тычина с высказыванием Ю. Барташевич относительно национальной поэзии, — нужно сначала выкупать ее в деревенской сказке, в народном фантастическом рассказе, предании, легенде, были» [3, с. 31].

В 1844–1846 гг. в Петербурге издается книга Я. Барщевского «Шляхтич Завальня, или Беларусь в фантастических рассказах». Я. Барщевский, считает исследователь творчества писателя Н. Хаустович, использовал для воплощения в литературном тексте народной архаики подход А. Мицкевича. Тогдашние политические условия вынуждали автора кодировать идейное содержание произведения [см.: 5, с. 66]. Я. Барщевский был патриотом родного края, для которого Беларусь и белорусы — «это отличные, самодостаточные явления во Вселенной, в цивилизации» [5, с. 67]. Естественно, что открытым текстом рассказать о своей родине, ее проблемах и трудностях он не мог. Выход писатель нашел в обращении к традиционной духовной культуре. Для воплощения своей идейно-эстетической концепции Я. Барщевский использовал народную фантастику [см. 5, с. 67].

Об оригинальности «Шляхтича Завальни», не копировании Я. Барщевским фольклорных сюжетов и мотивов, а их литературной обработке с определенными целями говорили и такие исследователи, как В. Коваленко, М. Тычина. «Фольклорный мир у него… не просто воспроизводится, но переосмысливается и изменяется в соответствии с литературными симпатиями писателя. Внешнее перенимание фольклорных форм, образов, стилевого арсенала для Я. Барщевского уже не представляет творческого интереса и необходимости» , — отмечает М. Тычина [3, с. 35–36]. В. Коваленко обращает внимание на то, что «мифология, „перенесенная“ из фольклора без каких-либо изменений и переосмысления, не могла утвердиться в литературе как народное духовное начало нового времени, поскольку он оказался бы недостаточно современным по содержанию. Вот почему Барщевский так решительно обрабатывает литературно-мифологические сюжеты, романтизирует их» [6, с. 239].

Мнения исследователей относительно использования писателем народной архаики во многом сходятся. Однако наблюдаются существенные разногласия в вопросе о жанровой принадлежности произведения. «Шляхтича Завальню» В. Коваленко считает литературной сказкой [4, с. 89]. Другую позицию занимает М. Тычина, который в повествованиях Я. Барщевского замечает «черты и народного предания, и очерка, и литературного рассказа» [3, с. 35]. Абсолютно новый подход к прочтению «Шляхтича Завальни» предложил М. Хаустович. Литературовед определяет жанр повествований Я. Барщевского как притчу, причем делает это довольно аргументированно и доказательно. «…Отдельные разделы „Шляхтича Завальни“ полностью подходят под определение „притча“, но если присмотреться более внимательно, то чуть ли все рассказы соответствуют требованиям этого жанра. И действительно, как и подобает прит-

че, у Я. Барщевского она возникает только в определенном контексте и обычно не имеет развитого сюжета, однако несет определенное символическое содержание. Причта Я. Барщевского наполнена религиозной моралистикой. Поэтика притчи Я. Барщевского подчиняется законам средневековой христианской притчи, обычно отсутствует описательность художественной прозы западноевропейского типа: природа и вещи используются чрезвычайно редко, действие характеризуется почти полным отсутствием декораций. В большинстве случаев герои притч Я. Барщевского не имеют „характера“. Не имеют герои (за редким исключением) и портретной характеристики. Двух-трех штрихов писателю обычно достаточно, чтобы выделить своего героя из круга действующих лиц» [5, с. 68]. Наверное, в рассуждениях исследователя есть рациональное зерно. К тому же аллегорико-символическая основа, смысловая и содержательная насыщенность, поучительность, философичность — все эти наиболее важные категории жанра притчи прослеживаются в книге Я. Барщевского.

Опора на фольклор как необходимое условие становления белорусской литературы реализована в «Шляхтиче Завальне» своеобразно. Для осуществления своего творческого замысла Я. Барщевский делает акцент на мифологической составляющей народной традиции. Резонно высказался на этот счет В. Коваленко: «Не зря Барщевский в „Шляхтиче Завальне“ больше всего интересовался мифологическими элементами народного содержания, это значит наиболее древними, но и наиболее живучими. Именно в мифологии видел он душу народа» [4, с. 239]. По существу, мифологизм и создает аллегорико-символическую форму притч автора. Необходимо отметить, что творчество Я. Барщевского имеет выразительный отпечаток романтического мироощущения [4, с. 239; 5, с. 63–64], которое идет от немецкого классического идеализма. «Романтики, используя народную архаику, при помощи аллегорий и символики говорили о национальной и политической жизни своего края, апеллировали к чувству человеческого и национального достоинства, подсказывали пути служения Родине. Романтики занимались мифотворчеством. В условиях оккупационного преследования романтики должны были обращаться к иносказательным формам творчества, к притче. Именно такой путь избрал Я. Барщевский» [5, с. 64]. Писатель отразил белорусскую действительность 60–70-х гг. XVIII в. сквозь призму фольклорных представлений белоруса.

Одна из существенных особенностей жанра притчи — наличие глубинных уровней смысла и содержания. Поэтому, говоря о конкретных исторических событиях, зашифрованных в аллегорических повествованиях писателя, следует иметь в виду то, что это только один из многочисленных идейных уровней произведения. Поэтике притчи несвойственна мораль (поучительный вывод притчи и мораль — это все же различные величины), и это одно из ее главных отличий от басни. В притче установка делается на активное мышление читателя: «идейно-эмоциональная оценка выражена в басне… прямо в тексте, а в притче — вне текста, т. е. в подтексте» [6, с. 72]. В притчах Я. Барщевского мы не найдем и толкования в его классическом виде. Перед читателем встает непростая задача — самостоятельно поднимать из глубин спрятанные за аллегориями и символами идейно-содержательные пласты.

Отдельное внимание стоит заострить на поэтических особенностях «Шляхтича Завальни». Та особенность, что притчи рассказывают люди, которые в лихую погоду нашли пристанище в доме пана Завальни, создает впечатление непосредственного присутствия при этом действии. А самих рассказчиков можно сравнить с духовными учителями, которые в древние времена несли в народ мудрое слово притчи. Чтобы не отвлекать мысль читателя от сущности, автор не насыщает аллегорические рассказы чрезмерными описаниями и характеристиками. Можно сказать, что действие и вправду происходит «без декораций», а образы-персонажи являются «субъектами этического выбора» [7, с. 305]. Иногда притча (не только литературная, но и дописьменная, как, скажем, притча Христа о блудном сыне) может иметь довольно развернутый сюжет, что характерно и для отдельных повествований в «Шляхтиче Завальне». При этом основные элементы сюжета — завязка, развитие действия, кульминация, развязка — также в целом сохраняются.

На протяжении всего произведения происходит противостояние белых и черных сил, что определяет его коллизию. Едва ли не в каждой притче появляется чернокнижник (эта и многие другие детали характеризуют книгу «Шляхтич Завальня», которая состоит из ряда аллегорических рассказов, как целостное произведение, целостную художественную единицу). Автор дает определенную характеристику этого героя: он нездешний, пришел из другого края, разговаривает на непонятном языке. Персонаж наделен демоническими чертами, что также касается и образа Белой Сороки (притча «Белая Сорока»). Мифологические «представления о связи сороки со сферой чародейства, о ее превращении (красивая богатая ведьма становится белой сорокой, потом снова становится женщиной, и так бесконечно) и вся атмосфера деятельности сверхъестественных сил» [8, с. 452] нашли отражение в притче Я. Барщевского.

Злую силу воплощает и образ Змея. На формирование этого образа в народной традиции «повлияла христианская легенда о сражении св. Георгия (св. Юрия) со страшным драконом, который жил в болоте и требовал на съедение каждый день юношей и девушек… Народное христианство было склонно отождествлять змея с дьяволом-Люцифером…» [9, с. 543], о чем упоминал в книге «Пережитки древнего миросозерцания у белорусов» А. Богданович [10, с. 129–130]. В дохристианский же период змей не был наделен однозначно отрицательными чертами и даже выступал главным объектом поклонения (об этом свидетельствуют народные песни) [9, с. 543]. Змей имеет двойственную природу: он живет в болоте (чаще — в море), но «внутренняя его природа явно огненная… Одна-

ко… главная мифологическая функция змея — это властвование над водами» [9, с. 544].

В основе притчи «Вовколак» лежат народные представления белорусов о человеке, превращенного в волкодава. Причем «превращение может случиться как по собственной воле с определенными эгоистическими целями человека-волшебника, так и по его чарах, направленных на одного человека либо группу людей» [11, с. 71]. В «Шляхтиче Завальне» Я. Барщевский использовал второй вариант. На деревенской свадьбе парень Марка не по своей воле превращается в волкодава. Для писателя это разграничение «своя — чужая» воля имеет исключительное значение. В аллегорической истории «Корона ужа» ситуация похожая. Ловчий Семен не по собственной воле вынужден служить дьяволу. Проблема предательства, поднятая писателем в своих притчах, приобретает особенное звучание. Для Я. Барщевского важен, скорее, не столько сам факт предательства, сколько поиск и выявление его причин. Концепт «свой — чужой» на разных уровнях его реализации очень актуален для творчества Я. Барщевского (можно даже сказать, что он вообще чрезвычайно актуален для произведений в жанре притчи). Человек, который служит «чужому» не по своей воле, все же находит возможность хоть как-то помогать своим. Волкодав Марка сначала враждебно относится к людям. Но спустя определенное время он решает помогать крестьянам-соотечественникам (спасает от волка ребенка и возвращает матери). И как результат — возрождение-превращение снова в человека и возвращение к «своим».

Мотив превращения и возрождения фигурирует также и в повести Я. Барщевского «Деревянный дедок и кабета Инсекта». Между этим произведением и «Шляхтичем Завальней» просматривается определенная связь. «По-видимому, Я. Барщевский намеревался включить в „Шляхтича Завальню“ иное количество разделов, но по каким-то (возможно, финансовым) причинам позже пришлось сократить объем…», — отмечает М. Хаустович [12, с. 455]. Возможно, писатель определенным образом организовал эту часть в повести «Деревянный дедок и кабета Инсекта».

Действительно, в образе кабеты Инсекты можно увидеть отдельные черты портретной характеристики Плачки (героини одноименной притчи), которая, как можно предположить, символизирует Беларусь, судьбу родного края. «За грехи и злодеяния своей жизни богатая пани… сохла и постепенно уменьшалась» [12, с. 293] и в итоге превратилась в насекомое (*insectum,* лат. — насекомое). Но затем происходит определенное возрождение. После покаяния «явилась она однажды ксендзу в прекрасном облике, похожая на ангела, нимб вокруг чарующего лица, платье белее снега» [12, с. 296].

«Плачка — женский мифологический персонаж, известный преимущественно на территории северной и северо-западной Беларуси» [13, с. 382]. Весь ее внешний облик и то, что на глазах всегда блестят слезы, воплощает печаль и траур. «О Плачке ходили разные слухи. Одни думали, что Плачка — вестница каких-то несчастий… Другим представлялось, что это несчастная мать оплакивает своих деток… Молодые были уверены, что там, где появляется Плачка, обязательно зарыто большое сокровище» [13, с. 382]. Для Я. Барщевского немаловажное значение имеет мотив предостережения, воплощенный в традиционных представлениях о том, что в образе Плачки на землю приходят умершие, чтобы предостеречь своих родных и близких от разных бед [см. 13, с. 383].

Таким образом, Я. Барщевский использует в «Шляхтиче Завальне» фольклорные образы, мотивы, сюжеты с конкретными целями. Писатель понимает, что традиционная духовная культура — это не мир суеверий и предрассудков, а настоящая сокровищница мудрости. А поскольку передача знаний духовного порядка изначально являлось едва ли не самой главной целью искусства (и искусства слова в частности), становится понятно, почему Я. Барщевский насыщает свои притчи традиционными народными представлениями. Именно в них читатель должен искать ключи для раскрытия зашифрованных, спрятанных смыслов и содержаний, постижения тайн бытия.

Традиция литературного использования-переосмысления белорусского фольклора, надежно закрепленная в XIX в., нашла отражение и в творчестве писателей, которые пришли в литературу в конце XIX — начале XX вв. Национальная литература только-только начинала становиться на ноги, и мощная поддержка устного народного творчества с ее выразительными этническими, философскими, эмоционально-психологическими, социально-общественными, а прежде всего миросозерцательными характеристиками и особенностями в такой ситуации имела важнейшее значение. В различных художественных формах мастера слова вырабатывали, шлифовали свой стиль, свою манеру письма. Однако, наверное, не случайно то, что народные образы, мотивы широко представлены прежде всего в жанрах аллегорической направленности, в частности — в притче, которая аккумулирует в себе мудрость несчетных поколений, мудрость, которая, конечно же, накапливалась не одно столетие и даже не одно тысячелетие.

Воплощение народной философии, жизненной мудрости в аллегорических историях свидетельствует о высокой интеллектуальности притчи как жанра и как произведения. Но уровень, степень этой интеллектуальности зависят от того, как в одном тексте соединяется народная философия жизни и философия собственно авторская. Народное мировосприятие и мировоззрение писателя сосуществуют рядом и определенным образом реализуются в художественном тексте. Однако если авторская мысль, позиция в той или иной притче могут выявляться иногда без особых трудностей, то поиск и определение народной мудрости требуют немалых мысленных усилий. Ибо традиционная народная философия во все времена была глубинным и, как правило, сакральным пластом духовной культуры человечества, а поэтому никогда не лежала на поверхности, несмотря на то, что ею проникнуты буквально все сферы жиз-

ни. Сегодня, в эпоху сплошной глобализации и технизации общества, эти народные истины завуалированы настолько, что человек просто не в состоянии их увидеть. Свою жизнь они продолжают, воплощаясь в произведениях искусства, в частности — искусства слова, тем самым оставляя человеку шанс на спасение человеческой сущности и, таким образом, самого себя и человечества в целом.

Источники и литература

1. Рагойша В. П. Прыказка // Паэтычны слоўнік. 3-е выд., дапрац. і дапоўн. Мінск : Бел. навука, 2004. 576 с. С. 499–500.
2. Конан У. Ля вытокаў самапазнання: Станаўленне духоўных каштоўнасцей у святле фальклору. Мінск : Маст. літ., 1989. 238 с.
3. Тычына М. А. Карані і крона: Фальклор і літаратура. 2-е выд. Мінск : Бел. навука, 2002. 197 с.
4. Каваленка В. А. Вытокі. Уплывы. Паскоранасць. Развіцце беларускай літаратуры XIX–XX стагоддзяў / рэд. П. К. Дзюбайла. Мінск : Навука і тэхніка, 1975. 336 с.
5. Хаўстовіч М. Прытча ў творчасці Яна Баршчэўскага // Працы кафедры гісторыі беларускае лі-таратуры Белдзяржуніверсітэта: Навук. зб.; пад агульн. рэд. М. Хаўстовіча. Вып. трэці. Мінск: ВТАА «Права і эканоміка», 2002. С. 63–78.
6. Касемаа Я. Э. О притче в современной советской прозе // Вестн. Ленинград. ун-та. 1977. № 8. С. 71–75.
7. Аверинцев, С. С. Притча // Литературный энциклопедический словарь / под общ. ред. В. М. Кожевникова, П. А. Николаева. М. : Сов. энцикл., 1987. 752 с. С. 305.
8. Валодзіна Т., Салавей Л. Сарока // Беларуская міфалогія : Энцыкл. слоўн. Мінск: Беларусь, 2004. 592 с. С. 452.
9. Санько С. Цмок // Беларуская міфалогія: Энцыклапед. слоўн. Мінск: Беларусь, 2004. 592 с. С. 543–544.
10. Богданович А. Е. Пережитки древнего миросозерцания у белорусов: Этногр. очерк. Гродно: Губернская тип., 1895. 185 с.
11. Салавей Л. Ваўкалак // Беларуская міфалогія: Энцыкл. слоўн. Мінск : Беларусь, 2004. 592 с. С. 70–72.
12. Баршчэўскі Я. Выбраныя творы / Я. Баршчэўскі; укладанне, прадмова і каментарыі М. Хаўстовіча. Мінск: Беларускі кнігазбор, 1998. 480 с.
13. Санько С. Плачка // Беларуская міфалогія: Энцыкл. слоўн. Мінск : Беларусь, 2004. 592 с. С. 382–383.

«Знаткие» люди. Рассказы о колдунах и знахарях в современной русской деревне на Чулыме

В. А. Зверев, Е. К. Шишкова

Разнообразные источники и авторитетные исследования показывают, что существенная роль в социокультурной, отчасти общественной и духовной жизни русской деревни XIX — первой трети XX в. принадлежала колдунам, знахарям и другим категориям лиц, объединявшихся общим понятием «знающие», или «знаткие». Хорошо известно, что в эпоху советской модернизации по духовной и идейной основе «ведовства», по его кадровому потенциалу был нанесен сокрушительный удар. Однако в конкретно-историческом плане трансформация в середине XX — начале XXI в. и современное состояние обозначенной сферы народной культуры, номенклатура и жизненные сценарии «знатких» людей изучены весьма слабо. Написание фундаментальных исследовательских работ в значительной степени затруднено недостатком информации, что связано с высокой степенью закрытости социальной среды, духовной и медицинской практики «ведунов» и «знающих».

Материал для настоящей публикации был собран в 2002–2006 гг. в Назаровском районе Красноярского края одним из авторов настоящей публикации — местной уроженкой, студенткой НГПУ Е. К. Шишковой. Деревни Антропово, Глядень, Голубки, Кольцово, Кибитень и Зырянка, в которых проводилась полевая работа, располагаются тесным гнездом вблизи горных отрогов, они окружены р. Сереж и другими реками, впадающими с левой стороны в Чулым (правый приток Оби). Местоположение деревень делает их слабо связанными с административными и культурными центрами, что стало одной из причин относительной сохранности здесь традиций знахарства. Близкое родство или тесное знакомство Е. К. Шишковой с информантами обусловили высокий уровень доверия к собирателю со стороны носителей народного «потаенного» знания.

В ходе исследования народной медицины были зафиксированы письменно или сняты видеокамерой интересные воспоминания, рассказы о жизни и рецепты лечения различных болезней от семи местных знахарей и целителей, хорошо известных населению. Кроме того, проведена запись рассказов и воспоминаний о самих знахарях, а также о колдунах и ведьмах, как ныне живущих, так и практиковавших в историческом прошлом — в диапазоне памяти ныне живущих поколений. Наконец, проведен стандартизированный опрос жителей названных деревень на предмет степени их знакомства с носителями народно-медицинских и оккультных знаний и отношения к их практике.

В результате исследования выяснилось, в частности, что в обследованном районе Причулымья сами «знаткие» и люди их окружения выделяют несколько категорий носителей специализированного и в значительной степени потаенного медицинского и оккультного знания. Во-первых, это знахари, или целители, лекари, которые в зависимости от специализации или применяемой методики лечения имеют дополнительные названия: «травник», «бабка-повитуха» и др. Знахари пользуются уважением в деревенской среде, хотя и подозреваются в сношениях с нечистой силой, но отнюдь не считаются продавшими ей душу. Сами они подчеркивают свою приверженность христианству. Денег за услуги они зачастую

не берут, но в некоторых случаях выговаривают небольшую плату — «на свечку Богу». Баба Василиса, самая авторитетная целительница в здешних местах[1], говорила на этот счет так: «Дело божеское, за что тут брать?»

Вторая категория «знатких» людей — колдуны (их женская ипостась — ведьмы-колдовки), которые противопоставляются знахарям: считается, что они сознательно отреклись от христианского Бога и предались темным силам. Они наносят вред людям посредством «порчи», «уроков», но и помогают в некоторых случаях — например, оберегают от других колдунов на свадьбах. Обладая при лечении телесных болезней даже большей силой, чем целители, они могут одновременно нанести трудно поправимый вред душе человека.

Из опрошенных 210 жителей Назаровского района 184 человека хотя бы один раз пользовались услугами местных целителей, чаще всего — бабок-повитух. Из них 72 человека продолжают и сейчас довольно часто обращаться за помощью к знахарям — для излечения себя, своих родственников или домашних животных. Верят в силу деревенских целителей, но обращаются к ним редко 65 человек: по их словам, «легче купить таблетки», чем исполнять предписанный «ведуном» ритуал. 47 человек считают, что целитель не может излечить реальные болезни, а вот порчу, сглаз, испуг — может. Никогда не пользовались услугами знахарей и вовсе не верят в их силу 26 человек.

Далее в трех разделах публикуются фрагменты некоторых полевых записей. В более полном виде они хранятся в коллекции историко-биографических материалов кафедры отечественной истории НГПУ [1] и личном архиве Е. К. Шишковой. Ранее была опубликована статья о бабе Василисе, самой известной из знахарок изучаемой местности [2].

Кто такие колдуны и ведьмы, как они могут навести порчу

Воспоминания Е. И. Маркиной[2] о деревенской ведьме и ее отродье: «Я-то еще девчонкой была, помню очень смутно всё, это мама рассказывала. Жила у нас на краю деревни (там, за речкой, где нонче Агарковы живут, так еще дальше, сейчас там избы даже не осталось), жила Агафья. Жила сначала одна. Поговаривали, что ведьма она, люди сторонились ее — видимо, пужались. Она выдаивала чужих коров так, что у них вымя сохло. Она делала засуху. Видели ее за таким делом. Утром пошла она в поле, когда роса еще, и давай собирать ее в белую скатёрку. Так вот собрала всю росу, и на тебе — засуха. Потом туча шла огромная, черная. Ну, думаем, дождь будет. А она на дорогу встала и давай отмахивать передником тучу. Потом зимой у нее всегда в избе был огонь — люди спят, а она еще веселится. Связалась с чертом, родила девчонку — бабки Василисы мать принимала ее.

Дочка Полинка красива была, и полюбился ей Колька Задонский (Федька Косой — его внук, который Задонский был, но ты его не знашь). А она-то, паскуда, до че красива, ну и присушила его. Свадьба, а его родители — против. Ну, куда пойдешь против Агафьи: только посмотрела она — согласились все. Колька дом отстроил, и зажили они. А она удумала наряжаться[3] — в собаку, в сороку, то в свинью, а то и в колесо. Он спит крепким сном, а она колесом по деревне катится. Парни прочуяли это и взяли — поймали колесо, и во втулку вбили осиновый кол, и на их ворота повесили. Утром глядь, а на воротах Полинка висит голая, и пуп пробит насквозь колом. Ой, че тут было! Кольку посадили — мол, он [убил жену]. Агафья — на родню, родня подняла бунт, и все — кто взял вилы, кто топоры, оглобли — и пошли. Сожгли дом ее. А Агафью никто не нашел: или сгорела, или ушла в тайгу.

Было это, было… Правда, с рассказа маминого, но я даже помню-то и Полинку — как на фотокарточке размыто, но помню».

Рассказ Н. Н. Тепляшина[4] о ведьминых проделках: «Бывало, едешь уже поздно ночью на коне из Кольцова к своей деревне. Вроде не поздно — часов 8 вечера, а на небе так ясно, как днем — месяц все освещает. И вдруг (на небе ни тучки, ничего нет) просто ветерок подул и — раз, месяца нет. И так темно, что с дороги вмиг собьешься, особливо если поземка пошла. Это, люди говорят, ведьма месяц спрятала, чтобы насолить-то путникам».

З. Н. Балабанова[5] приводит пример получения колдовской силы: «…Не знахарской силы, а колдовской! Не путай. Сама я не колдовка, а вот бабка моя колдовкой была. Мы уже с [мужем] Вовкой жили, а она совсем слаба стала, продали избу ее, и стала она у нас жить. Вот на Святки спим, слышим, заговорила она, затоптала. Выхожу, а она у порога лежит голая… Ну, совсем голая. А мне до че перед Вовкой совестно, я джемпер накинула ей. Лететь надо было куда-то, а мы не дали!

А перед смертью умом слаба стала, че попало говорит… Ну, и давай мне про колдовство, то ли от дури такой, то ли специально, чтобы передать кому-то. Так вот, говорит, что можно статься колдуньей. И будет у тебя все, че надо. Лучше, чем кто-то, будешь жить, бояться люди будут тебя. А боятся — значит, уваженье. Сделать надо так: взять черную кошку, без всяких пятен, только черную. Истопить баню в полночь и ее прямо живьем-то в кипящую воду, да смотреть, чтоб не выскочила, давить надо. Вскипятить живую, пока не издохнет. Как только умолкнет, то в окне покажется лицо с красными гла-

[1] Баба Василиса, или Васа, здесь и далее — знахарка из с. Антропово (1911–2003), по ее просьбе в публикациях не указывается полное имя. См. о ней подробнее: [2].

[2] Маркина Екатерина Ивановна, 1938 г. р., жительница с. Антропово. Записано в июле-августе 2005 г.

[3] Наряжаться — здесь — превращаться, преобразовываться.

[4] Тепляшин Николай Николаевич, 1941 г. р., житель с. Антропово. Записано в июле 2004 г

[5] Балабанова Зоя Николаевна, 1939 г. р., уроженка с. Кольцово, ныне живет в Красноярске. Записано в июле 2004 г.

зами. Бояться не надо, якобы это помощник твой — ну, посвятитель! Глаза здоровые и страшные. Если не закричишь, то зайдет в баню — молодой мужик — и научит тебя колдовству.

Я, конечно же, не делала этого, и делать не буду… Не колдовка я! А раз бабка замарана была, то меня тоже к им числют… Не такая я, не такая…».

И. И. Карасев[1] *о том, как можно стать колдуном:* «Слыхивал я (старики еще рассказывали), как стать колдуном. Вот че сделать надо. Натопить баню в 12 часов ночи (там ведь в это время черти моются), черную кошку вскипятить прямо в котле. И из-под полка выскочит красная собака, будет блевать. Если человек слижет блевотину, то станет колдуном…».

Знахарка Т. В. Наумова[2] *о том, как нагоняют порчу в дом и как ее изгнать:* «…Да половик или кружок, который лежит под порогом… На них можно налить воды, которой обмывали покойника, или сыпануть землю с могилы. Вот бабки обмывают покойников, а воды берут себе немного, ну, якобы полечить внучат от страха, чтобы покойников не боялись. А вот ее тоже используют, чтобы порчу нагнать в дом. И кто живет в этой избе — перешагнули через половик-то, и все… Потом вдруг разлад в семье, мужик загулял, дети захворали… Поэтому такие половики не надо кидать возле порога, а пусть будет голый пол.

Я вот как делаю… Залажу уборку в избе — к порогу подсыпаю соли, и пусть постоит, пока я прибираюсь. Потом беру веник и мету весь мусор к порогу. В совок все, только не руками, а веником (или газеткой помогать можно), потом мусор за ограду — и наотмашь выкинуть. Помою пол, и славно… А соль что сыплю? Так ведь все колдовство — оно боится соли! Вон Никифорова подвязалась пояском, а не знала, что невестка его в соли выпарила. Ох, как орала, она-то ведь колдовка! Присушкой занимается и деньги берет…».

Рассказ Н. Т. Захаровой[3] *об односельчанине-колдуне:* «Жил у нас один… Мог свадьбу испортить враз. Вот доколе не пригласят его… А он был отведуном — сам явится, а явится — все, считай, пришла с ним беда. Только зайдет — махом молодые прямо за столом начинают ругаться. А почему начинали ссориться? Диавол найдет, за что…».

Остудный[4] заговор, записанный в с. Кибитень от местной жительницы, не назвавшей своего имени: «„Встану я, раб (имя колдуна), не перекрестясь, пойду, не благословясь, из избы дверьми, из двора воротами. Выйду в чисто поле, а там окиян-камень. Сидит на нем Иисус Христос и Богородица. И бьются они, и дерутся они, царапаются в кровь, про хлеб и соль не говорят и любовь не творят. Вот так же пусть [бы] раб (имя) с рабой (имя) жили и тужили, дрались, царапались, бились. И пусть зубами мечутся, бросаются, загрызаются. Эти слова острее острого ножа. Ключ в море, замок в поле“.

Достаточно было прочитать этот заговор на мусор, соль, воду, землю, и все это подбросить под порог — и муж с женой начинали скандалить».

Воспоминания Н. Н. Тепляшина о предсмертных муках односельчанки-ведьмы: «…Ковалиха слегла. Всё — время помирать, да пора уж, ей-то уже 98 лет было. Но не может она умереть-то. Зналась с нечистой, и помирать трудно. Вот доколе на один конец кровати приползет, на другой, и так мучилась. Потома-ка батюшка пришел, стал читать отходную, а она без креста. Вот ей одел он крест, а она его в рот положила и в комочек скатала, и выплюнула. Ни одного зуба во рту нет, а крест оденут — она его опять скатает. Потом орет и руку тянет, все „нате, на, на…“, — а руку никто не берет. Потом полено ей дали, она за него подержалась — силушку, видимо, передала. Выворотили потолочину, и тогда она умерла».

Мнение знахарки А. И. Егошиной[5] *о колдунах:* «Они же все вокруг ненавидят… Им совсем не совестно за то, что они делают! Вот живет человек хорошо — надо сделать, чтобы было ему плохо! Или один человек не угоден другому… Они поступают против Бога! Они же Господа не боятся! Ведь одна из заповедей — „Возлюби ближнего, как самого себя“»!

И. И. Карасев об отношении деревенских жителей к знахарям: «Боимся? А как же не бояться? Они же много чего знают… Но если заболеет кто, надо прийти спросить и хорошенько поблагодарить. Они нужны! Врачи — они же все коновалы… Ничего не могут, только уколами заколют или пилюлями отравят. А вот такие, как покойная бабка Василиса была… Такие могут, словом же лечат…».

Как можно бороться с «темными» силами

Л. В. Дьякова[6] *о средствах борьбы с нечистой силой:* «Святая вода все страсти потушит, отгонит все зло и, конечно же, чертей. Вот почему надо окроплять ею всякую вещь, еду. Я видела много раз, когда несколько капель воды, влитые в рот больного, который находился без сознания, приводили его в чувство. Это ведь благодать Божья, и чем больше мы верим, тем больше нам помогает. Вот если мужик в доме жадный, все ноет, жене не даст ни отрез на платье купить, ни румянов, или денег не дает… Надо на воду святую пошептать таки слова и дать ему выпить, так он не только все деньги отдаст, все для жены сделает. А слова такие: „Как добрая матушка не жалеет для своих детей ни хлеба, ни меда, ни денег звонких, ни сил, ни времени, так и муж мой, раб Божий (имя), не скупел бы, не жалел бы для меня ничего и никогда, везде и всегда. Так слова мои сбудутся и свершатся. Аминь“».

---

[1] Карасев Илья Иванович, 1945 г. р., житель с. Антропово. Записано в июле 2004 г.

[2] Наумова Тамара Викторовна, 1939 г. р., знахарка, с. Антропово. Записано в июле-августе 2005 г.

[3] Захарова Нина Тимофеевна, 1944 г. р., жительница с. Антропово. Записано в июле 2004 г.

[4] Остудный — предназначенный для того, чтобы поссорить близких людей, сделать их ненавистными друг другу.

[5] Егошина Александра Ивановна, 1932 г. р., знахарка из с. Голубки. Записано в июле-августе 2005 г.

[6] Дьякова Лидия Владимировна, 1947 г. р., жительница с. Антропово. Записано в августе 2005 г.

Запись о «вежливце»-колдуне в тетради, служившей домашним лечебником (кто-то вырвал лист, остался отрывок): «…в качестве почетных гостей, причем еще в дверях приглашенного встречает сам хозяин со стаканчиком водки. После второй чарки колдун начинает кудесить. Потом берет из рук хозяйки поднесенные ему хлеб-соль, разламывает хлеб на кусочки, круто посыпает солью и разбрасывает по сторонам. Плюнув три раза на восток, он входит в избу, осматривает все углы, дует в них и плюет, потом в одном сыплет рожь, а в другом — свою волшебную траву, в остальных двух — золу, рожь против порчи и траву на здоровье молодых. Оглядев печку: не подложено ли туда ядовитых трав, на месте ли все кирпичики, он осматривает трижды лошадей, назначенных для свадебного поезда. Заглядывает под хомут: не подсунул ли кто репейник или другие колючки. Кладет на порог замок, накрепко запирая семейное счастье. Напоследок обсыпает молодых рожью, заставляет переступить черный полушубок и этим вконец изводит могущую быть порчу. Провожая молодых до церкви, он на каждом перекрестке и под каждыми воротами (которые считаются самыми опасными местами) шепчет заклинания. Из-под венца велит ехать другой дорогой».

Рассказанное Е. И. Маркиной предание о воде как зеркале человеческой души: «Вода являлась показателем качества души человека. Обычно сельчане смотрят, у кого в каком виде находится колодец. Если вода всегда чистая, прозрачная, без запаха, значит, колодец чистит — человек добрый. Если же наоборот, то — худой. Во сне видеть чистую воду означает, что у человека чистая душа. Когда видишь чистую, прозрачную воду и купаешься в ней, это означает, что человек очищается духовно, и если он болеет, то обязательно хворь пройдет. Когда вода мутная, это к печали и к худу».

Целительница В. Н. Виноградова[1] *о лечении «сураченных»:* «Вначале читаю трижды „Отче наш“, потом на воду заговор трижды: „Шла Божья матушка через мост. Ей навстречу — Николай Угодник, Илья Пророк, Иоанн Богослов: „Куда идешь, Божья матушка?“ — „Иду умывать нервы, продувать глаза и горечь выгонять из раба Божьего (имя), из его головы, из рук, живота, из сердца, печени, зелени, из шеи, из позвоночника, из синих жил, из красной крови“. Спаситель с крестом, Спаситель — над нечистой силой победитель. Уходите, сатаны, с раба Божьего (имя), уходите все нечистые во все четыре стороны. Аминь, аминь, аминь“. Дальше даю этой воды напиться и умыться на три дня. Через три дня веду к речке больного или колодцу и наговариваю: „Здравствуй, вода Татьяна, земля Ульяна, а ключ Иван, дайте мне воды от всякой беды“. Умываешь больного этой водой и набираешь ее, наговариваешь снова заговор и даешь этой воды еще на три дня».

Знахарка А. И. Егошина о «стыдном» способе снятия «урока»: «…Шесть месяцев парнишке было. Помирал он… Ольга, мать его — ее уже беременную оглазили, причем — Зинка Южбенкина (нонче зимой померла). Так вот, она же [Зинка] косоглазая… Погладила ее по животу в магазине, и все. Девка — ни спать, ни есть, ни ходить… Кое-как сняли этот урок.

Бабка Васа к этому времени тоже померла, а ребенок, видимо, все-то это в себя взял. И болеет, и болеет… Они [приглашали] врача, все по больницам — не помогает. Отправили домой помирать. Фельдшерица наша говорит: „Бабку найдите“. Ну, они ко мне и пришли… Я-то че? — посмотрела… Ой, вижу, все — уже парнишку не спасти. Ну, это же дитя, и так стало больно и жалко. Говорю: „Ладно, попробую. Только это лечение стыдное“. Отказались… Они привезли батюшку, он причастил его… И мальчонка уже дышит через раз, отойдет скоро… Ну, Ольга ко мне в ноги — мол, помоги, баба Шура, век не забуду. Я сказала: „Хотите, чтобы парнишка был жив? Пусть мужики выйдут, и будет только мать. Только говорю, что бы я ни делала — на все согласны?“ — „На все!“ — говорят. А парнишка уже хрипит.

Я снимаю штаны и прямо этим-то местом… голым… сажусь ему на макушку и говорю: „Чем родился, тем и накрылся! Чем родился, тем и накрылся! Чем родился, тем и накрылся!“ Потом сажусь на воду и эту воду выливаю ему на голову, приговаривая: „Не из ведра лью, из п..ды плещу“. Этот самый сильный наговор, что только есть, от детской порчи. Его почти никто не знает… Почему так именно делают? А потому, что нет надежней и защитнее места для дитя, как утроба матери…».

Из воспоминаний Н. Т. Захаровой: «Мама так делала. Если тебя оглазили или сурочили, надо выйти во двор, смотреть, как собака оправляется, приговаривая: „Смотрю на старый древ, на собачий х.й. Порча, урок, изгинь“. И не надо умываний, и к бабкам не надо ходить. Это так помогает — лучше всякой бабки…».

Из рассказа А. И. Егошиной: «Бабка-то Матрена Осипенкина лечила так. Одевалась всегда в белую одежу, в которой никогда на улицу не выходила… Ничего нельзя поесть перед лечением-то, всегда должна гореть лампадка, церковная свечечка, стоять должна икона… Ниче в комнате лишнего, даже кота, и того нельзя — может ведь кинуться, особливо ежли порча — сразу кинется. Ниче не должно из еды стоять, а сама-то бабка в платке…».

Знахарка П. Н. Тепляшина[2] *об изгнании беса и профилактике сглаза:* «Привели ко мне бесноватую. Ее признали сразу — она в церкви во время херувимской[3] начала выть, потом лаять, как собака, а потом у нее случился припадок. И вот, доколе батюшка подойдет, водой брызнет, она аж выворачивается и орет: „Жгет мне, жгет“. Лечила я ее около шес-

[1] Виноградова Вера Николаевна, 1921 г. р., знахарка из с. Кибитень. Записано в июле 2005 г.

[2] Тепляшина Пелагея Николаевна (1905–2003), знахарка из с. Антропово. Записано в июне 2003 г.

[3] Херувимская песнь — часть церковного песнопения, начинается словами «Иже херувимы».

ти недель, долго… Но така болячка так долго лечится, ведь там внутри бес.

„Черный глаз, карий глаз, помилуй нас!“ — [так] от недоброго глаза отчитывают по три раза двенадцать зорь. При встрече с человеком, известным своим недобрым глазом, надо мысленно сказать: „Недобрый глаз, не гляди на нас“, — и в воображении чем-то накрыть его, например стаканом».

Баба Вера Виноградова о том, как женщине избежать сглаза: «Чтобы избегнуть сглаза, женщине и девушке нужно, погладив рукой себя по заду, потом погладить той же рукой по лицу, говоря: „Как ты у меня неглазливая, так и я бы неглазливая была!“».

Знахарка П. Н. Тепляшина о борьбе с «темными»: «Да это ничего… Ведь это борьба с темными [силами], а мы во имя Господа побеждаем их. Бывало, лечу порчу, так после этого так блевать и кидат… Что это? Конечно, грязь, которую на себя взял… А бывает, что просто спишь: такой сон находит, что работать невозможно. И позеваешь… и позеваешь…».

Как знахарка приобрела «силу лечения» и о действиях бабки-повитухи

М. И. Итегенева[1] *о том, как ее мать стала знахаркой:* «Мама знала много… Она лечить начала еще по молодости, в 30 лет. Потом сказывала, под старость, что передали ей силу лечения [при следующих обстоятельствах].

Жила бабка одна, имя не знаю и где не знаю, но под Ачинском, это точно. Поехала мама в город (надо было товару купить), остановилась на ночь у той-то бабки — она нам своя была по деду Тихону, но мы ее не знаем, я не захватила ее уже. И че-то лечила она, а мама интерес проявила. Приезжает, а бабка ей дала один заговор от грыжи. А у нас был рожден Ванька тогда (сейчас нет его — помер по пьянке). У него грыжа пупочная, ну, мама сама давай лечить. А потом бабенки давай к ней ребятишек таскать, вот — она хорошо грызла. А потом к бабке зачастила: то она ей даст, как испуг полечить, то порчу, и так обучилась, что пришлось [нам] предбанник освободить для больных. Поставили стол, два стула, лавку с одеялом — там и лечила.

Уже старая была мама и рассказывала, что приехала, а бабка ей и говорит, мол: „Слушай, Мария, у тебя глаза карые, сама ты сильная, в Бога веруешь и вот уже травы знаешь. Научила я тебя чему маленько, теперь пришло время все передать, согласна?“ А мама говорит, что если по-божески, то только тогда согласна. А бабка говорит: “Конечно, по-божески, только с молитвой и крестом. Приезжай, — говорит, — под Купалу ко мне“.

Мама приехала, а там три бабки, и одна старее другой. Одна совсем старая, ходит с палкой, лицо как терка уже, слепая. Вот ночью пошли в поле. Бабку под руки повели. Поклонились на четыре стороны, встали на колени и давай молиться: „Царю небесный“, „Отче наш“, „Пресвятая Троице“, „Верую, Богородице“, „Живый в помощи“, „Да воскреснет Бог“[2]. Помолились, покрестились. Потом говорят: „Раздевайся“. Мама осталась в одной рубашке. Волосы развязали ей, крест сняли, а потом говорили какие-то слова, я их не знаю — мама не сказывала. Посыпали голову землей, травой, подули воздухом и повели к реке. А мама говорит, доче ей дико было, что бабка та слепая шла уже сама, без палки.

Подвели к речке и оставили. Говорят: „Стой тут к реке спиной. Как услышишь свист, так сымай одежу и нагишом иди в реку, только все спиной. Зайдешь по колени — читай „Отче наш“, зайдешь по пояс — читай „Отче наш“, зайдешь по сердце — читай „Отче наш“. Окунись с головой ровно три раза и 12 раз по горло, заглоти воды и неси во рту. А потом иди прямо, не оборачиваясь. Будет происходить странное — не оборачивайся и молчи. Нельзя говорить, и воду не глотай: проглотишь — все напрасно было! Страшно будет — осеняй себя крестом трижды и мыслью говори „Да воскреснет Бог“. У под яра тебя будем ждать“.

Мама так все сделала. Идет, говорит, доче страшно и жутко, ой! — купальска ночь ведь. Встала у реки, ждет. Слышит свист, да такой, как мужик свистит. Ой, говорит, чуть не убежала, а потом подумала: вдруг че плохо сделается, и пошла спиной. Водичка, говорит, тепленька, песочек — ногам приятно. Иду, вот уже по коленки, читаю! Дальше читаю! Вода как будто обнимает, тепленька… По сердце, все сделала. Иду, говорит. Только с воды вышла, ой! Как за спиной че-то зашумело, загремело. Идет, говорит, за спиной кто-то и прямо дышит мне в спину, ой, страху! Говорит, всю дорогу крестилась и молилась. Добежала… Бабки радостные, давай меня нахваливать. Умница, говорят! Вылила я воду себе под ноги и встала на нее. Одели крест, утерли рубахой, потом одежу дали. Платок повязали. „Все, — говорят, — теперь сила в тебе целительная есть. И теперь есть у тебя помощник знающий“.

И вот, мама говорит, потом придет какой больной к ней, а она не знает, как его лечить. Сядет на стул против больного, задумается… И тут ей в ум посылают — че говорить больному и че делать. Так-то вот…».

П. Н. Тепляшина о бабе Василисе как непревзойденной повитухе: «Так, как бабка Василиса принимала роды, никто не принимал… Научила я ее такому делу (пришлось мне принимать роды у собственной дочери), а потом стали люди звать…

Чтобы сохранить беременность, есть заговор, который поможет укрепиться. [Следует] говорить на воду и выпивать в день 12 глоточков воды: „Матушка Богородица, заступница матерей, выйди из небесных дверей, укрепи рабу Божью (имя), плод чрева и чрев плода. Аминь“. Когда начались роды, то их можно облегчить, между схватками надо читать: „Христос родился, и мы младенца ждем. Аминь“.

Если роды долгие, то [нужно] открыть все шторы,

[1] Итегенева Мария Ивановна, 1928 г. р., жительница с. Антропово. Записано в июле 2004 г.

[2] Эти молитвы есть в православном молитвослове.

что есть в избе, открыть все замки, и на амбарах, везде-везде… Зажечь свечу и говорить: „Пока свеча догорит, тут и она родит. Аминь“. Когда разродится баба, взять ребенка, перевязать пуповину и сразу же двумя пальцами схватить за носик ребенка и, потягивая, приговаривать: „Не будь курнос и спи крепче“. Потом, обмыв новорожденного, положить его на спинку и стягивать сперва вперед и накрест пальчики ножек к локтям, потом повернуть его на живот и так же стягивать накрест пальчики ручек к ногам. Потом положить на свои ладони серединой тела так, чтобы головка и ножки висели, и, потряхивая несколько раз, приговаривать: „Расправлен, теперь уж уродцем не будешь!“

После родов роженицу в первые три дня [следует] водить в баню, но не жаркую, а так — в тепленькую, где, растирая ей живот, читать девять раз… и столько же раз продевать младенца между ног матери: „Мать Пресвятую Богородицу на помощь призываю, чтобы у рабы Божьей (имя) не болело и не щемило, вниз не спущалось и не каменело. Мои слова — во веки веков. Аминь“. Потом беру ребеночка и веничком его легонечко-легонечко так… приговаривая: „Бабушка Соломоньюшка Христа парила да нам парку оставила. Господи, благослови! Ручки, растите, ножки, растите, толстейте, ядренейте, ножки ходите, свое тело носите, язык говори, свою голову корми. Бабушка Соломоньюшка парила Христа и правила, у Бога милости просила. Не будь сидун, а будь ходун. Банюшки-парушки, слушай: пар да баня, да вольное дело! Банюшки да воды слушай. Не слушай ни причищев, ни урощичев, ни от худых, ни от добрых, ни от девок пустоволосок. Живи да толстей, да ядреней. Аминь, аминь, аминь».

Из воспоминаний Л. Е. Протасовой[1]*, соседки знахарки Василисы:* «…Играли мы у них в ограде (тогда еще я девчонкой была) — прятались, и вот заводуть женщину, она орет, как корова на водопое, когда ей воду не дают. Нам, детям-то, интерес, а бабка Васа ее наглаживат и говорит, что, мол, „час баньку исправим, и все пойдет путем“. Истопили баню, но не жаркую, просто для тепла или че, не знаю. А у ее, оказыватся, ребенок поперек живота встал, не головой вниз или вверх, ну, как обычно дети-то, а поперек, разродиться не может. Ой, как она орала, не дай бог, врагу не пожелаешь… А мы [спрятались] за чурку и ждем. Вызвали ей врача, она не может роды принять — говорит, в город надо везти. За машину — машины все в поле, а бежать далеко. Тогда агроном с конторы позвонил в город. Они — мол, „ждите, будем“. Ждать-то ждать, кабы хворь, а то роды — баба ждать не может, дитя на свет белый просится. Ну, вот и привели к бабке.

Она ее в баню завела, напоила травами и давай шептать, да уговариват ее, все шутками-прибаутками, смехом. Слышим, притихла бабенка, только стонет изредка, а потом и вовсе тишина. И тут как заорет ребенок; я сначала думала — котенок где плачет, а это дитя. Вот и родила. Приезжает скора[2], а она уж в избе — кормит своего толстощекого. Врач-то мужик приехал, ага, все посмотрел, все как надо. Ну, говорит, надо тебе, бабка, памятник ставить. А та вот говорит: „Помру, потом и поставите…“».

Знахарка и бабушка-повитуха А. И. Егошина о том, как она снимает сглаз с ребенка: «…Если это девочка, то прошу истопить баню жаркую в субботу, если парнишка, то в четверг или вторник. Сама сажусь на полок, кладу ребенка на колени и беру в левую руку веник березовый (только свежий, чтобы им никто до этого не парился). Потом ударяю обрубленным концом веника о полок и говорю такой наговор: „Как эта белая береза стояла во чистом поле, не знала ни уроков, ни призоров, так и ты, младенец раб Божий (имя), не знай ни уроков, ни призоров, и будь здоров и долголетен. Тьфу! Свят Дух, аминь“. Потом трижды парю ребенка веником и окачиваю его водой через веник. Хорошо, если ребенок разорется в бане, это хороший знак…».

Источники и литература

1. Зверев В. А. Что знается, то и скажется: Коллекция историко-биографических материалов на кафедре отечественной истории // Родные голоса. Сибирь, XX век: Мемуары из коллекции кафедры отечественной истории НГПУ. Новосибирск, 2008. Вып. 1. С. 137–154.

2. Шишкова Е. К. «Я много чего могу!»: Народная целительница из сибирской деревни // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международ. науч.-практ. конф. Барнаул, 2005. Вып. 6. С. 136–141.

К актуальности изучения устных воспоминаний о проблемах миграций на постсоветском пространстве (на примере переселений из Казахстана в Новосибирск)

Е. И. Красильникова, Е. К. Лейбова

Новосибирск является относительно молодым, но крупным в масштабах страны городом. Демографический рост Новосибирска всегда ощутимо зависел от иммиграции. До революции население Новониколаевска, находившегося на пересечении водных и железнодорожных путей, существенно пополнилось за счет переселенцев из перенаселенных губерний европейской части Российской империи. В их числе были не только русские, но и белорусы, украинцы, представители других народов. С первых лет существования Новониколаевск был многонациональным: здесь проживали также поляки, евреи, татары, узбе-

[1] Протасова Лидия Евдеевна, 1948 г. р., жительница с. Антропово. Записано в июле 2005 г.

[2] Бригада скорой медицинской помощи.

ки и многие другие. В годы Гражданской войны в «сытую» Сибирь бежали с Поволжья и с голодного Урала. В период нэпа, как и до революции, Новониколаевск привлекал иммигрантов возможностью успешно заниматься предпринимательской деятельностью. Индустриальные стройки 1930-х гг. влекли сюда рабочих и вчерашних крестьян со всей страны. В годы Великой Отечественной войны город существенно вырос за счет эвакуации промышленных предприятий и беженцев из регионов, охваченных военными действиями. Начиная с 1960-х гг. в Новосибирск со всего СССР ехали желающие получить высшее образование. В постсоветское время наш город и область приняли значительное число вынужденных переселенцев из Средней Азии и Казахстана. Исторически сложилось так, что иммиграции являются характерной чертой демографической системы Новосибирска, поэтому изучение вопросов недавних иммиграций из Казахстана в Новосибирск актуально в перспективе осмысления специфики различных групп населения и современного города: их самоидентификации, социально-бытового состояния и материального положения. Подобные исследования, несомненно, практически значимы, поскольку выявляют глубину социальных проблем населения города, что необходимо для разрешения этих проблем.

После распада СССР из ближнего зарубежья в Россию переселилось около пяти миллионов человек. Миграции постсоветского периода зачастую являлись для переселенцев следствием потери работы, голода, межэтнической розни; память о таких переселениях и теперь обычно сопряжена с тяжелыми переживаниями и психическими травмами. Люди, переселившиеся из Казахстана после распада СССР в Новосибирск, рассказывают о том, о чем россиянам начала 1990-х гг. не было широко известно. Между тем в Россию переселялись преимущественно русские, которые до сих пор с трудом адаптируются не только к экономическим условиям «новой Родины», но и к специфике местной культурной и повседневной жизни. Для переселенцев остро стоит проблема национально-культурной толерантности. Поэтому истории переселенцев заслуживают внимания по нравственным причинам. Публикация этих воспоминаний откроет для новосибирцев еще одну драматичную страницу в истории города и страны, поможет осознать проблемы психологического и морального характера, с которыми приходится жить иммигрантам в современной России и на Новосибирской земле в частности, а также изменить эмоционально-негативное восприятие иммигрантов, которое нередко встречается в бытовых оценках.

В последние годы российская историческая наука «поворачивается лицом» к «маленькому человеку». Сформировавшиеся в лоне западноевропейской науки, антропологически ориентированные подходы воспринимаются российскими историками и актуализируются в их исследованиях. В этой связи изучение проблем миграций на постсоветском пространстве обращает исследователя к исторической памяти, к личности и повседневной жизни «обычных» россиян, попавших в тяжелые исторические обстоятельства. Проблема переселения и адаптации к российской жизни иммигрантов постсоветских лет активно изучается отечественными социологами, этнографами, антропологами, философами, политологами из разных регионов России. Взгляд историка, работающего с устными источниками («устного историка»), не менее важен. Такой подход к изучению этой проблемы помогает связать воедино прошлое и настоящее, показать взаимосвязь проблем личности и социально-политическими проблемами страны.

Исследование устных воспоминаний иммигрантов из Казахстана в Новосибирск значимо и для педагогической науки, а также для школьной практики обучения истории, поскольку оно обладает значительным воспитательным потенциалом. Опубликованные устные воспоминания по данной теме могут быть использованы на уроках истории в школе с целью создания условий для восприятия школьниками поликультурности современного мира, развития у них толерантного отношения и чувства эмпатии к другим людям, в том числе и к иммигрантам, самоидентификации учащихся.

Хотя проблема изучения устных воспоминаний мигрантов из Казахстана в Новосибирск является социально острой, новосибирские историки до сих пор не уделили ей должного внимания. Публикаций воспоминаний людей, переживших эмиграцию из Казахстана в Новосибирск, пока не существует. Обнародование этих воспоминаний, несомненно, вызовет интерес у ученых различных специальностей. Полезным для сообщества ученых Новосибирска будет составление комментариев к текстам воспоминаний, а также методических рекомендаций для учителей по работе в школе с новой группой исторических источников личного происхождения.

Стоит отметить, что для Новосибирска исследования в русле «устной истории» пока еще являются новыми. А между тем на мировом уровне «устная история» («oral history») давно заслужила признание в качестве эффективного и перспективного подхода к изучению проблем современной истории. Устные источники существенно обогащают знания по истории, которые традиционно формируются специалистами, работающими преимущественно в архивах.

Преимуществом предлагаемого нами подхода в изучении проблем миграций на постсоветском пространстве является его междисциплинарность. Выполнение подобного исследования на стыке истории и педагогики придаст ему важное практическое значение, поскольку поможет актуализировать проблему иммиграции на разных уровнях (научном, образовательном, этическом и др.).

Концепт и история языка (на материале ЛСГ «Лес»)

Т. Н. Кудакова

Концепты возникают в сознании человека не только как намеки на возможные значения, но и как отклики на предшествующий языковой опыт человека в целом — поэтический, прозаический, научный, социальный, исторический и др.

В. А. Маслова

1. В качестве отправного используем понятие концепта как «ключевого слова духовной культуры, первоначального представления, которое порождает другие представления, смыслы, ассоциации». Основная задача описания концепта — «выявление семантической истории, ведущей нас в конечном счете к начальным словотворческим усилиям человечества» [3].

2. *Регион* — понятийный образ, наполненный гуманитарным содержанием: природный ландшафт в сочетании со всем спектром материальных и духовно-интеллектуальных компонентов культуры.

Алтай — горная местность (южная часть Западной Сибири, Монголии, Китая). В Алтае распространены горно-степные, горно-лесные и высокогорные ландшафты: около $^1/_3$ его территории покрыто лесом (лиственницы и кедрач, альпийские луга, горные тундры; соболь, бурый медведь, марал и др.); водные запасы — Телецкое озеро, реки — Обь, Бия, Катунь и др.; с 1932 г. — заповедник площадью около 882 га.

Рудный Алтай (на территории Казахстана) богат месторождениями полиметаллов, золота, железной руды, ртути, редких металлов.

3. Соотнесенность понятий «лес»/«дерево» (значение слова в современном русском языке).

Дерево (устар. Деревá, мн.) — 1. Многолетнее растение с твердым стволом и ветвями, образующими крону. 2. Только ед. Древесный материал, идущий на изделия, постройки, древесина.

Фоновые данные

Деревья и кустарники — высокие растения с одревеснevшими побегами. У деревьев обычно имеется один основной ствол, который несет множество ветвей. Между деревьями и кустарниками нет четкой границы, кустарниками обычно называют растения ниже 7,5 м.

Хвойные и широколиственные: хвойные образуют шишки и имеют хвою в форме иголок; широколиственные — цветковые, их листья имеют широкую и плоскую пластину.

Строение деревьев: ствол, кора, ветвь (ветка), крона, листья, плод, корень, шишка.

Значение кустарников и деревьев. Деревья, растущие в лесу, образуют единую экосистему, в которой производятся в больших количествах питательные вещества и формируется влажный тенистый подлесок, где могут обитать многие виды животных и растений. Человек ценит деревья за превосходную древесину, вкусные плоды и листья, снабжающие пищей не только его, но и многих животных. Люди выращивают деревья и кустарники для создания живых изгородей.

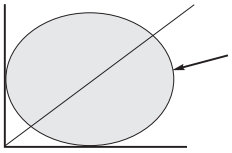
Лесом называют большие территории суши, на которых растут деревья и кустарники. Лесами покрыта $^1/_5$ часть суши. Леса, формирующиеся в конкретных условиях, зависят от почвы и климата; дождевые леса произрастают во влажных тропиках, листопадные растут в зонах умеренного климата, хвойные встречаются еще севернее, а в горах они встречаются выше всех остальных типов лесов.

Структура леса: полог (в дождевом лесу — из кроны деревьев), подлесок, кустарник, в приземном ярусе располагаются низкорослые травянистые растения, в каждом ярусе обитает свое сообщество животных.

Значение лесов: защищают поверхностный слой почвы от размывания и выветривания (эрозии) и предохраняют реки и озера от обмеления. Лес много дает людям: древесину, смолу, каучук, красители и многое другое.

Экология. Ежегодно мировая потребность в древесине составляет 3 млрд. кубометров. Если вырубки будут продолжаться с такой скоростью, как сейчас, то к 2020 г. половина оставшихся к настоящему времени лесов будет уничтожена [4].

Эти данные сводятся к структуре: объект/язык/культура:



5. Исходный образ корня слов (протославянский период):

Дерево — к u-e *deru: *doru: d$_e$ru: dr(e)u: dreu̯e: deru: doru- *deru-o. Старшее значение предположительно: «дуб» или «выдранное». Ср. *дрова*, *здоровый* (до-ров) <об-сл. *doru. В качестве родственного приводится xemm taru — «лес», что позволяет предположить исконность синкретичности образа, легшего в основу современного значения «лес».

Ствол <об-сл. stъbol — «крепкий». Ветвь <u-e *u̯ее — «вьющийся» («гибкий»), родств. «гнуть», «вить». *Кора* <u-e *(s)ker- [*(s)kor — «резать», «отрезать»]. Корень <об-сл. *korę> korenь, род. *korene, абл. *kъrjь. Корень тот же, что в русск. коряга, черен; значение неславянских соответствий — «пень», «торчок», «куст».

Лист — об-сл. *listъ, семантика неславянских и славянских соответствий — «лист», «лист льня — долгунца», «кувшинка», «книга». Балтийские соответствия заставляют предполагать, что об-сл. основа на -*o-: *listo — возникла из *lisk-t-o. Другие соответствия спорны. Ср. др-инд. risáti: lisati — «щиплет» (ли-

стья, траву), «обрывает», «рвет»; *хвоя*, ж. хвой, м. — по-видимому, род. лит. skuja — «хвоя» — *u-e *ksu — острый; *почка* — праслав. *pъtj — «набухать»; *цвет(ок)* — об-сл. *květъ из u-e *kuei-ti; u-e корень *k'uei — то же, что в русск. «светить». Ср. лат. редк. kvitati — «сверкать», «мерцать», «блестеть»; *шишка* — об-сл. *šiška, допустимо: *u-e корень *(s)keu — «вместилище», «хранилище» с перестановкой начальных sk>ks и с расширителем -s- и рассматривать о-с *šišьka как производное от *šiša из более раннего *ksi̯ū-s-i-a, от корня *ksi̯u (> о.-с. *chji > si).

Лиственные деревья: *Дуб* — в некоторых диалектах слово «дуб» родственно слову «дерево», в некоторых связано с обозначениями гористой местности: лат. quercus — «дуб», кельт. Hergunia silva — «лес Эркиния», др-в-н. Vergunna — «название среднеевропейских гор», ср-в-н Vergunt — «название лесистых гор»; Судеты, панджаби pargai — «каменный дуб». Семантика слова явно указывает на связь «дерева» с гористой местностью, на чем и основано «древнеевропейское название лесистых гор (от Судет до Карпат).

Общеславянский бог грома *Perunu — этого же корня. Связь общеевропейского имени бога грома p[h]erk(h)un — с названием «горного дуба», «дубового леса на горе», «горы», «скалы» легко объясняется древнейшими представлениями о «молнии», поражающей мощные дубы на вершинах гор. Такие представления должны были отражать постоянно наблюдаемые явления в высокогорных районах обитания древнейших индоевропейских племен.

По другим этимологиям дуб — «строительное дерево», ср. «дом»; табуистическое образование славян того же корня, что и дупло, болг. Дупка — «дыра», «нора», «яма», нем. tief — «глубокий». В соответствии с этим «дуб» первоначально — либо «дерево с дуплом», либо «низинное дерево».

Береза — суф. произв. от *bher — «светлый», «ясный». Буквально «дерево с белой корой». *Ива* — об-сл. Того же корня, что и «вить». Суф. производн. от *u̯ei — «вить» > vu > ива (буквально — вьющаяся). Верба — об-сл. Суф. производн. от того же корня (со значением «гнуть», «вить»), что и «вертеть». Первичное значение «ветвь» (ср. лат. Verbena — «ветвь» — лавра, мирты, оливы) > садовое растение. Ольха — об-сл. Соврем. форма из *elьha. Суф. производное от той же основы, что нем. erle — «ольха», лат. alnus, др-нем. elo — «светлый», «желтый». Дерево названо по цвету коры. *Ветла* — суф. производное от той же основы (с перегласовкой), что и «ветвь», «вить».

Хвойные деревья. *Сосна* — об-сл. *sosna. u-e база *kas-no, корень *kas — «серый» (названа по цвету коры молодых ветвей). *Ель* — об-сл. Суф. производное (суф. -l-) от корня *edl — «острый», «колючий». Дерево названо по колючей хвое. Сочетание *dl сохранилось в зап.-слав. языковых формах. *Лиственница* — суф. производное от «лиственный». Дерево названо по признаку сбрасывания хвои, как теряют листья лиственные деревья.

5.1. Общерусские названия структуры дерева и породы деревьев (период начала автономного развития u-e языков).

1) *Кедр* — 1. Хвойное вечнозеленое дерево // только ед. Древесина этого дерева. 2. Распространенное неправильное название некоторых видов сосны, дающих съедобные семена — орешки; кедровая сосна. — Заим. из ст-сл. яз., где кедр < греч. kedros. Возможно, того же корня, что и «кадить». В таком случае — суф. производное (суф. -r-) типа «зубр», «ветер», «дубрава».

2) *Пихта* — вечнозеленое дерево с мягкой хвоей и крупными прямо стоящими шишками — из нем. Fichte — «сосна».

3) *Krona* — верхняя разветвленная часть дерева (ствола) вместе с сучьями и ветвями — из нем. krone — от лат. corona — «венец».

5.2. Диалектные обозначения русских говоров Алтая (разновидности лесных массивов).

Чапы́жник, а, м. — молодая поросль леса, молодой березняк. — Чапыжник у берега, там подберезовики пошли, хоть березки совсем еще маленькие.

Чапыжничек, чка, м. — уменьш. к чапы́жник — молодая поросль леса. — Тут был чапыжничек, маленьки деревочки растут, никто за ними не смотрел.

Д: Ча(че)пыжник — куст Caragana fruticosa // частый кустарник, непроходимая чаща; чапыжъ — то же. Чапыжные заросли — от «цапать» (цепляться).

Ф: чапать — «хватать», «черпать», юж. чапать — то же, вост.-рус., укр. — чапаться — «хватать», «цепляться» // Предполагают ономастическое образование, аналогичное «цапать». Допустимо также предполагать родство: *čap (из *kep) с лат. capio capi — «брать». Ср. чепать.

Чернь — (черь) — густой, труднопроходимый смешанный или пихтовый лес; тайга. — *На корове в чернь, ну, в тайгу, за хворостом, а там получше выбираешь. — Вставала рано, в черь за дровами ездила.*

Д: Чернь — чернота // дон. чернолесье // зап.-сиб. густой, непроходимый лес; в вост.-сиб. — тайга.

Чернолесье — смешанный, но преимущественно лиственный лес, листья зимой опадают, вот он и стоит черный. Том.

Бор, а и у, м. — большой, смешанный, преимущественно сосновый старый лес, расположенный на пересеченной местности и занимающий обширное пространство.

Бор — это сосна, береза, осина, местами может проходить и один сосняк, но это очень мало. А в основном всякий лес. Бор у нас есть, все там и растет, на горках сосна, а в низинах береза, осина. Бор — это сосновый лес, а у нас смешанный, но сосна — это основание. Бор тянется на сотни километров, а не стоит на месте.

Строевой лес — бор — строевой лес, растет не сплошным лесом, занимает немного места. Последнее значение возникло у слова «бор» в связи с бортничеством.

Ш — бор об-сл. первичное значение «хвоя» (то, что колет), затем хвойное дерево, сосна (ср. др.-р. боръ — сосна) и далее — «хвойный лес».

Корба, ы, ж. — мелкий лес — корба — мелкач, мо-

лодой лес. Слов. XI–XVII вв. корба — еловая чаща, трущоба. Новс. Пск.

Ф: Корба[1] — «сырой ельник, чаща», олон., новг., тихв., белозерск.; др.-р. корба (Средн. — с. 1391).

Из карел. korbe, олон. — ложбина, поросшая дремучим лесом, фин., эст.

Тайга — общерусск., из тюрк. taiga — полоса диких труднопроходимых хвойных лесов, занимающая громадное пространство на севере Европы, Азии и Северное Америки — непосредств. источник Тат. З-Сиб. чул. taiga — «sylva» — «лес», обнаруживай переход — «лес», «тайга» < скалистые безлесн. горы.

Дайга — тел., леб., тюр., койб., кюэр. taiga — «скалистые горы» (так называют беслесные горы к западу от Катуни в противоположность горам, покрытым лесом, к востоку от р. Катуни, «черновой лес», «чернь». Сиб. синоним. тюрк. taiga — «скалистые горы» — слово Камень. Камень — Уральский хребет, поясовый камень; уйти за камень — «переселиться в Сибирь» // идентично Камень < *катӱ — «камень».

Урман, а, м. — 1. (Юрман) — глубокая труднопроходимая ложбина между гор, заросшая лесом, кустарником.

Вот там есть урманы, это лога очень крутые, лесистые, заходишь туда и не знаешь, куда идти: туда гора, туда гора.

Урман — это вот где заросший такой, бурьянистый между или горами, или сопочками, или по-за речкой.

2. Высокая гора, покрытая лесом — Урман — покрытая лесом возвышенность среди гор. — *В Колывани, там лес, урманы, большие горы, лес большой.*

Аник.: Урман — «обширный и густой хвойный лес, тайга, лес вообще. — Н.-прииртыш.; хвойный лес из пихты, кедра и лиственницы, з.-сиб.; лес- ю-ур.

Из тюрк., ср. тат., башк. urman, др-тюрк. orman — «лес» < тох. (см. Фасм. — с указанием на «интенсифицирующее и увеличит. знач. суф. — man в orman и положительной оценкой выведения or — из тох. or — «лес». Заим. Осуществлено, вероятно, в пределах Южн. Урала. От у° образов. урманничать, урманщик — охотник, ср. варайничать, лесовать. Эти обозначения — регионализмы двух разновидностей: «европеизмы» и «сибиризмы».

5.3. *Олицетворение* (мифологемы): Духовная культура человека древнего периода отражала глубоко укорененную веру в равносущность человека и дерева, в то, что дерево — одушевленное существо, обитель духов (священное дерево Иггдрасиль у германских народов, священные дубы у многих германских народов, ясень Иггдрасиль — у скандинавских народов; якуты, народ Сибири, верят, что у «золотого пупа Земли» стоит дерево, которое тянется своими восемью ветвями в райскую страну; алтайский шаман во время экстатического «полета» взбирается на березу, растущую в центре юрты, чтобы через семь, девять или двенадцать небес добраться до верховного владыки Бай Ульчена. Буряты в Южной Сибири называют шаманское дерево Удеш-и-буркан — «Страж ворот», так как оно открывает дорогу на небо. Ту же роль играло у индейцев майя дерево сейба, которое пронизывало семь небесных сфер.

В космологических мифах о сотворении мира священные деревья предстают как средоточие вселенской энергии. [4]

В мифологическом сознании человек — центр мироздания, древние видели в нем антропоморфное воплощение Вселенной: занимаемое им вертикальное положение — это его устремленность к небу, с чем связаны его «высокие» помыслы, горизонтальное в человеке — это все земное, тленное» [3, с. 132].

Представленные сведения позволяют вычленить следующие моменты.

1. Исходной (доступной для реконструкции) языковой категорией является синкретичный образ, нерасчлененная категория имени, отражавшая уровень чувственного восприятия мира и первоначальных представлений, сводимых к структуре древних символов: столп (вертикальная линия), пересечение линий, «мировое дерево» и др.

Синкретичным было и представление человека о характере его связи с окружающим миром (неразрывное единство его с природой). Синкретичность образа сохранилась и в значении слова «лес» и в современном русском языке.

В условиях Алтайского края группа «разновидности лесных массивов» у русских сложилась позднее, чем группа «названия частей дерева и породы деревьев», в связи с их более поздним появлением на этой территории. В совокупности они создают образ Алтая как региона гуманитарного содержания.

2. Очевидно, состояние «скрытой бинарности» и было исходной базой дальнейшего «языкового» членения, а также условием, определившим устойчивость языка как средства общения.

3. Это привело к состоянию «антиномичности» культуры настоящего.

4. Использование приема «региональной историчности» позволяет расширить границы сопоставления древних культур (по принципу: Восток/Запад, Север/Юг и т. д.).

5. Изучение состава и специфики других языковых средств, репрезентирующих культуру, позволит более полно и объемно представить языковую картину мира носителей традиционного типа речи жителей Алтайского края.

Источники и литература

1. Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири. М.; Новосибирск: Науки, 2000.
2. Кармин А. С., Новикова Е. С. Культурология. М., Питер, 2005.
3. Маслова В. А. Лингвокультурология. М., Академия, 2004.
4. Оксфорд. Большая энциклопедия школьника. М., Росмен, 2006.

«Жить и так можно»: этносоциальные процессы середины XX в. в среде поволжских немцев Новосибирской Кулунды в устноисторическом рассмотрении

А. Ю. Охотников

Кулундинское переселенческое село 1950–1960-х гг. — чрезвычайно выразительный пример жизни сибирских крестьян во время реализации масштабных аграрных инициатив советского государства. Устная история региона иллюстрирует противоречивые процессы сельской повседневности в новых социокультурных условиях. С одной стороны, эти условия являлись последствиями модернизации 1930-х гг., демографических и моральных потерь в ходе Великой Отечественной войны. С другой стороны, возрастающий достаток крестьянина-целинника рубежа 1950–1960-х гг. способствует преодолению социокультурной стагнации, характерной для советской деревни 1930 — начала 1950-х гг.

Помимо указанных факторов, на социокультурные реалии целинного села влияло и пребывание значительного числа бывших спецпоселенцев — поволжских немцев. В силу неполной реабилитации они были вынуждены адаптировать родную культуру не только к требованиям времени и травматическому опыту ссылки и трудовой мобилизации, но и к условиям инокультурного окружения.

Максимально полно реализовать социокультурные стратегии довелось в целинной деревне поволжским немцам 1920–1930-х гг. рождения. Эти люди являлись наследниками традиционных колонистских культур, прошедших через практики советской модернизации, обладателями экстремального опыта социализации (инкультурации и аккультурации) в условиях военной экономики. Вследствие потрясений, выпавших на долю советских немцев в конце 1930-х — начале 1950-х гг., люди в возрасте 20–30 лет осталась «за старших», так как были наиболее многочисленной группой среди немцев в местах спецпоселения после 1955 г. Именно это поколение стало носителем вариантов этнической культуры, наиболее адаптированной к новым условиям проживания.

До возвращения родителей из трудармии подростки самостоятельно решали вопросы жизнеобеспечения в дальнейшем не считались с волей родителей так, как требовали нормы традиционного воспитания. Для молодых людей, осознававших себя более односельчанами и кулундинцами, чем немцами, русскими или украинцами, был вполне допустимым межэтнический брак, воспринимавшийся их родителями как явление крайне нежелательное. В. И. Бруль, суммируя наблюдения из жизни в алтайско-кулундинском переселенческом селе, констатировал: «Что четко отложилось в моей детской памяти на стыке 1960-х и 1970-х гг. — это подготовка и проведение свадеб. Как только становилось известно, что немец собирается жениться на русской или русский на немке, начиналось что-то невообразимое. Родители и родственники с русской стороны начинали делать все, чтобы этому помешать. Точно так же вели себя родственники с немецкой стороны…» [1, с. 152].

В середине XX в. возможностей для изоляции в области брачных связей у дисперсно проживающих в кулундинских селах поволжских немцев было мало. Вплоть до начала 1960-х гг. родители-немцы еще могли задействовать старые поволжские либо трудармейские знакомства, «вынесенные» из моноэтничной среды. Реализацию изоляционистской стратегии брачного поведения иллюстрирует история супругов К.: «Как нашли друг друга? Не, не сами… Родители помогли…- Я в „Совсибири“ жила. Мы там одна семья немцев были… Нас с матерью отец… как-то встретил. Разговорились. Он моего отца по трудармии знал. У Виктора после армии русская любовь появилась. Гулял он после армии… Родители были против, решили его женить. Мы за неделю до свадьбы в первый раз увиделись. Ну… и она мне понравилась!» (ПМА). Для ориентации в брачных контактах в дальнейшем актуальны были соседские, школьные, служебные связи.

Эти тенденции были в целом характерны для немцев Сибири. Характеризуя динамику национально-смешанных браков у немцев Омской области в период с 1945 по 1991 гг., Т. Б. Смирнова подчеркивала, что доля национально-смешанных браков в их среде была весьма высока: «Если в первое послевоенное десятилетие доля национально-смешанных браков колебалась от 29% до 45%, то в период с 1961 по 1970 гг. национально-смешанные браки начинают превалировать над однонациональными» [4, с. 152].

Если на улице, в публичной жизни, молодые кулундинцы уже не имели этногрупповых отличий, то в семейной жизни межкультурные различия, последствия военного сиротства и общего оскудения крестьянской жизни проявились очень ясно: «Потом уже за русских замуж выходили. „Фрицем“ называли, как закон. Своя свекруха называла „германкой“ (ПМА). «Свекор всё попрекал, что из-за меня свою ногу потерял. Он всё говорил: „Фриц!“. Я уходила, потом дети. «Терпи, будет конец, — муж мой говорил. Все молчала, все терпела. Нас-то — за что?» (ПМА). «У меня жена — русская. Война была страшная, — думал, ничего прежнего уже не осталось. Но по нашей с ней жизни понял, что делать этого нельзя. На своей нации надо жениться. Она — хорошая жена и мать. Но — нация есть нация. Главная проблема: не ем сейчас ту пищу, которую мать мне в душу заложила» (ПМА). «Замуж я вышла в 1955 году. Сама его выбрала. Родители были против того, что за русского иду. Сейчас мы с ним давно не живем… Отец ремня дал, мама плакала… С мужем плохо жили. Дрался постоянно, руку ломал мне — от него заслонишься, а он по ней бьет. Четыре сына у нас было. Пил каждый день. <…> А парнем он ничего был» (ПМА).

Русские ухажеры и мужья импонировали эмоциональностью, нравились немецким девушкам и женам как люди «душевные»: «Я ведь и сама ему говорила: „Не спорь с отцом“. Он отца спрашивал все: „Она при чем?“ — „Молчи!“. Он у меня смирённый, Иван» (ПМА). Русским и украинцам-мужьям нравилось дважды справлять Рождество и Пасху (по григорианскому и юлианскому календарям) и питаться «с двух кухонь. «Много немецких блюд готовлю… Свою лапшу делаю, Vegelnudl — дед покупную не любит» (ПМА). Женихи-немцы были «перспективными», как люди обычно непьющие и работящие. Размолвки и скандалы в смешанных семьях происходили не собственно от разницы культур, а от неумения с ними считаться, обусловленного как раз недостатками социализации, неполной погруженностью в родную культуру.

Именно в контексте общих для сельской России проблем сохранения семьи Краснозерская районная газета публикует материал «Почему Гильда ушла от мужа?» [2, от 21.04.1963.]. Понять, почему ее непременно надо «учить», т. е. регулярно избивать, не могла не только жена-немка, но и многие ее русские товарки по несчастью. Но даже в случае страшного пьяного русского буйства супруга-немка находила участие, а нередко и защиту в семье мужа либо у русских соседей. «Дрался он страшно. И на чердаке ночевала, и к соседям бегала. А со свекровкой спокойно тридцать два года жили» (ПМА).

Многие супруги-немцы в составе смешанной семьи стремились избавить собственных детей от ссыльной «пятой графы» и записать их «русскими». Наряду с миграцией новосибирских немцев в регионы с более благоприятным климатом это обстоятельство объясняет сокращение численности немцев Новосибирской области в промежутке между переписями 1959 и 1970 гг. В 1959 г. численность немецкого населения Новосибирской области составляла 78,8 тыс. человек [5, с. 4]. В 1970 г. в Новосибирской области проживало около 68 тысяч немцев [5, с. 26]. При этом у немцев был самый высокий показатель естественного прироста среди этнических групп Западной Сибири [3, с. 30]. «Много детей у немцев было. Бендер Яков Яковлевич — 11 детей было. Бедно-бедно жили» (ПМА).

Вместе с тем для информантов старших возрастов характерна приверженность идее «дружбы народов» и восприятие полиэтничного облика кулундинского села как блага, созданного ими самими мира. Приводимые выше мемораты сложились именно на почве осмысления условий и норм соседства представителей разных культур.

Отношение русских и украинских соседей к немцам Поволжья было относительно терпимым и культурно обусловленным, а потому предсказуемым. Это отношение в то же время было амбивалентным, подчинялось законам и конкуренции, и кооперации. В полиэтничных сельских сообществах существовал запрет на публичное использование немецкого языка, но никто не выказывал недовольства по поводу акцента; над немецкой трезвостью подтрунивали и ее уважали; честность, рациональность и трудолюбие немцев, хорошо проявившиеся в целинной экономике, делали их лучшими в сельских сообществах. Гарантией соблюдения выбранных правил была необходимость совместного проживания в пределах одного села, неизбежность соседских отношений.

Однако следование правилам полиэтнического общежития приводило к редукции комплекса традиционной культуры поволжских немцев Кулунды. Они демонстрировали соседям то немногое, что было дозволено консенсусом совместного проживания. «Иные живут, и культуры немецкой не знают! Я же и постираю, и покрахмалю, и подвешу» (ПМА). Поволжско-немецкая культура кулундинской деревни проявлялась в особенностях повседневных практик. Немец делал то же самое, что и местные жители, но стремился работать тщательнее и лучше.

Тексты культуры, функционирующие в рамках соседских сельских групп или кланов, реже в масштабах районных сообществ, нуждались в выходе на более широкий уровень в целях консолидации советских немцев. В 1960-е гг. возникла потребность в их адекватном переводе «на русский», в целях достойного сопровождения процесса интеграции немцев в общесоветскую культуру.

Поволжские немцы на районных сценах Кулунды пели советские песни, исполняли частушки, декламировали русских поэтов. Однако эти усилия были направлены на консолидацию региональной, кулундинской общности и ее манифестирование, демонстрацию: «Чистоозерцы в Москве. В колонном зале Дома Союзов ансамбль баянистов Чистоозерного ДК под руководством Александра Неффа вдохновенно, исключительно слаженно и мощно сыграл труднейшую вещь И. Баха „Бурре“» [3]. «Со струнным оркестром было жаль расставаться — я на щипковых играл. На смотр в район выезжали. Баян на смотре дали, второе место мы тогда брали. Вальс играли, песни тоже. Два брата Трофименко — гитары, два брата Гофманов — балалайка и мандолина. Настраивал я всё это. На гармошке до сих пор все немецкие песни исполняю» (ПМА).

На уровне своего населенного пункта, районного и зонального сообществ, в ситуациях актуальной повседневности немцы были принятыми и успешными, вполне интегрированными в славянские переселенческие сообщества. Восприятие северокулундинской переселенческой деревни поволжскими немцами 1930-х гг. рождения как «родной среды», а славянских диаспор как референтных групп, подтверждает следующий рассказ: «Я дома папке что-то сказала на «Ты». А бабка услышала, — разговоров было! «Грамотная женщина, а так сказала об отце!» Но мы вот на «Ты» были. Отец сам говорил «Как люди — так и мы». Даже когда маму хоронили, соседи говорят: «У немцев ведь не так хоронят — крест в ноги надо». А папа сказал: «Мы здесь век прожили, как людям, — так и нам» (ПМА).

Весьма драматичной для поволжского немца 1960-х гг. была проблема межпоколенной культурной трансляции, затронувшая не только смешанные,

но и моноэтничные немецкие семьи: «В нашей семье чисто по-немецки все говорили. Но на людях я стеснялся говорить. Понимать понимал, а отвечать стеснялся. Отец, бывало, меня на улице подзовёт, спрашивает на немецком, а я стою, как дурак, и ничего ответить не могу» (ПМА). «Дома чаще по-русски говорили. Дети упрекали: „Что немничаешь?“»; «При детях и внуках по-русски говорим. По-немецки начинаешь, они думают — скрываем что-то» (ПМА).

Дети из моноэтничных немецких семей ходили в одну школу с детьми из смешанных, украинских, русских семей. Немцы-механизаторы, трактористы, комбайнеры работали в составе смешанных производственных подразделений. Перебраться в город, или хотя бы в более благополучную сельскую местность можно было лишь при условии знания русского языка. Мир советской маргинальной культуры, обладающий большей толерантностью и сниженным контекстом, нежели сельская русская культура, предоставлял поволжскому немцу, выпускнику средней школы, возможности для личностного и карьерного роста, невозможные в крестьянской культуре родителей. Выросшие в «немецких домах» дети предпочли более простые варианты жилья либо модернизировали родительский дом. Они выбирали модернизированную, унифицированную по облику культуру: «Дети поразбрелись, смешались с русскими. Жить и так можно» (ПМА).

Источники и литература

1. Бруль В. И. Немцы в Западной Сибири. Топчиха, 1995. Ч. 2.
2. Газета Краснозерского р-на НСО «Кулундинская правда».
3. Маяк Кулунды. 1965. 30 марта.
4. Смирнова Т. Б. Немцы Сибири: этнические процессы. Омск, 2002.
5. Характеристика национального состава населения НСО (по данным сплошной и выборочной переписи населения на 15.01.1970). Новосибирск: Статуправление НСО, 1973. 80 с.

Устная история: гендерный аспект

Н. Л. Пушкарева

Во время бурных споров в отечественной гуманитаристики о роли и месте «качественных методов» — а они развернулись в начале 1990-х гг. — феминистские теоретики были записаны в один теоретический лагерь с этнометодологами, марксистами нового поколения (Л. Альтюссером) и всеми «антинатуралистами» и методологическими релятивистами [1, с. 28–42; 2, с. 22–32]. Действительно, феминистская критика социальной науки обосновывает идею воспроизводства сложившихся властных отношений при получении и распределении знания, потому-то и весь доступ к познавательным ресурсам представляется структурированным и организованным в интересах сохранения мужского господства в науке.

Феминистская методология постоянно ставит под сомнение объективность сложившейся — а значит «мужской» — интерпретации общества, преимущественное право лидеров традиционной науки («патриархов») означать, классифицировать, интерпретировать эмпирические данные. Убежденность феминистских теоретиков в существенности качественного понимания социальных явлений (в социологии это сторонники «понимающей социологии», в философии — приверженцы классической германской феноменологии с ее понятием Verstehen, в науках о прошлом — те, кто работает в области биографической и микроистории), дополненная гуманистическим идеалом и импульсом освобождения от «нормальной», устоявшейся социальной структуры, приводит их в лагерь нового направления.

Желание сопереживать изучаемому объекту связывает феминистских теоретиков со сторонниками этнографического метода «включенного наблюдения», биографического метода и «гуманной социологии» [5; 6]. Шведская исследовательница М. Хиден, обосновывая различия мужского и женского подходов к самому сбору информации, обратила внимание и на его последствия: мужчины акцентировали внимание на цели («почему/зачем он так делал»), в то время как женщины подчеркивали обстоятельства («как он бил ее») и последствия акта, как физические, так и эмоциональные. Таким образом, выявились совершенно разные пласты в рассказах об одном и том же [4, с. 57].

Специфика качественных методов в общей социологии в том, что его сторонники постоянно имеют дело с идеографическим — с теми символами и знаками, которые обозначают индивидуальную неповторимость данной жизненной истории, индивидуальный рассказ о себе, индивидуальный текст, индивидуальные совокупности практик. Сторонницы направления женской и гендерной истории идут дальше. В их исследованиях идеографического также присутствует акцент на теме неповторимости, индивидуальности, но он — иной, поскольку преодолевает надменность (аррогантность) обычного социологического описания отдельных судеб.

Ведь обычный исследователь индивидуального может себе позволить наблюдать за сценой социального театра как бы из «царской ложи», с исторически безопасного расстояния. Он может себе позволить писать о жизни своих соотечественников как о «чужих» (например, именуя человека-современника «homo soveticus», а жизнь, его окружавшую, называть «советским зверинцем»), будто он сам — не в этой общей истории, будто история вокруг него не встроена в его собственную жизнь, тело, язык, как

будто он — не наследник свершившихся событий, а у него самого как бы нет биографии.

Исследователь (чаще — исследовательница), разделяющий феминистскую способность к пониманию и вчувствованию, такого не допустит. Исследователь (-ница) биографий с феминистских позиций прежде всего историоризирует себя — обозначая время и место в пространстве и на шкале времени, в котором совершается исследование, высказываясь в качестве участника (-цы) и не пытаясь вещать с позиций «абсолютно объективного исследователя», демиурга Великой науки, Разума или Истории.

Она переживает; все сообщенное информантами соотносится с личной биографией; обращение же к собственному жизненному пути доступно каждому: и тому, кто наблюдает социум извне, и в особенности тому, кто в нем живет. Этот методический прием — лучший способ избежать суждения, диктуемого привилегированной позицией (мол, «я лучше тех, кого описываю, знаю их жизни»). Ученый старшего поколения, пишуший с таких позиций, уже поостережется считать себя, скажем, принадлежностью «советского зверинца»: ведь в этом «зверинце» была проведена большая часть его единственной и неповторимой жизни [2, с. 27].

Исследовательницы, разделяющие феминистские подходы «понимающей» и «гуманной» социальной антропологии, призывают постоянно учитывать собственную включенность в процесс — ту историю, которую рассказывают в своих жизненных историях информанты. Только тогда обнаружится то, чего нет у исследователя, желающего писать и видеть процессы как бы со стороны, извне: пишуший о своем, о своей включенности в культуру и историю, обладает памятью тела — тела, наполненного немотой воспоминаний, тела, маркированного, нагруженного уже свершившейся историей. Именно потому, что каждый обладает этой памятью тела, воспроизведение ее приносит радость обретения действительности (хранившееся в дальних уголках памяти, неожиданно воскрешенное совпадениями, реализуется, всплывает на поверхность, даря исследователю радость). И это — та дополнительная информация, которую годами избегали сообщать историки, пишущие на темы, которые из глубоко волновали.

Не забывая, что сверхзадачей любого социального исследования является изучение сети социальных связей (а не просто суммы казусов, отдельных судеб), феминистские исследователи жизненных историй (прежде всего автобиографий, записанных или рассказанных устно) не оставляют надежды выявить специфику повторяющихся форм человеческих взаимодействий через понимание присущего им субъективного смысла. Ведь социальные отношения, складывающиеся в разных областях (например, в научном сообществе) не зависят от сознания и воли отдельного человека (хотя иногда он тщится повлиять на них, особенно если занимает властные позиции). Можно сказать и так: они оказывают структурное принуждение. Поэтому изучение женских эго-документов, женских жизненных сценариев предпринимается, чтобы увидеть, как за кажущимися случайностями жизни, очень индивидуальными жизненными путями и кажущимися добровольными решениями скрывается социально-структурирующее начало.

Спектр альтернатив не бесконечен, и не случайно поэтому очень часто необходимость выдается за добродетель.

Значимость новых, обоснованных гендерной теорией подходов в том, что они утверждают неполноту, частичность любой точки зрения, настаивают на необходимости полифонии репрезентаций, где нарративный анализ с позиций эмпатии (сопереживания) — не панацея, а всего лишь один из подходов, полезное дополнение к классическому научному знанию.

Источники и литература

1. Батыгин Г. С., Деятко И. Ф. Миф о «качественной социологии» // Социологический журнал. 1994. N 2. С. 28–42.
2. Козлова Н. Н. Опыт социологического чтения «человеческих документов», или размышления о значимости методологической рефлексии // Социологические исследования. 2000. № 9. С. 22–32
3. Шанин Т. Методология двойной рефлексивности в исследованиях современной российской деревни // Социс. 1998. С. 98–108
4. Ярская-Смирнова Е. Р. Нарративный анализ в социологии // Социс. 1997. № 3.
5. Hammersley M., Atkinson P. Ethnography: principles in practice. London, 1983.
6. Plummer K. Documents of life: An introduction to the problems and literature of a humaistic method. London, 1983.
5. Словарь русских народных говоров Алтая. Т. 1–4. Барнаул, 1993–1998.
6. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. I–IV. 1964–1973.
7. Черных П. Я. Историко-этимологический словарь русского языка. Т. 1, 2. М. : Рус. язык, 1999.

К вопросу междисциплинарности устной истории[1]

И. В. Реброва

Сегодня термин «устная история» стал одним из наиболее употребительных в лексиконе гуманитарного знания. Благодаря широте спектра устноисторических дисциплин, школ и направлений диапазон интерпретаций этого термина также широк. Устная история как метод познания прошлого влечет за собой иные подходы в объяснении прошлого. Актуальными становятся вопросы, связанные и историче-

[1] Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках исследовательского проекта № 08-01-18062е

ской памятью, коллективной и массовой памятью группы людей, народа и общества в целом.

Устная история проделала долгий путь с того момента, как о ней впервые заговорили в академических кругах в конце 40-х гг. XX в. Долгое время устную историю рассматривали как узкое направление в рамках библиотечного и архивного дела, однако постепенно она завоевала признание профессиональных историков, для которых устные воспоминания стали исключительно важным источником информации о прошлом [7, 27]. Первый энтузиазм в отношении возможностей устной истории тем не менее довольно скоро сменился критикой прямолинейного подхода к интерпретации воспоминаний и поиском новых методов их анализа.

Устная история прошла сложный путь и постепенно из маргинального направления превратилась в признанное историческое направление, завоевала признание профессиональных историков, нашедших в устных воспоминаниях исключительный источник информации о прошлом. С 1966 г. существует Ассоциация устной истории [12, с. 13]. В России устная история появилась сравнительно недавно, но уже заняла серьезные позиции в академической науке. По мнению многих современных исследователей [2, с. 121; 7; 10, с. 72], заниматься устной историей модно, а главное, интересно, поскольку XX в. отечественной истории еще можно изучать, как сказал П. Томпсон, по «прошлому в настоящем». Устная история, или, скорее, «устные источники», по мнению А. Портелли, не умаляя других видов источников, восполняют лакуны источниковой базы.

Вопросы, связанные с классификацией устных источников, играют важную роль в их использовании. Обычно специалисты выделяют два пласта в содержащейся в устных источниках информации. Первый — архаичный, уходящий корнями в глубокое прошлое, представляет собой живую историческую традицию и своеобразную форму передачи социального опыта. Второй пласт — меморатный, представленный воспоминаниями очевидцев и участников событий недавнего прошлого. Нередко виды устных источников определяют по их жанру: воспоминания, устные рассказы, легенды, народные частушки, песни и др. Своеобразную классификацию устных исторических источников предложил бельгийский ученый, профессор Висконсинского университета Я. Вансина, разделивший их на три группы: передаваемая из поколения в поколение устная традиция, показания очевидцев и слухи [15].

Ненадежность человеческой памяти — очевидный недостаток устной истории, порой вызывающий недоверие к этому направлению. Однако для тех, кто имел дело с разного рода неточностями архивных документов, это не так уж страшно. Оптимистически настроенные исследователи уверены, что устная история дает совершенно новую возможность создавать свидетельства. Можно сознательно искать новых свидетелей, сравнивать их сведения с архивно-документальными данными и с полученными ранее другими устными свидетельствами. При этом историк в ходе интервью может воссоздать исторический контекст и создать атмосферу доверия [4].

Как метод устная история позволяет сохранить прошлое, запечатленное в звуке и изображении для будущего, дополняя сведения, почерпнутые из официальных источников, дает возможность ощутить красоту и богатство устной повествовательной и бытовой речи, ее стилистику и колорит, восстанавливает утраченные традиции, связь между поколениями, объединяет историков всего мира, чьи усилия направлены на сохранение индивидуальной и коллективной памяти [7]. Использование в качестве источника устных воспоминаний позволяет получить информацию разного рода. Методика интервьюирования, вопросник, способ транскрибирования и, в конечном счете, интерпретация материалов в значительной степени зависят от исходных целей исследования, опирающегося на ту или иную академическую традицию. Устные рассказы — важный способ комплектования источниковой базы. В повествовании о жизни через информантов ярко проявляются те стороны жизни, которые не отразились или практически не отразились в других видах источников. В частности, источники личного происхождения, такие как дневниковые записи, мемуары, хроники, содержат данные о повседневности, культуре, духовном мире.

Современное историческое знание в России находится под сильным воздействием мировой гуманитаристики, которая постепенно переходит от линейных, стадиальных теорий исторического процесса, воплощенных в глобальных национально-государственных метанарративах, к культурологически ориентированному знанию [21]. В то же время изменение отечественной историографической традиции в значительной мере объясняется и изменением социокультурной ситуации в стране, в частности распадом единой государственной идеологии.

Сказалось и постмодернистское влияние на историографию, которое содействовало фрагментации исторического знания, потере представлений об однородности в отношении исторического развития. Анализируя современное состояние в сфере исторического познания и социокультурную ситуацию в целом, авторы разных стран обнаруживают сходные взгляды и идеи [23]. Постмодерн, по выражению Дж. Тоша, отличает нарастающее разочарование в глобальных историко-теоретических построениях, не устраивающих общество [26, с. 174–175]. Ж.-Ф. Лиотар наиболее существенной чертой современного состояния постмодерна называет недоверие в отношении «метарассказов» [11, с. 10].

Вместе с критикой прежде накопленного знания появляются попытки новой интерпретации исторической реальности, в частности, с позиции местной, локальной истории. Позитивная программа постмодерна, по мнению З. Баумана, характеризуется переходом «от законодательного разума к интерпретирующему». Если «законодательный разум» стремится захватить право на монолог, то «интерпретирующий разум» участвует в диалоге с познаваемым субъектом [18, с. 6].

Постмодерн заменил существовавшие ранее представления о едином историческом пространстве, сама картина мира становится необычайно разнообразной. Еще К. Ясперс замечал, что история не завершена и таит в себе бесконечные возможности и новые факты открывают в прошлом «не замеченную нами раньше истину» [32, с. 276–277]. События и детали, прежде рассматривавшиеся как несущественные, обретают первостепенное значение, и, наоборот, ранее значимые уходят в тень.

Устные свидетельства изначально субъективны [17, с. 39]. В этом состоят их особенность и главное достоинство, открывающие возможности приблизиться к осмыслению людьми своей истории, повседневной жизни, выявлять особенности менталитета. Другие виды источников, зачастую создаваемые разного рода чиновниками, делопроизводителями пишутся с позиции государства, и человек в них остается объектом приложения его властных полномочий.

В перспективах исследовательского поля устной истории открывается значительная роль исследователя. Изначально историк принимает решение о проведении интервью, полученная информация во многом зависит от возникшего диалога, доверительности, гибкости исследователя. Всем известно, что «слово не воробей», и дважды услышать от человека информацию в неизменном виде невозможно. Даже два разных интервьюера могут получить у одного человека разную информацию.

Представляется интересным уже сам комплекс наработок в отношении проблемы «интервьюируемый — интервьюер» в контексте ценности материала для проекта, носящий психологическо-коммуникативный характер [19, 25]. Вполне обоснованы опасения А. Томсона по поводу этических проблем, встающих перед устными историками. В ходе интервью может возникнуть ситуация, когда воспоминания слишком мучительны для интервьюируемого, а устный историк, в отличие от психотерапевта, не сможет оказать помощь [25, с. 201]. Для работы в области устной истории, безусловно, нужны хотя бы начальные знания психологии и навыки понимания человеческих взаимоотношений. Однако коммуникативные возможности устной истории открывают существенный потенциал интеграции науки и образования. В любом уголке страны найдутся темы для исследования и соответствующие информанты.

Многие очень быстро понимают, что простота методологии устной истории лишь кажущаяся. Они понимают, насколько вообще сложно историческое исследование, но главное — они наблюдают историю и осмысление истории «молчаливым большинством». П. Томпсон писал, что совместные, групповые проекты являются неразрывным сплавом «исследования и преподавания, в результате повышающего качество и того и другого» [24, с. 23].

Субъективное восприятие исторических событий (это напрямую связано с и устной историей) постепенно также становится предметом изучения для историка, как и собственно события прошлого. Неоднозначность его понимания, по мнению Е. Н. Стрекаловой, открывает возможности для творческого поиска и заставляет исследователей искать свою нишу в новой историографической культуре [22]. В связи с этим новые исследовательские практики — реальность современной исторической науки. Рефлексия над интеллектуальным творчеством позволяет увидеть интенсивный методологический и инструментальный поиск [13, 21].

Формирование в последней трети XX в. принципиально новых полей исторического знания под влиянием лингвистического и культурного поворотов имело широкие последствия. Некоторые из новых исследовательских полей институционально оформились под их влиянием: историческая антропология с историей ментальностей и историей повседневности, историческая культурология, интеллектуальная история, новая биографика, микроистория и новая локальная история и др. Понимание культурного многообразия мира стало условием новой интеграции в науке, интеграции в широком понимании как в сфере науки, так и в сфере научного сообщества.

В понимающей социологии объективность социальных явлений — не нечто данное, поскольку она возникает и формируется из субъективно ориентированных действий отдельных людей. Общество идеально, а не материально; оно не объективная реальность, а искусственное явление, созданное людьми, т. е. культурный продукт. Поэтому работающие в данной парадигме исследователи стремятся понять, почему нормальный общественный человек воспринимает социальные явления как объективные, хотя они объективны лишь в той мере, в какой находят подкрепление в человеческой вере и действиях, ее подкрепляющих (причем в исторически определенный момент) [14, с. 103].

Качественная социология все чаще использует устные источники (биографические, нарративные интервью) для анализа социальной действительности. Е. Мещеркина на протяжении нескольких лет занимается анализом взаимоотношений устной истории и коммуникативной памяти общества, что предполагает осознание исследователем своей идентификации с собственным социальным слоем, полом, поколением [28, с. 8].

Качественный подход в социологии включает в себя несколько техник: обоснованную теорию, этнографию, историю жизни, конверсационный анализ. Некоторые более специфические техники применяются к более частным темам. Придавая первостепенное значение историческому контексту событий, «качественники» используют теорию для критики социальных условий и вскрывают глубинные структуры социальных отношений. Поэтому они анализируют субъективные значения, метафоры, символы, специфические случаи, которые не поддаются прямому измерению путем приписывания числовых значений. Жесты, взгляды, атмосфера, приказы - все это приобретает особую значимость [1, с. 3].

Ученые — социальные конструктивисты (П.Бергер, Н. Лукман [3], И. Гофман [5], К. Уэст Д. Зиммер-

ман [29]) анализируют «социальные факты» как продукты дискурсивных практик. Соответственно предметом анализа становятся системы репрезентаций, социальные и материальные практики, дискурсивные стратегии, идеологические эффекты [6].

Социологи Е. Здравомыслова и А. Темкина при анализе материалов биографического интервью используют методику «анализа категоризации». Ее смысл заключается в исследовании того, как в текстах «производятся» описания повседневности, доступные для понимания. Описывая что-либо, индивиды используют категории, имеющие интерсубъективный смысл и поэтому обеспечивающие возможности понимания в рамках данной культуры [6]. Текст интервью, таким образом, представляет собой нарратив, содержащий категории, посредством которых индивид описывает социальные взаимодействия в конкретном поле исследования.

Устная история проникает и в феминистские исследования. Интересен тезис Т. Клименковой в статье «Феминистские стратегии интервьюирования и анализа данных (по страницам статьи М. Девулт)» о том, что «опыт обосновывающего и невысказанного познания есть у обеих женщин — у исследовательницы и респондентки, и взаимное понимание основывается на нем» [8, с. 127]. В феминистских исследованиях опыт исследовательницы, безусловно, важен. Можно сказать, что ее личный интерес и формирует тему будущего исследования. Однако в устноисторических исследованиях тема не всегда порождена личным интересом и опытом. К примеру, исследуется восприятие событий прошлого, очевидцами которых были женщины, по возрасту гораздо старше исследовательницы. И тут только опыт рассказчицы становится актуальным, а задача исследовательницы — из всего комплекса материала сконструировать свой личный «виртуальный» опыт тех событий, которые представляют для нее исследовательский интерес.

Проблема «проявления несоответствия между используемым мужским по своей природе языком и женским опытом» актуальна не только для социологических качественных исследований. Устный историк также сталкивается с ней. Большие трудности возникают при описании женского опыта на войне. Война — это мужское дело, и роль женщины в ней вплоть до Второй мировой войны сосредотачивалась на тыловой, медицинской сферах деятельности. Вторая мировая война явила собой пример массового участия женщин на передовой, в партизанских отрядах, в подпольных организациях. Женщине приходилось мириться с мужским бытом, приспосабливаться к нему, что требовало изменений не только внешних (ношение военной формы, сапог мужских размеров, грубости в разговоре), но и внутренних (психологическая адаптация, уход от сентиментальности к здравому смыслу и прагматизму). Следует отметить, что подобные изменения происходили в условиях постоянной экстремальной ситуации — в условиях войны. При интервьюировании женщин-фронтовичек важно учитывать эту мужскую составляющую их военной работы, к которой они изначально готовы не были. Следовательно, проблема использования мужского языка при описании женского опыта в мужской сфере становится еще более актуальной и многогранной.

В статье «Интерактивное интервьюирование: концепция Энн Оукли» В. Константинова сравнивает традиционную и феминистскую парадигмы проведения интервью. Безусловно, феминистская парадигма более привлекательна и отвечает требованиям современной социогуманитаристки [9]. Интересен сюжет о знаках вовлеченности, которые означают, что информантки скорее принимали цели исследования, чем демонстрировали желание участвовать в установлении отношений. Однако знаки вовлеченности могут демонстрировать не только женщины женщинам. Все зависит не от пола информанта, а от того, насколько значима для него или нее тема исследования. К примеру, если у фронтовика брать интервью, предположим, о послевоенном периоде, его адаптации в мирных условиях, он будет менее вовлечен в процесс интервьюирования, чем когда происходит беседа о главном периоде его жизни — участии в войне.

Как показано в статье Паченкова [16], от цели исследования зависит его описательная часть. Можно описывать подробности места проведения интервью, особенности речи интервьюера и т. д., если заранее поставлена задача изучения несобытийной наполняемости интервью. Поэтому выбор традиционной или феминистской парадигмы проведения интервью обусловлен исследовательским интересом.

Значительным резервом для устной истории становится тема Великой Отечественной войны. «Память о войне» — исследовательская задача студенческого научного общества по устной истории, образованного на кафедре истории и социальных коммуникаций Кубанского государственного технологического университета.

Долгое время в историографии господствовала единая концепция войны. Не отрицая положительные стороны обширной советской историографии о войне, необходимо признать, что за достаточно политизированным построением картины событий и сражений терялся человек. Между тем современная историографическая ситуация и в нашей стране, и в мире в целом характеризуется интересом к так называемому «молчаливому большинству».

С течением времени меняются формы передачи памяти о войне. Сегодня еще есть возможность поговорить с очевидцами событий и составить собственное представление о них. Будущим исследователям останутся только книги, письменные источники, видео- и фотоматериалы. Остается фактически последний шанс спросить реальных участников войны, оккупации, движения сопротивления, которые уже тогда могли составить собственное мнение о войне.

Субъективный опыт отдельного человека, через который формируется историческая память, возможность уловить формирование его самосознания, понять, как преломляется оценка событий отдельными людьми, особенно в экстремальных условиях, —

главное в устных исследованиях [12, с. 13]. Молодому поколению сложнее составить впечатление о войне. Анкетирование современного поколения студентов показало, как высоко они оценивают значимость подобного рода работ.

Представляется, что устная история обладает мощным потенциалом гражданственности. В ходе интервью происходит встреча двух поколений. Старшее поколение радо наблюдать у молодых интерес к их прошлому. Практически ни один из ветеранов, которым предложили содействовать своими воспоминаниями реализации проекта, не отказался дать интервью. Более того, они благодарили за внимание к ним. Представители старшего поколения вспоминают свою молодость, проводят ассоциации с интервьюерами, и уважительное отношение студентов к их жизненному опыту позволяет им обрести чувство собственного достоинства и уверенность в будущем нашей страны и культуры [22]. Таким образом, устная история соединяет прошлое и будущее, прослеживает преемственность поколений. Реконструкции истории становятся плодом совместных усилий, и молодое поколение прислушивается к голосу старших.

Осознание событий своей жизни, своего поколения, окружающего социума у человека происходит постоянно. По мнению М. Фриша, чем дальше по времени устные свидетельства отстоят от самих событий, тем больше хранят меняющееся соотношение самих воспоминаний и обобщений, рефлексии, суждений об историческом прошлом и конкретных данных, связанных с личностью [30]. Действительно, устная история показывает, как меняется оценка людьми событийного ряда в зависимости от времени, общественной ситуации, позволяет наблюдать, как одни трактовки событий подавляются, а другие начинают доминировать. Духовный мир человека, его ценности, традиции, стереотипы, страхи, надежды (реализованные и погибшие) открываются посредством опросов информантов. Это ценнейшие источники по культуре общества.

Исследования последних лет показали, что многие вопросы, стоящие сейчас перед специалистами в области устной истории, актуальны и для других областей гуманитарных наук: истории, антропологии, социологии, фольклористики. Если исторические исследования используют устные воспоминания для изучения человека в прошлом, то качественная социология прибегает к нарративу для анализа социальных проблем настоящего. Выходит, что меняется лишь предмет исследования у историков, антропологов, фольклористов, социологов. Устная история в настоящее время становится все более социально ориентированной областью истории, которая как методологически, так и концептуально дает представление о новых перспективах социального познания. Сейчас устная история имеет все основания считаться междисциплинарной практикой, позволяющей извлекать информацию из устных источников.

Источники и литература

1. Neuman, W. L. Social Research methods. Qualitative and Quantitative Approaches; Alyn & Bacon, 1994 (Цит. по: Малышева М. Интерактивное интервьюирование и нетрадиционные способы интерпретации данных // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров / Под ред. М. Малышевой, М: МЦГИ, 1997. С. 91–103.
2. Арутюнов С. А., Рыжова С. И. Культурная антропология. М., 2004.
3. Бергер П., Лукман Т. Социальное конструирование реальности: Трактат по социологии знания. М., 1995. http://www.people.nnov.ru/volkov/social_psychology/berger_p_luckmann_t/index.html.
4. Горелик Г. Е. Устная история, история науки и искусство истории. http://www.echo-net.ru/2002/rus_str/paper2.doc.
5. Гофман И. Представление себя другим в повседневной жизни. М., 2000.
6. Здравомыслова Е., Темкина А. Анализ нарратива: возможности реконструкции сексуальной идентичности // В поисках сексуальности: Сб. ст. СПб.: Изд-во Д. Буланин / Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. С. 549–558.
7. Интернет ресурс Центра по устной истории в Европейском университете в Санкт-Петербурге. www.eu.spb.ru.oralhist.
8. Клименкова Т. Феминистские стратегии интервьюирования и анализа данных (По страницам статьи М. Девулт) // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров/ Под ред. М. Малышевой, М. : МЦГИ, 1997. С. 117–129.
9. Константинова В. Интерактивное интервьюирование: концепция Энн Оукли // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров / Под ред. М. Малышевой. М. : МЦГИ, 1997. С. 132–143.
10. Крылов П. В. «Устная история» и проблемы доверия между источником и историком // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого: до и после «постмодерна». М., 2005. С. 71–72.
11. Лиотар Ж.-Ф. Состояние постмодерна: Пер. с фр. СПб., 1998.
12. Лоскутова М. В. Введение.// Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 3–32.
13. Маловичко С. И., Булыгина Т. А. Современная историческая наука и изучение локальной истории.// Новая локальная история. Вып. 1. Ставрополь, 2003. С. 3–24.
14. Малышева М. Интерактивное интервьюирование и нетрадиционные способы интерпретации данных // Возможности использования качественной методологии в гендерных исследованиях: Материалы семинаров/ Под ред. М. Малышевой, М. : МЦГИ, 1997. С. 91–103.
15. Орлов И. Б. Устная история: генезис и перспективы развития // Отечественная история. 2006. № 2. С. 136–148.
16. Паченков О. К сексуальности — к интервью: этнодеметодологический взгляд // В поисках сексуальности. Сб. ст. // Под ред. Е. Здравомысловой и А. Темкиной. СПб., 2002. С. 559–587.
17. Портелли А. Особенности устной истории // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 32–52.
18. Пржиленский В. И. Междисциплинарный подход сегодня: философские предпосылки и методологические следствия // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого: до и после «постмодерна». М., 2005. С. 6–7.
19. Розенталь Г. Реконструкция рассказов о жизни: принципы отбора, которыми руководствуются рассказчики в биографических нарративных интервью // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 322–356.

20. Румянцева М. Ф. Теория истории. М., 2002.
21. Румянцева М. Ф. Новая локальная история в проблемных полях современного гуманитарного знания // Междисциплинарные подходы к изучению прошлого: до и после «постмодерна». М., 2005. С. 130–133.
22. Стрекалова Е. Н. «Устная история» в контексте новой локальной истории. http://www.newlocalhistory.com/ustnaya.
23. Стрекалова Е. Н. Возможности устной истории: к постановке проблемы. http://www.newlocalhistory.com/ustnaya
24. Томпсон П. Голос прошлого: Устная история. М, 2003.
25. Томсон А. Легенда об АНЗАКе: исследую национальную мифологию и память в Австралии // Хрестоматия по устной истории. СПб, 2003. С. 189–202.
26. Тош Дж. Стремление к истине: как овладеть мастерством историка: Пер. с англ. М., 2000.
27. Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. – М., 1989. С. 3–32.
28. Устная история и биография: женский взгляд / Ред. и сост. Е. Ю. Мещеркина. М., 2004.
29. Уэст К., Зиммерманн Д. Создание гендера // Хрестоматия феминистских текстов. Переводы / Под ред. Е. Здравомысловой, А. Темкиной. СПб., 2000. С. 193–219.
30. Фриш М. Устная история и книга Стадса Теркеля «Тяжелые времена» // Хрестоматия по устной истории. СПб., 2003. С. 52–65.
31. Шнирельман В. А. Постмодернизм и исторические мифы в современной России // Вестник Омского университета, 1998. Вып. 1. С. 56–67.
32. Ясперс К. Смысл и назначение истории. М., 1991.

Духовные стихи как воплощение народной духовности (по материалам рукописных сборников М. П. Шателюковой)

М. Н. Сигарева

В настоящее время отмечается значительное повышение интереса к народному духовному стиху. Наиболее активным его бытование остается в старообрядческой среде, но растет популярность жанра также в других этнокультурных группах, особенно среди женщин пожилого возраста. Все более востребованной становится форма бытования стихов, связанная с погребальной обрядностью. Кроме этого, они исполняются в храмах, в перерывах между частями службы или после нее, в домашнем быту глубоко верующими людьми – в посты, праздники и будни.

По мнению исследователей жанра, духовные стихи выполняют функцию своеобразного «Символа веры» [1], в сжатой форме отражая основные моменты православия, соединяя учение о Боге с народными представлениями о мире. Первым системным описанием народного православия по духовным стихам стали труды Г. П. Федотова, который указал на глубину осмысления философских, нравственных, этических и личностных проблем, возвышенность содержания стихов и назвал их «самым высоким воплощением в слове народной веры» [2]. Рукописные сборники с текстами духовных стихов – одно из проявлений бытования жанра в народной среде, специфического способа его хранения и передачи. Тексты духовного содержания, религиозной, нравственно-дидактической, покаянной тематики, содержащиеся в сборниках, исполняются на передаваемые устно напевы (или на любые, по словам носителей традиции, «подходящие» или «подобранные» ими). Как показали исследования, такие сборники встречаются преимущественно у людей старшего возраста, особенно у тех, кто бережно хранит и использует в повседневной жизни доставшиеся им от старших членов семьи эти «собрания духовности».

Рукописные сборники М. П. Шателюковой[1] были зафиксированы во время проведения фольклорно-этнографических исследований в Чарышском районе[2]. Сборники представляют собой обычные школьные тетради, сшитые вместе. Аккуратным почерком в них вписаны не только стихи, но и молитвы, правила христианской жизни. Даты записи некоторых стихов позволяют установить время формирования тетрадей: от 1954 до 1972 гг. Орфографические и пунктуационные ошибки свидетельствуют о малограмотности составителя. Нарисованные возле заглавий и заключительных строк крестики, бережно обведенные штрихом, показывают трепетность отношения к текстам, так же как неизменное «Конец и Богу слава. Аминь» в окончании каждого стиха. Возле отдельных стихов сделаны пометки «Прочитать», «Прочитать Наде», «Написать и раздать любому» и т. п., указывающие на вероятность активного использования текстов не только владелицей сборников, но и родственниками, знакомыми, односельчанами.

Рукописный сборник № 1[3] по объему значительно превосходит остальные. Он включает в себя несколько сшитых вместе тетрадей, сформированных в период с 1954 по 1959 гг. Тетради в линию, косую линию и клетку соединены без соблюдения хронологического порядка в единый сборник, имеющий сплошную нумерацию страниц от 1 до 88, таким об-

[1] Мария Поликарповна Шателюкова (Рощупкина), русская, православная, родилась в 1925 г. р. в с. Кормиха Егорьевского района Алтайского края, жила в с. Ново-Шипуново Краснощековского района, в настоящее время проживает в с. Маралиха Чарышского района. Ей рукописные сборники достались от матери, Никитенко Зинаиды Александровны, в 4 года привезенной родителями из Киева в Сибирь, а позже на Алтай. Бабушка была глубоко верующей, в православной вере воспитывала Марию Поликарповну. Мать служила певчей церковного хора в с. Ново-Шипуново. Инициалы составителя тетрадей Зинаиды Александровны Никитенко (З. А. Н.) содержат пометки в текстах.

[2] В написании статьи использованы материалы фольклорно-этнографических исследований А. В. Головина, М. Н. Сигаревой, Ю. Г. Михайловой, 2004–2007 гг.

[3] Нумерация сборников условна, введена автором статьи для удобства их описания.

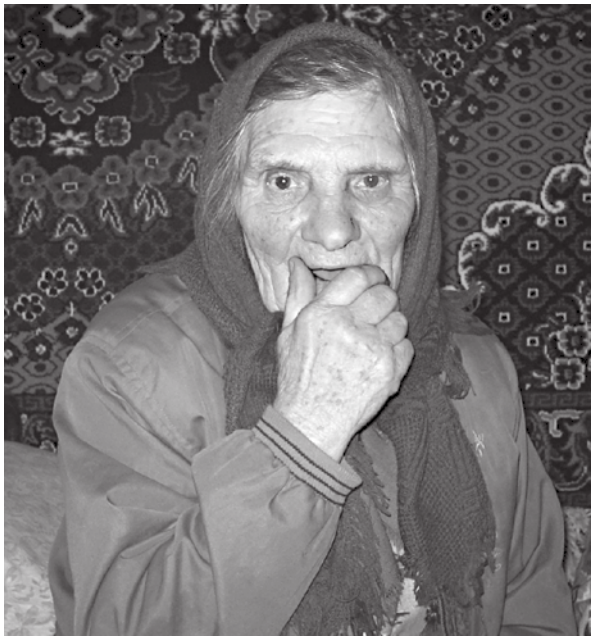


Рис. 1. М. П. Шателюкова

разом, что последняя запись датируется 22.I.1954, ближе к началу — 24.XII.1955, а в середине — 8.V.1959. Нарушение хронологического порядка, наличие двух вариантов одного и того же стиха в одном сборнике являются свидетельством объединения в нем нескольких ранее существующих. Кроме указанных дат, давность времени создания сборника подтверждают также ветхость и пожелтелость страниц. Содержанием сборника являются стихи и стишки[1] покаянной, эсхатологической, христологической, нравоучительной тематики общим количеством 44, а также псалом 23-й «Господня земля», в заглавии обозначенный молитвой.

Сборник № 2 включает в себя канонические и народные молитвы с пояснениями, наставление каждому христианину и стих «Христос с учениками», которые датированы 3.II.1956–28.III.1960. Тетрадь в косую линию содержит 7 листов, вероятнее всего, являющихся фрагментом другого сборника (возможно, № 1, что подтверждается хронологическим соответствием ему).

Рукописный сборник № 3 содержит сшитые вместе 12-листовую тетрадь в клетку и тетрадь в линию с полями, последние страницы которой утеряны (предположительно от 4 до 8). Ветхость оставшихся (истрепанность краев, распавшиеся последние страницы) позволяет предположить, что тетрадь находилась в активном пользовании. Имеется всего две хронологические отметки, расположенные примерно в середине сборника: 12.VII.1959 и 28.III.1960. В сборник вошли 8 стихов исторической (ветхозаветной), христологической (новозаветной), эсхатологической, нравоучительной, покаянной тематики, в заголовках с названиями «стих», «псальма», «моление», «песнь», а также молитвы и указания, каким святым угодникам молиться при различных недугах.

Рукописный сборник № 4 состоит из двух сшитых 12-листовых тетрадей в клетку. Содержанием его являются духовные стихи покаянной и нравоучительной тематики, стихи христологического цикла (на евангельские сюжеты), а также Акафист пресвятой Владычице нашей Богородице, состоящий из 13 кондаков, 12 икосов и 2 молитв. Составление сборника датируется периодом от 31.V.1965 до 26.II.1972.

Наибольшее количество духовных стихов, вошедших в сборники, составляют стихи догматического и нравственно-дидактического содержания, излагающие основные положения христианского вероучения и этические нормы христианской жизни. Воплощением основополагающих устоев народной религиозной нравственности и представлений о спасении души являются *эсхатологические стихи.* Тема вечности — главный духовный ориентир православных христиан. Народное отношение к смерти выражено в огромном множестве пословиц, присловий и поговорок. Боязнь смерти не была свойственна русскому человеку. Мудрое и спокойное отношение к ней объясняется восприятием смерти как способа освобождения души для вечной жизни. Вместе с тем осознавалось, что каждой душе предстоит встреча с Господом и Суд, где расплата за земные грехи представлялась неминуемой. В анализируемых сборниках примером стихов, получивших у исследователей жанра наименование *«большой эсхатологии»,* поэтически воссоздающих картины Страшного Суда — общего суда над всем человеческим родом, могут служить стих «Христос с учениками» и псальма «Писалось много-много в книгах», фрагмент текста которой приводится в приложении 1.

Стихи о грешной душе, раскрывающие проблему смерти и посмертного суда над каждой душой (так называемая «малая эсхатология»), отражают как философские, так и личностные проблемы тщетности и кратковременности земной жизни, ожидания смерти, поиска путей спасения. Они содержат назидания, связанные с нравственными основами земной жизни и представлениями о спасении души, к которым относятся необходимость посещения храма, соблюдения молитвенного правила, поста, исповеди и причащения. Стихи покаянной и нравоучительной тематики представлены в сборниках такими текстами, как «Господи, помилуй, Господи, прости», «Мы проспали, продремали», «Последния кончина» и др. Особо отметим сюжеты о соблюдении установленных правил для дней недели («В пятницу святую»), о благоверии и благочестии («Ходят по городу вести»), размышления о близкой кончине («Гори светлей, моя лампада», «Что уныло занываешь»), о беспечной жизни, о совершенных падениях («Затаилося сердце в тревоге»). Символичен и многозначен сюжет духовного стиха «Ветка». Основой его является евангельская притча о виноградной лозе: упавшую в волны оторвавшуюся от древа ветвь ждут страдания, горе. Для души, отступившей от Бога, рисуются картины Страшного Суда, геенна огнен-

[1] Обозначения жанра даны в заглавиях составителем сборника.

ная, что звучит предостережением для православных христиан (приложение 2).

Покаянные стихи — это не только представление страшных картин грядущего посмертного Суда для каждой души, не только сокрушение о грехах, но и размышления о смерти как рубеже жизни в этом и ином мире. В стихе «Я боюся, боюсь», как и в других покаянных стихах, назиданием являются мотивы раскаяния в содеянных грехах, расплаты за них, мучительных испытаний Страшного суда, разделения грешных и праведных душ:

Уж как праведные души как свечи горят,
Уж как грешные души как горелы головни,
Уж как праведные души идут посуху,
Уж как грешные души обрываются…

Ветхозаветные стихи представлены в сборниках одним сюжетом — о Ноевом ковчеге («Стих о Ноевом ковчеге»). Событиям евангельского повествования посвящены новозаветные стихи «Спит Сионе, дремлет злоба», «На мрачной горе у подножья креста», «Христос воскрес из мертвых», «Обвито чистой плащаницей», «О, какой нам путь открылся». На основании исследования названных текстов нельзя не согласиться с выводом Г. П. Федотова о существенной трансформации христологии в народном понимании: любовь, милосердие и сострадание в них связаны с образами Богородицы, тогда как Христос чаще предстает в стихах Царем грозным, Судьей немилостивым, не ведающим снисхождения к грешникам.

Особое почитание Богоматери нашло отражение в посвященных ей стихах сборников — «Миру Заступница», «Заступница усердная», «Сходила Царица, сходила Владычица». В народном представлении образ Богородицы связан не только с Божественным, но и с земным материнством, а значит, полон любви, нежности, кротости, сострадания.

Гораздо реже встречаются стихи, содержащие *доксологические (гимнологические)* мотивы. Несмотря на то, что и в них присутствует напоминание о конечности земной жизни, соответствующее назидательно-дидактическому характеру жанра, они отличаются приподнятым, праздничным эмоциональным тоном. В анализируемых сборниках такие стихи представлены 4 образцами — «Царь Создатель нашей жизни», «Гора Афон», «Слава, Матерь вышний света», «К кому прибегну я в скорбях».

Народное понимание святости тесно связано с земными добродетелями — терпением, кротостью, смирением. Житийные стихи для носителей традиции являются правдивыми историями, достойными подражания. В сборники вошли стихи о святой мученице Варваре («О, прекрасная Варвара»), о страшной участи пророка Иоанна Крестителя («Летала, летала птица поднебесна»), а также широко распространенные не только на Алтае, но и в других регионах России сюжеты о святом Антонии («Жил юный отшельник») и о страннике Божием Алексее («Я родился в городе Риме»). Следует сказать, что Житие св. Алексия, человека Божьего — одна из настольных книг Марии Поликарповны, а стих о нем — один из ее любимых и наиболее часто исполняемых.

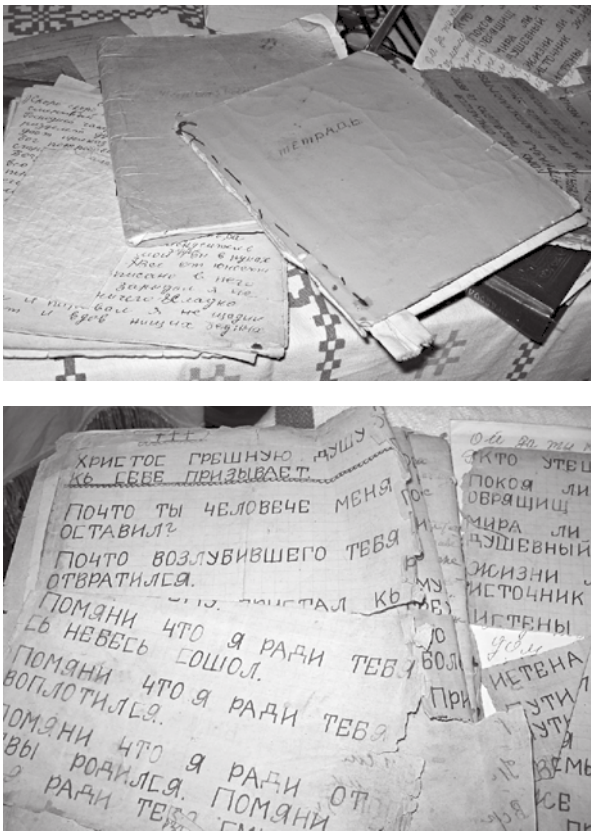


Рис. 2. Рукописные сборники М. П. Шателюковой

Подводя итоги, отметим, что содержание анализируемых сборников составляют разносюжетные образцы духовных стихов (в количестве 51) и их варианты (3), молитвы (7), заговоры (2), названные составителем молитвами, акафист (1), псалом (1), а также правила-наставления христианской жизни (4). Включение в сборники наряду со стихами названных произведений не случайно — зачастую все они отождествляются народными исполнителями с молитвами, воспринимаются и называются именно так, являясь воплощением народной религиозности, нравственности, представлений о мире. В духовных стихах сборников в художественной форме представлено народное осмысление философских и духовно-нравственных понятий, спасительности основных христианских ценностей — любви, смирения, кротости, послушания, благоверия.

Необходимо отметить также, что в исследовании народного религиозного мировоззрения следует учитывать не только представления, отраженные в духовных стихах, но и отношение народа к самим традиционным текстам и их содержанию. Бережно храня тетради со стихами, дополняя новыми записями и передавая следующим поколениям, носители традиции считают их одним из самых дорогих предметов своей жизни. Комментируя стихи, информаторы подчеркивают серьезность и назидательность их сюжетов, подтверждают примерами из личной жизни и жизни близких людей. Ярким свидетельством тому являются фрагменты репортажей, записанных от М. П. Шателюковой (приложения 3, 4).

Источники и литература

1 Голубиная книга: Русские народные духовные стихи XI–XIX вв./ Сост., вступ. ст., примеч. Л. Ф. Солощенко, Ю.С. Прокошина. М., 1991. С. 32.

2 Федотов Г. П. Стихи духовные: Русская народная вера по духовным стихам. М., 1991 (первое изд. — Париж, 1935).

Приложение 1

Писалось много-много в книгах,
Как было перед потопом,
И так будет в эти дни,
Позабудут люди Бога,
Ни в ком не останется любви.
Любовь от мира удалится,
И удалится совесть вон,
И вся святыня разорится,
Церковный не услышат звон.
Когда все это совершится,
Тогда Господь судить придет.
Придет Спаситель к нам на землю,
Едва ли веру Он найдет.
Придет Господь судить народы,
По делу каждому воздаст.
Всех, кто зверю поклонился,
Огню жестокому предаст.
Итак, люди, бойтесь прогрешенья
И покайтесь поскорей.
Господь обиды не потерпит,
Суд Его уж у дверей.

Приложение 2

Ветка, ветка бедная, ты куда плывешь?
Берегись, сердечная, в море попадешь.
Там тебе не справиться с бурною волной,
Как сиротка бедная, с хитростью людской.
Одолеют лютые, как ты ни трудись,
Далеко умчит тебя, ветка, берегись.
«Для чего беречься мне, — веткин был ответ, -
Я уже иссохшая, во мне жизни нет.
От родного дерева ветер оторвал,
Да и пусть несет меня, куда хочет, вдаль».
А вдали не радости — горе тебя ждет,
За пучиной яростной сера и огонь.
Извиваться будешь в этом ты огне,
Где будет скрежет зубов, мука и тоска.
Не угаснет пламя этого огня,
Это смерть вторая, бедная моя.
Ветка отвечала: «Знаю и боюсь,
Но упавши в волны, я не подымусь
И к живому мертвая я уж не привьюсь».

Приложение 3[1]

...Умирает тоже... мужчина... Прилетел ангел за душой: «Ну, я прилетел за тобой, душа». «Дак, это... я грешная, я добрых дел не делала. Грешная я сильно!» Ну, что ж, а Бог велел — иди, ищи добрые дела. И вот он летал, летал, летал... И нашел он — подарил нищему платощек... Ну, и это... лятить за душой: «Ну, душа, Господь мне велел узять тебя». А бясов! А бясы!.. тут накидали грехов у его!.. Они говорят: «Что это твой платощек! Давай дела на веса! У нас тут миливоны тонн! А твой платощек спас! Твой Бог, можа, весь мир спасеть?!» Ага... На ангела-то... А ангел говорит: «Мне велел Господь душу взять, и я взял». Ну, и вот. Вот платощек и спас его, что он подарил нищему платощек.

Приложение 4

...Видишь, как там пишется. Вот мы здесь живем в гостях. А там вот умрет и будет вечно уже потом... вот после нас уже народу не будет. Уже потом народ вознесется все на небе, будет там жить, и ни в чем они не будут нуждаться — ни в еде, ни в питье. И как Господь ходил по земле тридцать три года, так они уже вечно, вечно, вечно там будут жить тридцати трех лет...

...Зин, ведь я же обмирал. Трое суток лежал. И вот это, ожил. Как я там что видел! Мене Бог водил, — говорит, — везде-везде. По этим... Вот и по кабине... ну, как кабинеты. Ну, вот, — говорит, — идем с им там, а там картошка, там лук, там это... грязная картошка, там щистая, там стряпня, там булка хлеба, там все... А я говорю: «Это што это за кущки за такие?» А Он говорит: «А это когда он жил на свете, то это, подавал милостину, а это все перед им тут. Вот. Что даешь от души — это все перед тобою». «А тут, — говорит, — вот эту дверь не заглядывай. (Ну, там много мама рассказывала.) А в эту дверь не открывай и не заглядывай. А я, — говорит, — пошел». А он: «Што же там?» Открыл — а там соседка. Такой котел... Чан большой... И там молоко кипит. Она отливает это молоко. И вон идет: «Я ж тебе, раб, сказал, што ты не открывай дверь и не заходи! Ты пащаму не послушал?! Он: «Господи, а эта же, она ишо жива! (Будто бы щитаю тибе мертвым...) Она ж ишо жива!» «Она продает молоко с водою. И вот они, хто продает, они все в этом чану уже, здесь ихнаи души, уже они тут готоваи».

Вот. А у нас сноха тоже молока подливает. Вот она будет тоже кипеть в этим молоке, отливать... Кто молоко с водой продает, тот будет там в этом кипеть. Ой, много мама рассказывала, как он рассказывал...

[1] Запись 2004 г. выполнена в с. Маралиха Чарышского района Головиным А. В., 2007 г. — М. Н. Сигаревой, Ю. Г. Михайловой. Расшифровка М. Н. Сигаревой.

Каракипчак Кобланды — герой эпический и реальный

К. А. Умбетова

Истоки нашей сегодняшней независимости кроются в многовековой борьбе казахского народа, в его упорстве, устремленном к вольности.

Н. Назарбаев

Каждый народ, будь он многомиллионным или многотысячным, имеет свой фольклор, который сопутствует ему во все периоды его исторического развития, видоизменяясь и модифицируясь. За долгую историю фольклористики возникли «этнографическая», «мифологическая», «историческая», «антропологическая», «компаративистская» и другие школы изучения устного народного творчества. Это само по себе говорит о многогранности и многоаспектности фольклора.

Ярким проявлением культуры степняков является героический эпос. Казахи называли его «Батырлар жыры» — «Сказания о батырах», самоотверженность и подвижничество которых основывались в первую очередь на любви к земле отцов, на служении своему народу.

Много было батыров в истории казахов. Много было сложено народом сказаний об этих батырах — «Алпамыс», «Камбар-батыр», «Ерсаин», «Ертаргын», «Едиге», «Орак-Мамай», «Карасай-Кази» и др. Но главным среди этих эпических сказаний всегда оставался дастан «Кобланды-батыр». Сказание имеет 29 вариантов.

Имя Кобланды носили в сердце и полагали, что каждый мужчина должен быть, как он. Сказание так повествует о нем:

И он, из воинов наилучший,
Великий Кобланды могучий,
Народа яростная сила,
На Ешкикыргане ходил он,
И вдоль Большой Хобды бродил он.
И люду своему был мил он,
До девяноста лет прожил он,
И принявший смерть от воды,
Под старость голову сложил он.
Курган огромный этот, мрачный
И черный сына Тохтарбая
Батыра Кобланды могила.

В работе Кастанье «Древности Киргизской степи и Оренбургского края» относительно мавзолея Кобланды сказано, что он находится по тракту из Илецкой защиты на Уиль, около ст. Хобланды; там находится небольшой холм, весь покрытый обломками кирпича. Это остатки древней могилы, разрушенной населением. Оба ученых говорят, что от мавзолея осталась только насыпь. Это пора, когда в наши степи хлынули переселенцы. По составу кирпичи мазара одинаковы с кирпичами мавзолея Абат-Байтак. Если учесть, что Абат-Байтак возведен в XIV–XV вв., то конкретизируется и время жизни Кобланды-батыра, который был не только персонажем эпоса, но и исторической фигурой.

Мухтар Ауэзов, подчеркивая значение эпоса, писал: «Эти дастаны являются зачастую поэтической картиной исторических событий, пережитых в давние времена кочевыми племенами, обитавшими в Средней Азии, Крыму и на Едиле. Имена таких персонажей героического эпоса, как старшие батыры Кобланды, Камбар, Таргын и младшие батыры Алпамыс, Саин, связаны с историческими событиями». Опираясь на сведения Оренбургской архивной комиссии, М. Ауэзов сообщает о том, что у дороги из крепости Илек на Уил есть пикет под названием «Кобланды». Рядом с ним — могила Кобланды, и казахи тех мест помнят старинные предания о Кобланды.

На карте «Нормы Киргизского землеиспользования» по результатам экспедиции с 1898 по 1907 гг. на территории нынешнего Хобдинского района недалеко от селения Джиренкульский базар отмечено местечко Ишкарган (Ешкіқырған). Здесь в годы коллективизации был создан первый колхоз имени Кобланды. На карте Главного управления геодезии и картографии Министерства геологии СССР, составленной в 1965 г., отмечено селение Кобланды с населением в 10 тысяч жителей. По страницам поэмы о Кобланды можно востановить географию мест его сражений. На своем тулпаре он пересекал местности с названиями «Ешкі қырған», «Қыз емшек», «Қоскөл», «Шегенді», «Қотан», «Қаршанды», «Қараулкелді», «Ноғайты», «Ойыл», «Сағыз», «Жел», «Темір», идущих чередой с запада на восток.

Жители этого района не забыли могилу Кобланды-батыра в Жиренкопе. Заезжавший сюда в 1996 г. Имангали Тасмагамбетов, выделив средства, попросил одного из достойных мужей аула огородить мазар и поставить на нем камень. В 2002 г. в области были утверждены «Мероприятия в целях по увековечению памяти Кобланды-батыра». Была организована экспедиция во главе с директором областного историко-краеведческого музея Рысжан Ильясовой.

В 2005 г. были проведены исследования остеологических материалов, собранные Н. Ж. Шаяхметовым в 1870-х гг., а также остеологические материалы из археологических раскопок мавзолея XV в. с. Жиренкопа Кобдинского района Актюбинской области.

В результате в лаборатории антропологии ЦГМ РК академика НАН РК О. Исмагулова костные останки были отождествлены с исторической личностью Кобланды. Затем череп был подготовлен для скульптурной антропологической реконструкции. Облик героя был разработан с учетом рекомендаций известного художника К. Ахметжанова — автора монографии о воинских традициях и боевом снаряжении казахских батыров.

Трактовка образа Кобланды соотносится с эпичес-

ким обликом героя: богатырь борется за общенародные интересы, воплощая в себе идеал храброго, мужественного, благородного, справедливого и непобедимого воина-освободителя. Как в большинстве героических сказаний, уже в детском возрасте Кобланды непревзойден в силе и воинском умении — он побеждает всех богатырей на состязании за невесту.

Среди вооружения боготыря в эпосе перечисляются: богатырский булгарский лук с бухарской стрелой, копье с сосновым древком; сабля в ножнах из серебра и золота, булатный меч, острый как алмаз; ружье с золотым ложем, лук сосновый и 40-аршинная стрела с золотой нарезкой. Доспехи богатыря составляют железная кольчуга с золотым воротом, с рукавами из меди, которую выковал Даут, и золотой с медью шлем. Перед походом он надевает белую (т. е. лучшую) кольчугу, опоясывается мечом, надевает ногайскую шапку и, оседлав коня, берет копье наперевес.

Скульптурный портрет Кобланды был выполнен в лаборатории антропологической реконструкции им. М. Герасимова (г. Москва) зав. лабораторией М. Герасимовой и сотрудниками Т. С. Валуевой и Е. В. Веселовской. В 2005 г. в Актюбинском государственном университете им. К. Жубанова состоялась организованная областным акиматом научно-практическая конференция на тему «Актуальные проблемы археологического, антропологического и историко-этнографического иследования облика Кобланды-батыра». Затем в областном историко-краеведческом музее был организован круглый стол на тему «Актуальные проблемы сохранения и защиты культурного наследия». 26 августа 2006 г. останки великого Кобланды были перезахоронены в с. Жиренкопа Кобдинского района На могиле установлен памятный камень — «тас белгі» Кобланды-батыру. Прямые потомки батыра — кыпчаки из Кызылординской области — собрали средства и установили пятиметровый гранитный камень, привезенный из отрогов Алатау. На научной конференции, прошедшей в мае в г. Актобе на тему «Арало-Каспийский регион под эгидой историии и культуры Евразии», антрополог Айнагуль Исмагулова вручила областному историко-краеведческому музею бюст Кобланды. В зале археологии и этнографии была созданна экспозиция «Қобланды батыр-кахарман символы».

8 сентября 2007 г. в с. Жиренкопа Кобдинского района состоялась открытие Мемориального комплекса «Кобланды батыра». Мемориальный комплекс представляет собой ансамбль из нового мавзолея над могилой легендарного Каракыпчак Кобланды, ритуальные ограды из менгиров, здания Памяти легендарного батыра, совмещенного с жилищем шыракшы, даретханой, котельной и кладовыми. В центре мавзолея сдвинуты вместе три копья с серебряными наконечниками, они скреплены щитом, символизирующим единство трех жузов. Возле мавзолея находится музей Кобланды-батыра.

Мавзолей Кобланды-батыра — это место, где всегда можно будет отдать дань уважения славным подвигам знаменитого батыра. Увековеченная память о его духовном величии и мужестве станет высоким примером патриотизма как для современников, так и для грядущих поколений.

Душа-птица и ангел-хранитель. Размышления русских сибиряков разных поколений. XX в.[1]

Е. Ф. Фурсова

Культура любого народа запечатлена не только в рукотворных предметах — жилище, одежде, утвари и пр., текстах (самоописаниях, иноописаниях), но и в духовном опыте носителей, выражавшемся в верованиях, традициях миропознания и мировоззрения. Мироощущение крестьянства в XX в. пережило целый ряд кризисных состояний и трансформаций. В начале века зарождались черты, свойственные сознанию новой индустриальной эпохи, сопровождавшейся миграционными процессами, развитием промышленности и торговли. В годы существования СССР поэтапно и целенаправленно разрушались традиционный уклад жизни, нравственные идеалы большинства населения, которые основывались на православной вере, соблюдении постов и обрядов. Однако догматы и нормы духовной жизни, связанные с православием, самодержавием, народностью, долго сохранялись в сознании, и некоторые глубоко укоренные традиции дожили до наших дней. Понятия милосердия, гостеприимства, долга, чистой совести в общественном сознании не перестали быть признаком нравственной позиции. Именно на представлениях о добре и зле, о божественном и греховном мирах покоилось понимание души и других проявлений духовной сущности человека в среде русского сельского населения в XX в.

Многие исследователи-этнографы обращали внимание на представления об орнитоморфном облике человеческой души, о чем недвусмысленно свидетельствуют этнографические материалы славянских и финно-угорских народов XIX–XX вв. Проблемы феномена души, представлений, связанных с духовной сущностью человека, рассматривались в некоторых работах русских и советских авторов [1, 3, 4], в последние годы особенно эта тема активно раскрывалась на материалах коми [2, 7, 8]. Универсальность подобных представлений отмечают многие авторы. Подчеркнем чрезвычайную живучесть поверий, устойчивых выражений, связанных с птицей, в русском народном фольклоре и языке (ср. напр. «родное гнездо», «разлетелись/выпорхнули дети из гнезда», «галдят как галчата» и т. д.) и множественность

[1] Работа поддержана грантом РГНФ 08-01-00281а.

подобных сюжетов в изобразительном искусстве, в том числе в женских рукоделиях [10]. Павы, утицы, селезенюшки, гуси, лебеди, кулики, петушки, голуби, соколы в образах обрядовых песен, народных вышивок, росписях прялок, резьбе наличников свидетельствуют об их древности и важном месте в мифопоэтическом восприятии мира.

Поскольку расспросы на тему души человека и ангела-хранителя проводились нами в этнографических экспедициях на протяжении довольно значительного времени (1980–2000 гг.), были опрошены люди, родившиеся до революции 1917 г., в 1920–1930-е гг. и уже во второй половине XX в. Таким образом, мы располагаем материалом, позволяющим проследить трансформации представлений о душе и охраняющем ее ангеле по крайней мере у четырех поколений жителей юга Западной Сибири. Среди опрошенных, в основном мужчин, встречались также сомневающиеся или неверующие («не верят ни во что»), но они были в явном меньшинстве. В процессе интервьюирования использован ряд вопросников, разработанных составителями программ «Православие и русская народная культура» (сост. М. М. Громыко, С. В. Кузнецов, А. В. Буганов), а также авторами Полесского этнолингвистического сборника [6, с. 68].

Рассуждения о душе. Информаторы преклонного возраста, посещающие церковь, рассказывали в 1980-х гг. о том, что у человека имеется одна душа, чем он отличается от животных, у которых, по замыслу Создателя, ее нет. «Душа человека витает в воздухе, и души умерших тоже. Три дня после смерти душа живет дома, до девяти дней мытарствует, а на девятый идет на поклонение к Богу. Он отсылает ее опять и до сорока дней она ходит по мытарствам, в сорок дней душа определится. Полгода, год поминают, идут заказные обедни. Вынимают просфоры и несут на лону к Богу, а Бог снимает грехи» (Шадрина). В среде воцерковленных людей можно записать нравоучительную историю о необходимости знания христианской молитвы «Верую» для спасения души «на том свете». По прошествии трех дней после смерти душа предстает перед Богом, который спрашивает: «„Верую“ знаешь?“ — „Нет“. — „Ты и Бога не знала, отойди прочь“» (Шадрина).

Рожденный уже в послевоенные годы И. Ф. Мангазеев убежден в том, что душа «предназначена человеку задолго до момента зачатия». «Господь Бог дает жизнь новому человеку. Уже на третий день внутри утробы ребенок обретает душу. Душа создается Богом перед отправлением на землю. И душа сама выбирает семью. Процесс обретения души невозможно почувствовать». Души же не родившихся детей, по мнению рассказчиков, находились в мире ином, но для их проникновения в тело никаких особых предосторожностей соблюдать не требовалось. «Даже у пьяниц рождаются добрые и хорошие дети с чистой душой. Душу принимает ангел-хранитель» (Сошкина). Первородный грех человечества практически всеми опрошенными не оценивался столь однозначно («на мой взгляд не грех»), а душа младенца считалась «чистой», поскольку он не успел еще пожить и, следовательно, нагрешить. Вспоминают, что повивальные бабки, восприемницы называли младенцев «ангелочками божьими».

Местом обитания души обычно указывается район солнечного сплетения. «У живого она живет в сердце, в груди. Сердце болит — душа болит. Есть крестовиночка в груди, там душа человеческая» (Ощепков). Внешне для обычного глаза душа невидима или видима только для определенной категории людей («ясновидящих»). Многие в ответах сходятся на том, что душа есть у каждого человека, «даже если он злой, как зверь». «Если нет души, откуда тогда такие изумительные способности — ум, совесть, интуиция, воображение, память? Души бывают у всех», — рассуждает И. Ф. Мангазеев. В зависимости от возраста души бывают молодые и старые. При жизни человека душа находится в теле днем, а каждую ночь во время сна она улетает в иной мир.

На протяжении тысячелетней истории духовный опыт русского народа выработал образ души человека, конкретизировавшейся в виде мифической птицы (сидящей на вершине на мирового дерева?) [5, с. 161]. Эти мотивы являются чрезвычайно распространенным сюжетом в русских женских рукоделиях, о чем уже шла речь в наших работах [10, с. 133]. По сообщениям информаторов, являвшиеся во сне птицы-голуби могли быть предвестниками кончины человека, в записанном нами случае этот трактовалось как божественный знак конечной точки жизненного пути. Например, в рассказах Т. И. Шадриной был приведен сюжет из ее жизни о том, как она увидела во сне двух белых голубиц. Истолковав эти образы как предвестники скорой кончины, поскольку ей было под 90 лет, она попросила свою дочь подготовить чистую одежду. Но вскоре, буквально через день, скоропостижно умерла дочь, и информатор истолковала это видение таким образом, что две голубицы представляли души не только ее, но и ее дочери. Отголоском представлений о вознесении на небо души в образе птицы может быть обычай кормления птиц на кладбище в поминальные, родительские дни, когда, как считалось, умершие проведывают своих живых родственников. Приведем отрывок нашей беседы с Е. Д. Васильевой в 1989 г.: «На Троицу везде подавали и на могилки клали родителям. Е. Ф.: „Зачем клали на могилки?“ Е. В.: „Птички все равно ж будут поминать…“».

Души не умирают вместе с телом, но продолжают жить и даже оберегать своих живущих родственников. «Когда человек умрет, душа витает, может в гости прийти к вам. Души умерших могут только являться, ни вредить, ни помочь не могут» (Ощепков). Бытовало поверье: если явилась кому-либо из семьи душа умершего, жди горя, несчастья. Однако старообрядец М. Д. Ощепков в 1980-е гг. был не согласен с такой однозначной трактовкой и думал по-другому: «Душа человеческая, Божья душа, приходит с добром и обязательно оповестить о надвигающемся горе, урагане, граде, корова пропадет или лошадь». Он приводил собственный духовный опыт, который убеждал, что душа человеческая приходит только из

чувства беспокойства, желания подготовить к дурному событию. «Являлись во сне и наяву. Глянут — стоит и тут же исчезает. Перекрестился — она исчезает. Это потому, что в их вселился Божественный дух, Божественная вера».

В среде современных российских женщин при размышлениях на тему «ответственность за грехи родителей» одни информанты считают, что дети несут это бремя, другие — что за святотатство будет отвечать не одно поколение («одного поколения мало»), но и внуки, возможно, правнуки (Комаренко). Встречаются и такие информаторы, которые думают, что «Господь наказывает за грехи до седьмого колена» (Мангазеев). При этом, однако, налицо противоречие в рассуждениях, так как душа родившегося ребенка определялась по традиции как «безгрешная». И. Ф. Мангазеев, принимая утверждение об изначальной безгрешности души, считает, что отвечать за свои поступки человек начинает примерно с 14 лет, способствуя, таким образом, либо ее расцвету, либо разрушению.

Женщины задумываются на тему происхождения души родившегося ребенка и ее дальнейшей судьбы, возможно, придерживаясь информации, полученной из СМИ. Приведем высказывания на эту тему женщин, имеющих одного-двух детей: «Человек рождается с душой, без души оболочка жить не может» (Комаренко); «Плоть умирает, душа остается жить, и чем чище душа, тем дольше она живет» (Аникина). До настоящего времени сохраняется убеждение, что у каждого человека своя судьба и сколько ему «на роду написано прожить, столько он и проживет» (Швабская). Среди опрошенных молодых современников большинство придерживается мнения о бессмертии души.

Размышления об ангеле-хранителе. Относительно присутствия ангела-хранителя мнения разделяются: одни считают, что ангел появляется у человека сразу при рождении, другие — что при крещении. Первые предполагают, что до рождения ребенка ангел обитает на небе (Масько). «Ангел должен быть у каждого человека, даже если он не окрещен. Появляется с момента рождения» (Жирноклеева). «Ангелы-хранители появляются при рождении и сопровождают людей всю их жизнь. Человек общается с ними ежедневно. Люди считают это внутренним голосом, но это подсказки ангела-хранителя. Он подсказывает, как поступить, как лучше изменить свою судьбу. Человек должен думать и выбирать, как поступить. Если махнуть рукой и не слушать, ангелы могут покинуть на какое-то время и не вмешиваться. Потом опять возвращаются и дают тебе еще шанс» (Кочергина). Особняком стоят рассуждения о появлении ангела с момента зачатия (Морозова).

Встречается и другое утверждение: ангел появляется у ребенка при крещении, когда ему выбирают имя по церковным святцам. «В день какого святого родился ребенок, этот святой и будет вашим ангелом-хранителем, его имя и стоит взять. Если взяли имя другого святого, то и крестить ребенка надо обязательно в его день» (Кочергина). «Ангел в образе человека. У крещеных есть, у некрещеных — нет» (Демидюк). «Крещение установлено для духовной пользы. Отрицать крещение по причине того, что оно не приносит пользы для здоровья, — это все равно, что отрицать полезность, скажем, калькулятора, по этой самой причине. Зайдите в любой православный храм и спросите мамочек, которые приносят своих детей и вам расскажут множество историй о том, что ее Маша или Миша кричали всю ночь напролет, болели и т. д., а вот после крещения все как рукой сняло» (Пронина). До крещения новорожденного называли просто «дитя», «дитятко», а после крещения — «божье дитятко» (Гриценко). И все же большинство информаторов затруднилось ответить, как звали младенцев до крещения, припоминая, что в этот период обычно называли как хотели, но после — по имени святого.

Встречаются семьи, в которых считается, что у них есть ангелы-хранители, может быть, не общесемейные, но конкретные для каждого человека («в нашей семье они есть»). Бывают люди с одним или несколькими ангелами. При наличии большого количества добрых дел и поступков число ангелов может увеличиться (Кочергина). «Ведь чем больше добрых дел ты делаешь, тем больше у тебя ангелов хранителей. У человека может быть и шесть, и восемь и даже десять ангелов-хранителей» (Гриценко). Среди информаторов встречались утверждавшие о наличии ангелов далеко не у каждого человека: «Еще говорят, что у одних людей есть ангелы-хранители, у других нет, а у третьих по два. От того, крещен человек или нет, это не зависит. При рождении ясно, есть или нет ангел-хранитель» (Глушаева). Достаточно оригинальны рассуждения о наличии ангелов-хранителей не только у конкретных людей, но и у групп людей, городов, стран (Исаева).

Согласно опросам, ангел-хранитель предстает сверхъестественной высокоорганизованной сущностью, исполняющей волю Бога на земле. «Один Бог не может уследить за всеми. А вокруг нас, у каждого есть ангел хранитель» (Глушаева). Это духовное существо знает судьбу человека, но изменить ее не в силах. Ангел только способен оказать помощь в трудных ситуациях, направлять человека по его жизненному пути: «На судьбу человека может повлиять предложенным вариантом, как бы советом с помощью внутреннего голоса, но не вмешивается в судьбу человека. Он ничего не делает против воли человека» (Кочергина). «Ангел-хранитель знает судьбу человека, в том числе и день его смерти. Повлиять на судьбу он не может» (Гриценко). Вместе с тем знаниями об устройстве мира ангел не обладает, с этими вопросами надо обращаться к Богу (Исаева).

Невозможно прожить без ангела-хранителя, он постоянно находится при человеке, оберегая его душу и тело: «Без ангела-хранителя человек как дитя без родителей» (распространенное высказывание). «Хранитель тот, кто бережет, хранит» (Пронина), «защищает от бед, напастей» (Масько). «Да, кто-то помогает в беде, трудных делах. Помолишься, призовешь его, и как услышит. Все приходит на лад» (Кандеева). Ис-

полняя функцию молитвенника перед Богом, ангел может покинуть человека, если тот не молится, не обращается к нему (Демидюк). Однако встречаются рассуждения о невозможности покинуть человека, даже если он заслуживает этого: «Он может только отойти в сторону, на расстояние» (Исаева).

Ангел оберегает человека и тогда, когда подсказывает ему верные решения в трудных ситуациях, предостерегает от греховных поступков, «наставляет на путь истинный». «Ангел может озарить ум тайной мыслью, предостережет нас от дурных дел, плохих мыслей. Ангел-хранитель всегда учитывает хорошие дела человека и записывает в свою книгу» (Исаева). Выполняя такую роль, он может повлиять на судьбу человека, который прислушается к нему, и развитие его жизни может пойти иным путем. Как считают, именно к помощи ангела-хранителя обращаются лечащие бабушки, которые не берутся лечить некрещеных. «Если человек крещеный заболел, то бабушка лечащая обязательно поможет справиться с недугом, а некрещеному не поможет».

Еще одна функция ангела заключается в донесении до человека Божьей воли: «Сообщают нам, готовы ли мы уйти из этой жизни или нам еще рано» (Кочергина). Русские сибиряки думают, что после смерти человека именно ангел несет его душу к Богу, защищает ее на Страшном суде. «Душа сорок дней после смерти не может попасть на небо, и в это время ангелы-хранители просят Бога, чтобы душа попала в рай, если человек заслужил это. После смерти ангел ждет душу другого человека, чтобы опять ее оберегать» (Жирноклеева). «После смерти человека ангел улетает на небеса и докладывает о его делах, хороших или плохих» (Демидюк). «Если человек не богохульный, то ангел несет его душу к Богу. А если человек злостный и прощения нет его грешным делам, то ангел-хранитель несет его душу на Страшный суд и улетает прочь» (Гриценко). «Улетает с душой на небо» (Кандеева).

Однако не всегда и душу не любого человека забирает ангел, а только тех людей, которые «умирают тихо» (здесь: благочестиво). Т. И. Шадрина видела сон о своей умершей дочери, который стал ей утешением: «Вижу во сне — замуж она вышла. Мы ее с мамой собираем. А тут народ сидять… И вот парень стоить, молодой. От народа, от всех отворачивается, чтоб его не видно было. Мы ей юбку с кофтой надели, панаму такую беленькую, кругленькую. А я ей: „Маша, ты скажи, что замуж выходила“. Он ее прямо за руку и повел. Кому ни скажу про этот сон, все говорят, что хорошо, это ее ангел повел… Все говорят, смерть у нее такая хорошая, на первый день Пасхи умерла…». Таким образом, толкование такого сна-видения было в том смысле, что умершая благополучно перешла рубеж и ангел ее «увел в другую жизнь».

В народной среде распространены разнообразные истории, былички о покровительстве ангелов-хранителей. Эта помощь наблюдалось и в обычных бытовых ситуациях. Пожилые женщины рассказывали, как при выходе из дома, случалось, забывали выключить плиту, утюг и пр., но вовремя спохватывались, потому что «помогал вспомнить ангел». Г. Ф. Жирноклеева вспоминает удивительную историю, произошедшую с ней лет двадцать назад: «У моей дочери украли шапку, и кто-то меня внутри толкнул: «Проси, проси». И я стала просить помощи у Бога, а через несколько дней нашли того, кто украл» (Жирноклеева).

У людей преклонного возраста из среды староверов встречались представления об ангеле в «виде маленького ангелочка». «Он очень маленький, этот ангелочек, мама говорила — меньше одной копеечки, половина копеечки. Ангел-хранитель всегда при человеке, где-то он на плечах, там, где воротник… Вообще-то он дух. Это мама и бабушка так говорили» (Глушаева). Современные люди представляют его в виде то крылатого юноши, то доброго старичка, а то и невидимого для человека существа — «духа с крыльями». «Охраняющий ангел может двигаться во всех измерениях и удерживаться в них» (Пронина). «Ангела-хранителя можно увидеть в виде мягкого пушистого облака вокруг человека, седовласого человека с крыльями… Мы сами своей мыслью формируем его образ» (Исаева). «Ангел-хранитель летает над человеком, смотрит в спину, у него есть крылья. Иногда его можно почувствовать, особенно в беде. Он слышит человека, но ответить ему не может» (Гриценко). «Это человек в белом одеянии с крыльями за спиной. Если очень сильно попросить Бога и своего ангела и помолиться, то увидеть его можно. Иногда он присутствует рядом с нами в виде какого-нибудь маленького ребенка или зверушки и помогает нам» (Морозова). Встречался духовный опыт помощи в ситуациях, когда человек оказался ночью в темном лесу (или городе), был испуган, и вдруг появилась маленькая белая собачка, рядом с которой он почувствовал себя в безопасности. «Она откуда-то взялась после моления к Богу о заступничестве и так же неожиданно исчезла, проводив до двери дома» (Пронина).

Приведем еще один рассказ из личного опыта Т. А. Кочергиной, проживавшей на время событий в Татарском районе Новосибирской области: «Ангелы могут принимать любой образ, каким человек его представляет… Расскажу свой случай. Мне кажется, ко мне приходил ангел в образе старенького добренького старичка, дедушки маленького роста. Мне было двадцать лет, я родила ребенка. В больнице у меня был страшный мастит груди, каждое утро огромные воспаленные шишки покрывали грудь. К вечеру начинали прорывать, мне толкали бинты и делали таким образом чистку, естественно, без обезболивания, ведь был 1959 год. Боль была адская, врачи сами мучались, не знали, что делать, и мучили меня, что только не делали, ничего не помогало. Продержав меня два месяца, один врач сказал моей маме: „Везите ее домой, может какая бабка ей поможет“. Меня привезли домой, никакая бабка мне не помогла. Все повторялась: температура очень высокая, вся грудь горит, покрыта новыми шишками, а старые прорывают. Все взрослые, естественно, уходили на работу, брат в школу в седьмой класс. Однаж-

ды утром я ходила и плакала от боли, прижав руки к груди, присела на лавочку около русской печи. И вдруг из-за печки тихо без какого-либо шороха выходит дедушка, маленький, примерно один метр двадцать сантиметров. С бородой, добрым лицом. Это я подумала так и не напугалась совсем. И он называет меня по имени, тихо говорит: „Что, Тамарочка, болит?“ Я отвечаю: „Ой, дедушка, сил нет, как болит“. А он мне в ответ: „Ты не плачь, возьми красную материю, приложи на больное место и скажи…“ Он не успел договорить, как стукнула дверь в сенках, пришел брат из школы, я глянула в сторону брата и сразу на дедушку, а его нет. Я заплакала и где-то обиделась на брата, что он не вовремя хлопнул дверью. Но что делать, села и думаю: „Ведь я не дремала, а сидела и видела, разговаривала с ним“. Он был такой не очень четкий, а как слегка туманом покрыт. В общем, делать нечего, я нашла материю красную, сложила ее, приложила к груди и ходила весь день, никому ничего не рассказывала. Вечером легла спать на русскую печку, приложив руки к груди, к красной материи, вспомнила своего дедушку и думала, что же говорить. Сейчас не помню дословно, но просто так: „Дедушка, миленький, помоги!“ Что вы думаете! Утром, когда все ушли, убрала материю, а у меня нет новых шишек, хотя старые болят, и температура невысокая. И так постепенно старые раны затянулись, а новые не появлялись. Все это время я ходила, прикладывая материю и думая о моем дедушке, о моем ангеле-хранителе!» (Кочергина).

В среде русских старожилов и переселенцев бытуют молитвы, как канонизированные, так и не канонизированные, услышанные еще в детстве от родителей или бабушек. Читать молитвы, говорят пожилые женщины, необходимо с утра, чтобы призванный ангел был рядом с человеком во всех делах: «Ангел мой, хранитель мой, / Приди ко мне, спаси меня / от худого часа, от злых людей» (Шадрина, молитва на ночь), «Ангел мой, пойдем со мной, / На весь деньденьской, / Буду с верой жить и тебе служить» (Кочергина, утренняя во время умывания), «Ангел мой, пойдем со мной, / ты впереди, я за тобой» (Кочергина, при выходе из дома). Вариант последней: «Ангел мой, хранитель мой, иди впереди, а я за тобой» (Кандеева). И. И. Гриценко считает, что молитва ангелам хранителям читается «и утром, и вечером, и на длинную дорогу, и когда человеку страшно»: «Надо мной крест, подо мной крест, / Бог со мной, Божья матерь в голове, / Ангелы по бокам, ангелы-хранители, летайте, / Божью рабу (имя) / От всяких несчастий спасайте / Святою ризой прикрывайте».

В памяти или в семейных записях хранятся и канонизированные христианские молитвы к ангелу-хранителю или близкие к ним («Ангелю Христов, / Хранителю мой святый и покровителю души и тела моего…», «Ангеле Божий, / Хранителю мой святы / И на соблюдение мне от Бога с небесе данный, / Прилежно молю тя: ты мя днесь просвети / И от всякого зла сохрани, / И на путь спасения направи. Аминь»). Встречаются информаторы, которые молитв не знают, но обращаются к помощи ангелов «своими словами» в любое время. Перед сном благодарят Бога и ангелов за прожитый день и просят благословления на следующий день. Важно, считают информаторы-прихожане, чтобы люди знали о существовании ангелов-хранителей и в трудные минуты своей жизни к ним обращались (Пронина).

Таким образом, традиционным можно считать мировоззрение восточнославянских переселенцев Западной Сибири о двух духовных субстанциях человека: душе как проявлении самой жизни и ангеле-хранителе как духе, призванном охранять эту жизнь. И та, и другая сущность исходит от Бога, и та и другая неразрывно связаны с человеком, но функции, таким образом, у них разные. Разделяет их также и то, что душа у человека всегда одна, а ангелов может быть несколько. Много общего в русских народных представлениях о душе и ангеле-хранителе в вопросах происхождения, особенно в тех рассуждениях, когда обе духовные сущности появляются при рождении. В среде воцерковленных людей ангел-хранитель совпадает со святым, в честь которого дается имя человеку, т. е. святой покровитель и ангел-хранитель олицетворяют один и тот же образ.

Представления о появлении у человека души и ангела-хранителя одновременно, «с момента рождения», более типично для переселенцев с украинско-белорусскими корнями. Согласно этим воззрениям, при рождении ребенка вместе с его душой с неба спускается и ангел-хранитель. У российских переселенцев из Центральной России, Поволжья, особенно воцерковленной их части, более распространены рассуждения о появлении ангела-хранителя после крещения. С душой скорее ассоциированы орнитоморфные или христианские, ангельские, образы, а с ангелом-хранителем – «воздушные», антропо- и зооморфные. Велик разброс во мнениях о наличии души у животных: одни информаторы думают, что она есть и у животных, и у птиц, и у прочих тварей, другие, наоборот, отрицают ее даже у высокоорганизованных животных, что не соответствует каноническому христианскому положению о наличии у животных души, но иной, чем у человека, природы [9, с. 806].

Чем старше информатор, тем чаще в рассуждениях встречается образ души-птицы, и, наоборот, чем моложе опрашиваемые, тем значительнее выступают антропоморфные черты. Душа как неотъемлемая часть человека с возрастом стареет, но не умирает вместе с ним, собирает прижизненные грехи, но остается бессмертной.

Современные молодые женщины и люди среднего возраста при рассуждении на тему о духовной сущности человека и в целом на богословские темы нередко обращаются к понятиям «энергии», «мысленной энергии», «улучшенной энергетики» и пр. Звучит слово «инкарнация» в контексте спасения человека его духовным покровителем. Это свидетельствует о процессах сближения культур, воздействии на традиционную русскую культуру книжной продукции и СМИ, а также об определенном влиянии интеллигентской среды, для части которой характерны подобные рассуждения.

Информаторы

Аникина Анна Ивановна, 1949 г. р., родилась и живет в Новосибирске. Русская.

Васильева Евдокия Даниловна, 1905 г.р., родилась и жила в с. Рогалево Ординской волости Барнаульского уезда Томской губернии. Русская.

Глушаева Прасковья Трофимовна, 1919 г.р., пос. Маслянино Маслянинского р-на Новосибирской области. Русская, старообрядка (часовенная).

Гриценко Ирина Иннокентьевна, 1942 г. р., г. Иркутск. В настоящее время проживает в г. Новосибирске.

Демидюк Вера Александровна, 1936 г. р., приехала в Новосибирск из д. Могутово Оренбургской области. Русская.

Жирноклеева Галина Федоровна, 1948 г. р., родилась в с. Довольном Доволенского р-на Новосибирской области. В настоящее время проживает в пос. Криводановка. Русская.

Исаева Анна Егоровна, 1928 г. р., родилась в д. Малышево Сузунского района Новосибирской области. Проживает в д. Заковряжино того же района и области.

Квашнина Клавдия Алексеевна, 1925 г. р., д. Заречно-Убинская Убинского района НСО.

Кандеева Алла Дмитриевна, 1941 г. р., приехала в Новосибирск из Орловской области (вышла замуж). Русская.

Комаренко Марина Александровна, 1962 г. р., с. Верх-Тула Новосибирского района НСО.

Кочергина Тамара Анатольевна, 1938 г. р., родилась в г. Омске. С 2 лет проживает в с. Увальское Татарского р-на Новосибирской области. Русская, многое взяла из рассказов своей бабушки. Запись М. В. Гурзо, студентки НГПУ.

Мангазеев Иван Филимонович, 1946 г. р., родился в Томской области, в настоящее время проживает в г. Новосибирске. Русский. Запись О. Г. Домниной, студентки НГПУ.

Масько Галина Александровна, 1954 г. р., родилась и проживает в г. Новосибирске. Русская. Запись Н.А. Наумочкина, студент НГПУ.

Морозова Зинаида Антоновна, 1934 г. р., родилась в д. Андреевке Баганского района Новосибирской области. В настоящее время проживает в пос. Баган того же района и области.

Ощепков Моисей (Иван) Данилович, 1920 г.р., звали кержаками. Родился в с. Алеус Алтайского края.???

Пронина Татьяна Юрьевна, 1952 г. р., родилась в г. Новосибирске. Русская, православная.

Сошкина Галина Порфирьевна, 1922 г. р., пос. Нижняя Ельцовка НСО. Русская, православная.

Шадрина Татьяна Ивановна, 1910 г. р., родилась в с. Шубинка Шубинской волости Бийского уезда Томской губернии. Русская, православная.

Источники и литература

1. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. М., 1868. Т. 2. 784 с.
2. Голубкова О. В. Орнитоморфные представления о душе у коми-зырян // Археология, этнография и антропология Евразии. 2007. № 3. С. 125–134.
3. Зеленин Д. К. // Избр. тр. Статьи по духовной культуре. 1901–1913. М.: Индрик, 1994. 400 с.
4. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. Л.: Наука, 1991. 208 с.
5. Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: АСТ, 2007. 526 с.
6. Полесский этнолингвистический сборник. М.: Наука, 1983. 287 с.
7. Рочев Ю. Г. Традиционные представления об орте и их трансформация в современности // Традиции и современность в современной культуре сельского населения в Коми АССР. Сыктывкар, 1985. С. 57–70.
8. Титов А. С. Представления о душе в традиционной культуре коми Тюменской области //Этнокультурная история Евразии: современные исследования и опыт реконструкций. Барнаул, 2008. С. 222–223.
9. Полный православный богословский энциклопедический словарь. СПб., 1992. Т. 1. 1119 с.
10. Фурсова Е. Ф. Орнитоморфная символика в традиционной культуре крестьян Приобья, Барабы, Кулунды и Алтая конца XIX – начала XX века (рус. яз., англ. яз.) // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 2 (26). С. 126–136.

Отношение к труду во фразеологии хакасского языка: лингвокультурологический анализ

С. С. Чистанова

Внутренний мир современной личности противоречив: с одной стороны, в эпоху глобализации разрушается традиционный уклад жизни человека, с другой – возрастает потребность в этнической самоидентификации, что влечет за собой всплеск интереса к истории, культуре, искусству, традициям отдельного народа. В настоящей статье рассматриваются традиционные виды хозяйственной деятельности, а также отношение к труду и лени в традиционной культуре хакасов.

В качестве эмпирической базы для исследования использован лингвистический материал, а именно фразеологические единицы (ФЕ) хакасского языка, в сочетании с культурологическими методами исследования. Этот метод лингвокультурологического анализа текстов получил большое распространение в последние десятилетия. Отношение к труду, орудиям труда, продуктам производства характеризуют как сам народ, так и отдельных его представителей. По нашему предположению, если человек большую часть своей жизни трудится (или наоборот), то в языке должны зафиксироваться древние стереотипные представления о человеке трудящемся.

Рассмотрим наиболее известные методы лингвокультурологических исследований фразеологизмов с целью выявления подходящего для анализа фразеологизмов хакасского языка. Несмотря на то, что теоретическая и методологическая база лингвокультурологии разработана, остается открытым вопрос о процедуре лингвокультурологического анализа текстов, в частности фразеологических единиц. Большинство исследователей признают, что методика лингвокультурологического анализа зависит от конкретного материала и целей.

Лингвокультурологический анализ, предложенный В. А. Масловой, содержит три этапа:

— выявление фразеологизмов с определенным компонентом (например, с названиями предметов национальной культуры);

— выделение этого компонента — носителя культурной информации (денотата);

определение внутренней формы фразеологических единиц, в которой содержится основная информация, связанная с культурой [7, с. 82–84].

Данный анализ позволяет произвести первичную обработку анализируемого материала, т. е. классифицировать фразеологизмы по компоненту — носителю культурной информации. Однако для нашего анализа такой обработки текста недостаточно.

В. Н. Телия анализирует лингвокультурологический аспект фразеологии по следующей схеме:

— идеографическая параметризация концепта по частям;

— создание концептуальной анкеты, т. е. описание того, как отражается данный культурный концепт во фразеологии;

— выявление базовой метафоры, служащей мотивирующим основанием для соотнесения с категорией культуры [13, с. 260–269].

Данный метод применим к описанию языка культурных концептов. Это универсальный способ для выявления культурно-национальной специфики концепта, извлекаемой не только из материала фразеологии, но и из образно мотивированных слов. Лингвокультурологический метод, предложенный и опробованный В. Н. Телия, позволяет провести глубокий научный анализ фразеологического объема языка, но, к сожалению, он применим только к фразеологизмам языков, в которых хорошо разработана теория концептов, например к фразеологии русского языка. К тому же если мы исходим из гипотезы, что в языке закрепляются и фразеологизируются те аспекты, которые ассоциируются с культурно-национальными эталонами, стереотипами, мифологемами, формирующими значение ФЕ, то количество метафор на последнем этапе анализа должно совпадать с количеством параметров на первом, а значит, и количество фразеологизмов, используемых для анализа, должно быть большим. Это еще раз подтверждает мысль о применимости данного метода для языков с хорошо разработанной теорией, в данном случае фразеологии. Единственный изданный «Краткий хакасско-русский фразеологический словарь» [3] насчитывает немногим более 800 ФЕ, что явно недостаточно для лингвокультурологического анализа по схеме В. Н. Телия, но это не говорит о невозможности проведения такого анализа вообще.

Третий из рассматриваемых нами анализов предложен также представителем школы В. Н. Телия, известной как московская школа лингвокультурологического анализа фразеологизмов (MSLCFraz) Е. О. Опариной. По мнению этого исследователя, процедура лингвокультурологического анализа включает следующие этапы:

— толкование образного или культурно связанного компонента;

— экспликация его связи с базовой метафорой и с другими фразеологизмами, использующими данную базовую метафору;

— соотнесение сигнификата словосочетания с категориями культуры — стереотипами, эталонами, символами, мифологемами и т. д., через представленные в вербальном и невербальных кодах устойчивые и воспроизводимые знаки;

— определение роли фразеологизма как культурного знака в мировосприятии лингвокультурной общности или ее определенной группы [12, с. 46].

Данный анализ представляется наиболее подходящим для нашей работы, хотя он предполагает скорее чисто теоретическое исследование фразеологизмов и требует некоторой коррекции для применения к исследованиям фразеологизмов хакасского языка.

Рассмотрев представленные выше схемы лингвокультурологического анализа, мы предлагаем метод, наиболее приемлемый для исследования лингвокультурологического аспекта хакасских фразеологизмов, который включает:

— разделение всего фразеологического объема языка на явные фразеологизмы и единицы с признаками фразеологизмов;

— выявление внутри группы ФЕ с определенным компонентом, определение параметров этого компонента и их отражение во ФЕ;

— соотнесение фразеологических единиц и категорий культуры.

В картотеке автора насчитывается 65 ФЕ (38 — явные фразеологизмы, 14 — паремия, 5 восходят к религиозным обрядам и ритуальным формам народной культуры, 8 содержат реалии), связанных с трудовой деятельностью, и 74 эвфемизма, употребляемых для определения обстоятельств на охоте и в быту.

Охарактеризуем общее отношение к труду, выявленное на основе анализа фразеологических единиц: трудолюбие ценится хакасским народом выше, чем леность, об этом говорит большое количество фразеологизмов (12 ФЕ), характеризующих старательного, трудолюбивого человека, а их внутреннее содержание позволяет сделать следующие выводы:

— труд — основа благосостояния: Сыдамах азах тох поладыр (букв. ‘Старательная нога сыта бывает’), Хамаң тирлезе, харның тох полар, холың хыймыраза, кибің пӱдін полар (букв. ‘Лоб потеть будет — живот сытым будет, руки будут шевелиться — одежда целой будет’);

— главное проявление старательности — пот, кровь и боль в мышцах: ағын суғ асханча (букв. ‘пока не потечет золотая вода’, т. е. работать до пота), хара тир ахханча (букв. ‘до истечения черного пота’, т. е. до изнеможения), аас-пуруннаң хан саалирға (букв. ‘изо рта-носа кровь бежит’, т. е. стараться изо всех сил), ит талаларға (букв. ‘мясо рваться’, т. е. боль в мышцах после тяжелой физической работы);

— чтобы хорошо трудиться, надо рано вставать: Иртечі кізі ікі ӱлӱстіг (букв. ‘ранний человек, с дву-

мя считается’), Иртеҷіл ікі ӱлӱстіг| чадынныҕ чарым ӱлӱстіг (букв. ‘рано встающий имеет две доли, лежебока — половину доли’);

— одному человеку тяжело выжить, поэтому трудиться лучше в коллективе: Арғыснаң кӧдірген тӧге ниик| арғыснаң иткен тоғыс ниик (букв. ‘Бревно, поднятое с товарищем, легкое, работа, сообща сделанная, легкая’), Оттың тамыры талай киспеен| кізі тамыры талай кискен (букв. ‘Корень травы море не переходил, человеческое потомство море переходило [переплывало]’);

— летом добыть пропитание несложно, чтобы хорошо жить зимой, надо постараться: Чайгы килзе кунзер кӧрче, хысхы кілзе тогызын курча (букв. ‘Лето, придя, на солнце смотрит, зима, придя, работу смотрит’), Күскӱ күн хыс тооза азыранча (букв. ‘Осеннее солнце зиму кормит’), Күскӱде күске дее пай (букв. ‘Осенью и мышка богата’).

Отражение лености содержится в 11 ФЕ картотеки. Традиционно отношение к ленивым людям складывалось следующим образом:

— ленивый человек ничего не делает и живет за счет других: хол пос саларға (букв. ‘руку свободно положить’, т. е. бездельничать), мойынға одырарға (букв. ‘на шее сидеть’, т. е. жить за чужой счет);

— у лентяя ничего нет, его вещи находятся в беспорядке: Арғаас ползаң — ахсың хатар (букв. ‘Ленивым будешь — рот затвердеет’, аас хатарға — букв. ‘рот затвердевать’ — значит голодать), Ізігінің алнында іт сабар ағачы чох (букв. ‘перед дверью нет даже палки, которой бьют собаку’, так говрят о лентяе, у которого не заготовлены дрова), Сырты-пізі пір осхас (букв. ‘лезвие и спинка ножа одинаковы’, т. е. бесхозяйственный человек);

— ленивых людей недолюбливают: Чазаң аттаң парғанча, хара чазағ чӧрербін (букв. ‘Чем на ленивой лошади ездить, пешим буду ходить’; мы полагаем, что в данном фразеологизме использована метафора «ездить на ленивой лошади» — «работать с ленивым человеком» и «пешим ходить» — «одному работать»);

— жирная, обильная пища вредна для работы: Арых иттең ӱс сыхпаан, арғааснаң тоғыс пӱтпеен (букв. ‘от постного мяса жира нет, от ленивого — работы’);

— лениться позволено только богатырям, героям эпических сказаний: из описания богатыря — ікі ниине холын суҷыбызып (букв. ‘руки в два рукава засунув [ходить]’, т. е. сложить руки на груди и сунуть руки в рукава, это значит, что богатырь важен и не любит трудиться), богатырь должен экономить силы, чтобы в нужный момент встать на защиту своего народа.

В особую группу можно выделить 7 фразеологических единиц, которые представляют профессии. На основании такого малого количества фразеологизмов, охватывающих далеко не весь спектр профессий, сложно делать какие-либо выводы, мы приведем наиболее явные:

Выражение «хыдат узы» (букв. ‘китайский мастер’, т. е. самый лучший кузнец, искусный мастер) позволяет сделать предположение о том, что кузнечное искусство пришло к хакасам из Китая, оттуда же привозились или там обучались лучшие мастера кузнечного дела. Среди якутских божеств наличествует Кыдай Бахсы — покровитель кузнецов, на этом основании В. Я. Бутанаев делает предположение, что якуты ушли из Южной Сибири во времена знакомства с монголоязычными каракитаями (т. е. в X в. н. э.), у которых был заимствован термин *хыдат* [5, с. 69].

Основа хозяйства хакасов — скотоводство, а значит, самая уважаемая профессия — пастух, им доставались самые лучшие куски мяса, самые вкусные блюда: чылғы хадарҷан харта чіҷең, хой хадарҷаң хузурух чіҷең (букв. ‘табунщик ест харту — блюдо из прямой кишки лошади, а чабан ест курдюк’).

Наемная работа была связана с физической активностью, слуг нанимали ради грязной тяжелой работы: алнына чӧрерге (букв. ‘впереди ходить’, т. е. работать ради кого-либо), алны-кистіне чӧрҷең [кізі] (букв. ‘впереди-сзади ходящий [человек]’, т. е. слуга).

Беременность у хакасов, как и многих других народов, практически не называлась, для ее обозначения существовало множество выражений. Очевидно, такие же мистические чувства вызывал процесс родов: даже женщину, принимавшую роды, прямо не называли: кізі алнына одырар (букв. ‘перед человеком сидящий’, т. е. повитуха).

Этнографами и историками давно установлены и описаны традиционные виды занятий хакасов, подобные же выводы можно сделать и на основе лингвистических данных.

Хакасы вели кочевой образ жизни, на месте кочевник оставался только в случае смерти: көспеҷең аалның кізілері (букв. ‘люди некочующего аала’, т. е. умершие), көспеҷен аал (букв. ‘некочующий приют’, т. е. кладбище). Кочевые племена представляются оседлым как символ свободы, они не зависят от конкретной земли, потому что для них родина — движущееся тело коллектива, но ведь кочевники потому и движутся, что у них ничего нет, вся жизнь напрямую зависит от плодов природы.

Основное занятие кочевника — скотоводство, причем одно из самоназваний хакасов — ӱс ӧӧрліг маллығ чон (букв. ‘трехстадный народ’) — явно свидетельствует о том, что разводили три вида животных: во-первых, коровы — азыр туйғах (букв. ‘раздвоенное копыто’, т. е. корова), саап ічерге саан пирген (букв. ‘подоив, пить дойную корову отдал’, т. е. отдать дойную корову на прокорм), інектің күӊүреезі оймар партыр (букв. ‘углубление коровы углубилось’, т. е. подошло время телиться), во-вторых, овец и коз — Кізі полза аттығ полар, киик полза, тӱктіг полар (букв. ‘Если будет человек, то есть у него имя, если будет коза, то есть у нее шерсть’), и, в-третьих, самой главной ценностью были лошади — арығ мал (букв. ‘святой скот’), хур ат (букв. ‘отпущенный в степь конь’, т. е. исхудавший после зимы конь отпущен в степь для набирания жира), Ур ағачын тудана, оғыр килбеен пу чуртха (букв. ‘Держа в руках укрюк, конокрад не приходил в это стойбище’, т. е. жизнь в селении спокойная, мирная; укрюк (ур ағас) — это

длинный тальниковый шест с закрепленной петлей аркана на конце, им заарканивали лошадь, с XIX в. использовался только конокрадами), Чылғы хадарҷаң харта чіҷең (букв. ‘табунщик ест харту (блюдо из прямой кишки лошади)’).

В иерархии ценности животных конь, вне сомнений, занимает самую высшую ступень. Все остальные животные служат человеку, а перед конем человек может согнуться и прислуживать ему. Если верить Г. Д. Гачеву, что для кочующего коллектива самое главное — это движение, то конь — это главное божество кочевника, он движется, движет человека, человек движет за собой остальных животных.

Судя по фразеологизмам, хакасам были знакомы верблюды — Тибе тізе, пӱгӱрі чоғыл, тирек тізе, салаазы чоғыл (букв. ‘сказать «верблюд» — нет горбов, сказать «тополь» — нет сучьев’, т. е. громадный человек), тибе пис (букв. ‘верблюжье шило’, т. е. большое шило), игір адан (букв. ‘горбатый верблюд’, т. е. шаманский бубен), но, очевидно, массово их не разводили, не найдено фразеологизмов, в которых верблюд упоминался бы в связи с получением от него какой-либо материальной пользы. В домашних хозяйствах выращивали также кур — таңах көрістіг (букв. ‘с куриным взглядом’, т. е. недальновидный).

Другим распространенным традиционным занятием хакасов была охота: тағ ӱлӱстіг аңчы (букв. ‘имеющий горную судьбу’, т. е. великий охотник), мӱлтӱк ағачы (букв. ‘дерево для воздушного ружья’, т. е. бузина), садып алған сарығ хундузым (букв. ‘купленный мой желтый бобер’, так называл муж жену во время ссор, так как шкурками бобра платили калым). На охоте использовался специальный язык, его появление связано с особым восприятием окружающего мира — традиционному мировоззрению хакасов был свойственен анимизм [2, с. 31–33]. Табуированные названия заменялись эвфемизмами: так, например, слово аң (букв. ‘зверь’) заменялось на мал (букв. ‘скот’), название азығ (букв. ‘медведь’) имеет, по данным нашей картотеки, 20 эвфемизмов, среди которых апчах (букв. ‘старик’), чалбах табан (букв. ‘широкая ступня’), чир хухах (букв. ‘земляное ухо’, т. е. всеслышащий), для пӱӱр (букв. ‘волк’) в нашей картотеке 12 эвфемизмов, которые обобщают какое-либо свойство в его поведении, характере: чазы адайы (букв. ‘степная собака’), хатығ мойын (букв. ‘твердая шея’), слово пулан (букв. ‘лось’) заменялось чалбах мӱӱс (букв. ‘широкорогий’), вместо тиин (букв. ‘белка’) использовали сарбах (букв. ‘озорник’).

Эвфемизмами пользовались также для названия охотничьей утвари и предметов быта: вместо ух (букв. ‘пуля’) — тоғылах (букв. ‘круглый’), вместо ит (букв. ‘мясо’) — хызарған (букв. ‘краснеющий’), вместо палты (букв. ‘топор’) — сапачах (букв. ‘то, чем бьют’) или кескіс (букв. ‘режущий’), вместо кӱл (букв. ‘зола’) — типсечең (букв. ‘то, что топчут’), вместо одың (букв. ‘дрова’) — пӱтпес (букв. ‘невосполнимый’).

Хакасам было знакомо земледелие, причем оно появилось намного раньше прихода русских в Хакасию, как это логично было бы предположить, хотя развитие получило именно с этого периода — хырғыс тарлаглары (букв. ‘кыргызские пашни’, т. е. старинные нивы), хырғыс арғылары (букв. ‘кыргызские арыки’, т. е. древние оросительные каналы), көк пуға чолы (букв. ‘дорога сивого быка’, т. е. древние оросительные каналы), переңгі тамах (букв. ‘европейская пища’, т. е. картофель).

Рыболовство тоже имело место, хотя употребление в пищу рыб, как существ, живущих ниже уровня земли, считалось делом простительным только для самых бедных [1, с. 42] это подтверждает фразеологизм, который можно определить как дисфемизм: оуғ хурты (букв. ‘водяные черви’, т. е. рыбы).

Очевидно, было знакомо ремесленное производство, по крайней мере металлургия, а с ней и кузнечное ремесло, производство войлока: хырғыс узангаң чирлер (букв. ‘кыргызские мастерские’, т. е. памятники черной металлургии), хыдат узы (букв. ‘китайский мастер’, т. е. самый лучший кузнец, искусный мастер), сабаалығ пала (букв. ‘ребенок с прутом для взбивания шерсти при изготовлении войлока’, т. е. маленький ребенок, который за все хватается руками и бьет), киис маймах (букв. ‘войлочная обувь’, т. е. русский).

Трудовая деятельность человека нашла отражение в языке созданием специальных выражений, характеризующих орудия труда, виды деятельности, профессии. Присущая степным народам психология выживания сформулировала основной принцип жизни народа: труд — основа благосостояния и залог вечного продолжения человеческого рода.

В заключение стоит отметить, что язык является одним из важнейших средств идентификации личности. В языковых единицах, в частности во фразеологизмах, фиксируется не только национальная ментальность, но и система культурных ценностей. В культуре хакасов осуждаются неуважение к старшим, глупость, лень, что характерно не только для этой культуры. Главными же ценностями в традиционной культуре хакасов является не жизнь отдельного индивида, а жизнь коллектива (всего этноса) и следование традициям предков. Два этих принципа лежат в основе народной педагогики.

Безусловно, языковой материал не является единственным и безусловным средством изучения традиционного мировоззрения народа, он лишь помогает выявить или подтвердить факты, полученные другим путем. Для более полного, глубокого изучения требуется привлечение иного материала, как лингвистического, так и культурологического, исторического, археологического, этнографического и т. д.

Источники и литература

1. Анжиганова Л. В. Традиционное мировоззрение хакасов. Опыт реконструкции. Абакан : РОСА, 1997 128 с.
2. Боргояков В. А. Табу и эвфемизмы в охотничьем промысле хакасов // Ежегодник института саяно-алтайской тюркологии ХГУ им. Н. Ф. Катанова. Вып. II. Абакан: Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 1998. С. 31–33.
3. Боргоякова Т. Г. Краткий хакасско-русский фразеологи-

ческий словарь. Изд. 2-е, стереотип. Абакан : Изд-во Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 2000. 144 с.
4. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Учеб. пособие для преподавателей гуманитар. вузов тюркоязыч. респ. России. Абакан : УПП «Хакасия», 1999. 240 с.
5. Бутанаев В. Я. Этническая культура хакасов. Абакан: Издательство Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, 1998. 352 с.
6. Гачев Г. Д. Национальные образы мира. Евразия — космос кочевника, земледельца и горца. М. : Ин-т ДИДИК, 1999. 368 с.
7. Маслова В. А. Лингвокультурология М.: Академия, 2001. 208 с.
8. Материалы диалектологической экспедиции 1945 года, собранные т. Канзычаковой Натальей Ивановной в населенном пункте: Н. Матур Таштыпского р-на (Шорский диалект) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 280. Д. 8. 116 с.
9. Материалы диалектологической экспедиции 1945 года, собранные т. Тодиковой Екатериной в населенном пункте Уйбат Улус Чарков Усть-Абаканского р-на (качинский диалект) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 286. Д. 13. 131 с.
10. Материалы диалектологической экспедиции 1946 года, собранные Коковой Дарьей Федоровной в населенном пункте Конгарово Ширинского р-на (качинский диалект) // Рукописный фонд ХакНИИЯЛИ. Ф. 333. Д. 3. 122 л.
11. Мудрое слово. Сборник хакасских народных пословиц, поговорок и загадок. На рус. и хакас. языках / Сост. У. Н. Кирбижекова. Пер. с хакас. Я. А. Козловского. Абакан, 1976. 127 с.
12. Опарина Е. О. Лингвокультурология: методологические основания и базовые понятия // Язык и культура : Сб. обзоров. Вып. 2. М., 1999. С. 27–48.
13. Телия В. Н. Русская фразеология. Семантический, прагматический и лингвокультурологический аспекты. М.: Школа «Языки русской культуры», 1996. 288 с.

Песни мордвы-эрзя из трех сел Кемеровской области[1]

П. С. Шахов

На этнической карте Мордовской АССР [3, с. 46] есть два районных центра — города Чамзинка и Кочкурово. Они относятся к эрзянскому ареалу заселения в Мордовии. Села этих районов стали исходными точками волн миграции семей мордвы-эрзя в Кемеровскую область. По информации, содержащейся в «Книгах памяти» [2; 4] Прокопьевского района, подкрепленной устными сведениями жителей сел (Новорождественка, Индустрия) известно, что переселенцы из Кочкуровского района Мордовии (села Ново-Тавла, Подлесная Тавла, Напольная Тавла, Семилей) закрепились в коммуне Инду́стрия, которая была основана в 1929 г. несколькими семьями из сибирской деревни Афонин ключ. С 1930 г. в течение нескольких лет в коммуну Индустрия (с 1933 г. — колхоз) приехало более 30 многодетных семей мордвы-эрзя, поселившихся на отдельной улице, которая до сих пор так и именуется — Мордовская [5, с. 4]. Село Рождественское (ныне Новорождественка), или «село на Кине», как его раньше называли, было основано в 1876 г. переселенцами из Мордовии [11, с. 3]. Большую часть его жителей составляли переселенцы из Чамзинского района Мордовской АССР (с. Большие Ремезенки, д. Малое Маресево, д. Хлыстовка). Село Николаевка Чебулинского района образовано в 1871 г. переселенцами из с. Мокшалей Саранского уезда Пензенской губернии (ныне Чамзинский район).

Нужно также отметить, что старейшая жительница Новорождественки Елена Лаврентьевна Сарайкина (дев. Араксина) говорила о переселении отца-мордвина из Алтайского края[2], жительница пос. Индустрия Струк Раиса Петровна (дев. Шарманкина) тоже сообщала, что в 1930-е гг. ее родители переехали из с. Подлесная Тавла Кочкуровского района сначала в пос. Еланда Тогульского (ныне Целинного) района Алтайского края, а лишь затем на территорию Кемеровской области. Таким образом, можно предполагать, что в ряде районов Алтайского края тоже жили переселенцы из Мордовии (см. также [6]).

Три села Кемеровской области: Новорождественка, Индустрия Прокопьевского района и Николаевка Чебулинского района — стали центрами исследования мордвы-эрзя, осенью 2007 г. сюда состоялись первые поездки фольклорной экспедиции НГК им. М. И. Глинки[3].

1. Сомсон(ы) леляй ков якить? — 2 р.,
Самсон леляй сереникай ков якить?
Самсон леляй хорошинькай ков якить?

2. Ися(а)к якинь Нойманув — 2 р.,
Исяк якинь сереникай Нойманув,
Исяк якинь хорошенькай Нойманув.

3. Кандрань олдань ладьямо — 2 р.,
Кандрань олдань сереникай ладьямо,
Кандрань олдань хорошенькай ладьямо.

4. Кандрань олдан весь кордась — 2 р.,
Кандрань олдан сереникай весь кордась,
Кандрань олдан хорошенькай весь кордась.

5. Мерця молян мердене — 2 р.,
Мерця молян сереникай мердене,
Мерця молян хорошенькай мердене.

6. Тозонь молян местенян (мерсенян) — 2 р.,
Тозонь молян сереникай мерстенян,
Тозонь молян хорошинькай мерстенян.

7. Поксонь покроя содан — 2 р.,
Поксонь покрой сереникай(а) содан,
Поксонь покрой хорошинькай(а) содан.

8. Иля меля тенгисе — 2 р.,
Иля меля сереникай тенгисе,
Иля меля хорошинькай тенгисе.

[1] При финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-04-18033е.
[2] Из алтайского села Еланда родом также Николай Андреевич Первушкин (1911 г. р.), родственник первопоселенцев Новорождественки [4, с. 45].
[3] При финансовой поддержке РГНФ, проект № 07-04-18033е. Участники экспедиций — студенты НГК С. Емельянова, А. Журба, А. Татаринова, П. Шахов, руководитель — Н. В. Леонова.

9. Улисы или потянок – 2 р.,
Ули ули сереникай потянок,
Ули ули хорошинькай потянок.

10. Комо парней паронзо – 2 р.,
Комо парней паронзо,
Комо парней хорошинькай паронзо.

11. Чинек(и) ленник середить – 2 р.,
Чинек леник сереникай середить,
Чинек леник хорошинькай середить.

12. Познок пазнонь кулозо – 2 р.,
Познок пазнонь сереникай кулозо,
Познок пазнонь хорошинькай кулозо.

Образцов музыкального фольклора, записанных в трех селах Кемеровской области, немного, но они весьма разнообразны. И песни, и частушки были исполнены как на эрзянском, так и на русском языках. Шуточная свадебная песня «Самсон леляй ков якить?» («Брат (дядя) Самсон, куда ходил?»), записанная в Индустрии и Новорождественке, и ее вариант «Исяк якинь Найману» («Вчера ходил в Найманы»), записанный в Николаевке, является наиболее популярной в репертуаре всех трех сел мордвы-эрзя[1]. Приведем поэтический текст этой песни[2], записанной в селе Индустрия[3]. Содержание песни в пересказе исполнителей: «Брат Самсон, куда ходил? В деревню Найман. Сватать ходили невесту, а она, значит, не пошла, сказала, что: „Че я пойду? Я не умею ничего делать, ну, штаны не умею, брюки кроить“. Ну а сказали, что не переживай за это, есть тетка в родне такая, у ней много столько добра. Она и день и ночь болеет, там у ней кадки большие добра, молись богу, чтобы она умерла, все тебе достанется».

В с. Николаевка, одна из участниц ансамбля «Ялгам»[4] (в пер. с эрзянского – подружки) Петляйкина (дев. Андреева) Раиса Никитична (1931 г. р.) исполнила лирическую песню «Вай верьга, верьга» («Ой, высоко, высоко»). Эту песню она переняла от старейшей участницы ансамбля Е. М. Кожаковой, которая, восхищаясь красотой напева, говорила: «Вот поешь, поешь, как мотив не украдешь?!». Поэтический текст песни следующий:

1. Ой, верьга, верьга ливтить индуркат,
Седеяк верьга ливтить яксоркат.

2. – Ой, козонь, козонь валгат ярцаму?
– Пижи луга лангс валганы ярцаму.
3. – Ой, козонь, козонь валгат симиму?
– Валды вядинь панкс валганы симиму.

4. – Ой, козонь, козонь валгат оймаму?
– Аши песок лангс валга оймаму.

Текст песни представляет собой диалог девушки с птицами, необычайно почитаемыми у мордвы: «Высоко, высоко летят журавли, а пониже летят гуси, вот она и говорит: – А куда сядете вы пить? – Вот садимся на светлую воду, где вода светлая, туда... – А где садитесь исть? – Зеленые луга, туда мы садимся исть. А где белая глина, туда садимся отдыхать». Эта песня бытует у мордвы Пензенской области (см. разд. «Круговые песни» [10, с. 76]).

Другая исполнительница ансамбля «Ялгам» Зинаида Семеновна Киреева (1950 г. р.), исполнила лирическую песню «Чувтонь паро умаринась» («Дерево хорошее, яблоня»)[5].

1. Чувтонь паро умаринась
Чувтонь мазый умаринась.
Козонь чачнесь умаринась?
Козонь каснесь умаринась?

2. Покш ки чирес сон чачокшнось,
Казань ки лангс сон касокшнось.
Пек аварди умарь чувтось,
Пек сюморды умарь чувтось,

3. Ки неизе пек аварди?
Ки неизе пек сюморды?
Уксус чувтось да неизе,
Уксус чувтось да маризе.

Краса земли, ты, яблоня,
Венец весны, умаринась.

1. Дерево хорошее яблоня,
Дерево пригожее, плодовое.
Где родилась яблоня?
Где выросло плодовое дерево?

2. У большой дороги оно родилось,
У Казанской дороги оно выросло,
Горько плачет яблоня,
Слезно грустит плодовое дерево.

3. Кто увидел, что яблоня плачет?
Кто заметил, что она грустит?
Дерево ильм ее увидело,
Дерево ильм ее заметило.

Во 2-м томе «Устного поэтического творчества мордовского народа» глава «Песни дооктябрьского периода» содержит раздел эрзянских «песен о природе». Здесь можно обнаружить близкий к записанному нами, но более полный текст этой песни, необходимый фрагмент перевода которой приведен выше [9, с. 73–74].

Тексты последних двух песен содержат ряд поэтических оборотов, которые являются важными, наиболее распространенными в поэзии мордвы-эрзя. Среди них поэтические формулы «вай, верьга», «чувтонь паро умаринась», поэтические диалоги людей и птиц, особые поэтические формы вопрошаний – «Ки неизе пек аварди? Ки неизе пек сюморды?» (Кто увидел, что она плачет? Кто увидел, что она горюет?). Подобные обороты, по всей вероятности, относятся к наиболее древним по происхождению традиционным поэтическим формам, так как они играют особую роль в оформлении фабулы и развития дейст-

[1] Эта традиционная песня популярна и на «материнской» территории Мордовии (см. разд. «Свадебные плясовые песни» [12, с. 249–250], разд. «Шуточные и сатирические песни эрзя» [9, с. 196–198]) и на территории Пензенской области (см. разд. «Круговые песни» [10, с. 58]).

[2] Фонетическая расшифровка всех приведенных песенных текстов выполнена автором статьи с опорой на варианты этих песен, опубликованные в многотомнике УПТМН [7–10].

[3] Записана 25.09.07. Исполнители – Е. Л. и Е. Ф. Спиркины, В. Ф. Попова, Р. П. Струк, Л. Н. Лёзина.

[4] Ансамбль существует с 1980-х гг. Исполнители: Р. Н. Петляйкина, А. П. Андреева, З. С. Киреева, Р. Д. Луконкина и В. А. Сапранко.

[5] По воспоминаниям Зинаиды Семеновны, эту песню она восприняла от подруги-мордовки около 40 лет назад.

вия в эпических песнях [7], а позже и в исторических [8]. Например, поэтическая формула «чувтонь паро умаринась» выполняет зачинную функцию в ряде эпических песен, однако в разных песнях устойчиво повторяется именно логическая структура: «родовое понятие (общее) — паро (хороший) — видовое понятие (единичное)», которая реализуется разными словесными формами[1]. Поэтический оборот «вай, верьга» так же встречается в ряде песен [7, № 32], [12, с. 455–457]. Вопросительные формы служат поэтическим механизмом разрешения конфликтной ситуации, выраженной в песне, вопрошание предваряет появление какого-то нового персонажа, который играет решающую роль в развязке конфликта[2].

Здесь же, в Николаевке, от исполнителей ансамбля «Ялгам» была записана песня «Тетя мерьга». Она представляет интерес с точки зрения русско-мордовских взаимодействий, так как эта песня — музыкально-этнографический факт заимствования напева русской песни времен гражданской войны «Знаю, ворон, твой обычай», столь популярной по всей Сибири, мордовскими исполнителями. Содержание записанной нами песни вовсе не революционное. Прозаический пересказ текста (со слов Р. Н. Петляйкиной), следующий: «Я за отцом ходил. Отец бедно жил, своего сына взял и отдал батракам работать, а он там работал, кормили плохо, били, колотили... Он убежал от их с другом босиком, без денег, а потом они в колхоз...». Анастасия Петровна Андреева говорила, что главное действующее лицо в песне «дочка была, а не сын...». Напев этой песни (со своеобразной интерпретацией поэтического текста) также вошел в репертуар чувашей Сибири [1, с. 29]. Изучение этой проблематики — процесса заимствования русских песен и наделения их новым содержанием — отдельная область исследований.

Репертуар мордвы Прокопьевского и Чебулинского районов не исчерпывается эрзянскими песнями[3]. На русском языке были исполнены такие песни, как «Отец был мой природный пахарь» (Новорождественка) и «У родимой мамоньки», лирические песни поздней традиции «Горит лампада тусклая», «По деревне ходила со стадом» (Индустрия); «Подруги вы подруги, вам счастье, а мне нет», «При бурной ноченьке прохладной» (Николаевка).

Как в Николаевке, так и в селах Индустрия и Новорождественка существуют музеи мордовской культуры, есть национальные костюмы, проводят встречи и праздники. Процесс возрождения культуры мордовской диаспоры ведется в рамках «Пятого национального проекта» Кемеровской области «Культура». Собирание и изучение фольклора мордовских переселенцев Сибири также находится в самом начале пути, предстоят многочисленные экспедиции в Тюменскую, Омскую, Новосибирскую области, Красноярский и Алтайский края.

Источники и литература

1. Андреева М., Жимулева Е., Леонова Н. Традиционная музыка чувашей Сибири в ее межкультурных связях // Народная культура Сибири: Материалы XII науч.-практ. семинара Сиб. регион. вуз. центра по фольклору / Отв. ред. Т. Леонова. Омск, 2003. С. 26–30.
2. Жить, чтобы помнить. 1941–1945 : Прокопьевский район. Кн. 2. Кемерово, 2007. 439 с.
3. Мордва : Историко-этнографические очерки. Саранск, 1981. 336 с.
4. Нам жить и помнить : Книга памяти (с. Новорождественское, пос. Новый Путь, п. Чебура). ЦБС Прокопьевского р-на, Новорождественская сельск. б-ка, 2007. 122 с.
5. Народные традиции, обычаи, праздники мордовского и русского народов села Индустрия. Рукопись / Сост. Лезина О. 12 с.
6. Овчарова М. История мордовской диаспоры на территории Залесовского района // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры / Научн. ред. Т. Щеглова. Барнаул, 2004. С. 34–57.
7. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1. Эпические и лиро-эпические песни / Сост. Л. Кавтаськин. Саранск, 1963. 399 с.
8. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 1, кн. 2. Исторические песни XVI–XVIII веков / Сост. А. Шаронов. Саранск, 1977. 352 с.
9. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 2. Лирические песни / Сост. Л. Кавтаськин. Саранск, 1965. 372 с.
10. Устно-поэтическое творчество мордовского народа. Т. 11. Народные песни мордвы Пензенской области / Сост. В. Беляков. Саранск, 1987. 197 с.
11. Шабалин В. Новорождественка // Шахтерский край, 2005. № 3 (201), 20–26 янв.
12. Шахматов А. Мордовский этнографический сборник. СПб., 1910. 848 с.

[1] Примерами могут служить следующие названия песен: «Нармунесь паро — лебедесь» («Птица хорошая — лебедь») [7, с. 39]; «Тейтересь паро Кастушка!» («Девушка хорошая Кастушка!» [7, с. 120]; «Церась паро Анисим» («Парень хороший Анисим») [7, с. 131]; «Раужонь паро тейтересь» («Черноволосая хорошая девушка») [7, с. 232] и др.

[2] Например, в песне «Чоподань Чиняз Азравка» («Темно-русая барышня Азравка») [7, с. 59] из цикла песен «о земной девушке и небесных мифологических существах, олицетворяющих силы природы» [7, с. 381] девушка Азравка грустит и печалится, развязка ситуации происходит после вопрошания:

<...> Уш ки неизе — аварди?
Уш ки ванызе — мелявты?
Сонсь вере паз неизе,
Сонсь Нишке паз ванызе <...>
<...> Кто увидел, что она плачет?
Уж кто заметил, что она печалится?
Вышний бог увидел ее,
Сам бог Нишке ее заметил. <...>

[3] На эрзянском языке также записаны песни «Кодамо моро» («Какую песню надо спеть») и колядка, исполненные в с. Новорождественка, а также «Луганясо келунясь» в Николаевке.

Рукопись Т. Ф. Бочкарева как источник по этнической истории и культуре уймонских старообрядцев

Н. И. Шитова

Уймонские староверы являются представителями одной из конфессиональных этнографических групп русского старожильческого населения Сибири, которые компактно проживают в селах Усть-Коксинского района Республики Алтай. Внимание этой группе уделили в своих работах В. А. Липинская, Т. С. Мамсик, Е. Ф. Фурсова, Л. И. Шерстова [7–10]. Эти авторы высказали свое мнение о происхождении группы и некоторых ее этнографических особенностях. В последние годы появились специальные издания, посвященные богатству и своеобразию уймонских традиций [5, 11].

В ходе исследования традиционной культуры уймонских староверов возникает ряд вопросов, для решения которых необходимо привлечение новых источников. Прежде всего это неопределенность в вопросе происхождения группы на фоне существования различных точек зрения. Интерес представляют также особенности уймонцев, придающие специфический колорит и своеобразие группе в их сочетании: это религиозно-мифологическое наследие, связанное с легендой о Беловодье, и выработанная на местном уровне культура межэтнического и межконфессионального контакта с алтайцами. Настоящая статья посвящена рассмотрению одного из интереснейших новых источников по этнической истории и культуры изучаемой группы — рукописи Т. Ф. Бочкарева [1], новизне представленной в ней информации по вышеназванным направлениям, а также краткому соотнесению этих сведений с материалами автора.

Тимофей Филиппович Бочкарев (1917 г. р., с. Мульта) — старообрядческий старец, который является активным участником духовной жизни своей общины. Эта его роль иллюстрирует смысл уже редко употребляемого наименования согласия — «стариковщина», связанного с особой ролью стариков, основная миссия которых — духовная жизнь в рамках наиболее строгих ограничений, принятых у староверов. Все свое время, насколько позволяет здоровье, Тимофей Филиппович посвящает молитве. Долгие службы, несмотря на болезни, проводит стоя: староверы считают, что в таком положении молитвы лучше доходят до Бога, хотя сами участники общины уговаривают старца хотя бы поменьше стоять.

Весной прошлого года я наблюдала, насколько в христианском духе проходили именины Тимофея Филипповича, когда ему исполнилось 90 лет. Многочисленные родственники приходили со своими поздравлениями, но отличительной чертой было отсутствие подарков. Ведь по представлениям аскетически настроенных старообрядцев, не имениннику должны дарить подарки, а, наоборот, он сам должен одаривать гостей, чтобы они в ответ на милостыньку помолились за него. Вечером началась праздничная служба в честь праздника Благовещения, которая закончилась уже ночью. Основная часть празднования именин заключалась в том, что после службы Тимофей Филиппович каждому участнику собора подал милостыньку.

Написанное им сочинение — это уже вторая попытка изложить нечто важное для своих детей и единоверцев. Первый вариант своих записей он сжег, так и не дав никому прочитать. Сделал он это из чувства христианской скромности, не желая каким-либо образом выделять свою личность, возможно, из-за сомнения, не подвергся ли он в мотивации своего действия соблазну, например, «поумничать». Отметим, что для пожилых староверов очень характерна такая строгость к себе и желание не сделать чего-либо недозволенного. Поэтому, говоря о содержании рассматриваемой рукописи, мы должны помнить о характере и образе жизни ее автора. Он писал честно то, что помнит и знает, бескорыстно, не стремясь выдвинуть свою личность, а с целью передать опыт жизни и опыт старообрядческой культуры, прежде всего своим детям, внукам и правнукам. Видимо, на старовера оказали влияние встречи с местной жительницей, учителем-краеведом Р. П. Кучугановой, потому что вскоре после них он попросил у дочери тетрадь и ручку. Свое сочинение, предназначенное в большей степени для детей (а их у него семеро), Т. Ф. Бочкарев написал в 2006 г. и весной этого же года вручил старшему сыну Василию Филипповичу.

Рукопись состоит из двух частей и написана в трех ученических тетрадях в клетку с пронумерованными автором страницами. Т. Ф. Бочкарев не учился в школе, а получил «старообрядческое образование», т. е. был научен прежде всего чтению церковных книг, поэтому многие слова записаны «как слышатся» и грамматические ошибки часто отражают особенности говора, знаки препинания расставлены произвольно. Первая тетрадь состоит из 44 страниц. В ней содержится запись, сделанная по памяти с тетради отца по прошествии многих лет. «Тетрадь отца» была уничтожена в 1930-е гг., когда семьи раскулачивали, а староверов казнили или отправляли в ссылку. Следующие две тетради являются уже собственными воспоминаниями Тимофея Филипповича о своем пребывании в ссылке, в сумме они содержат 133 страницы [2]. В этих записях раскрывается личность их автора, особенности мировоззрения и характера старовера, сила веры, воли и самоидентификации в жестких условиях. «Не впадай в уныние, Бочкарев, — говорит он самому себе. — Впасть в уныние — значит существовать. А я еще хочу походить по алтайским горам» [2]. Мемуары Тимофея Филипповича характеризуют его как сильную индивидуальность, сформированную в старообрядческой культуре, что заслуживает рассмотрения в отдельной работе. В настоящей публикации рассматривается только первая часть его записей.

Источник, на основе которого Тимофей Филиппович составил свою рукопись, он сам определяет так: «Моего отца тетрадь, в ней было записано» [1, с. 1]. Особенностью рукописи является то, что изложение, начатое от третьего лица, уже на третьей странице переходит на рассказ от первого — самого главного героя изложения Исаака Бочкарева, и так продолжается до с. 38, где о нем снова говорится от третьего лица. Вероятно, в первоначальном источнике, с которым был знаком Тимофей Филиппович, повествование велось от первого лица — Исаака Бочкарева. Первоначальный текст утерян безвозвратно. Мы имеем изложение его по памяти, спустя приблизительно семь десятилетий после утраты, поэтому, возможно, вернее всего будет обозначить этот источник как старообрядческое предание. В отношении передачи информации мы доверяем памяти Тимофея Филипповича, и это сближает его сочинение с записанными рассказами информаторов. Но при этом рукопись сильно отличается от рассказанных воспоминаний. Старовер, беседуя с исследователем, будет в глубине души чувствовать, что грешит, и станет стремиться к немногословности. В случае рукописи посредника-собирателя нет, поэтому автор может быть откровенен. Тимофей Филиппович сознательно стремился передать по памяти первоначальный, известный ему текст, по возможности ближе к оригиналу. Интересно, что до того момента, как он отдал детям рукопись, они ничего не знали, даже кратко, об излагаемом в ней придании. Здесь проявляется еще одна особенность староверов самого старшего поколения — замкнутость ради соблюдения ритуальной чистоты не только от посторонних, но и от младшего поколения собственной семьи.

Главным героем рукописи является молодой старовер Исаак Бочкарев. Его семья нашла недолгое пристанище на р. Керженец (в рукописи Кержа, так же называют эту реку наши информаторы), переселившись туда «из под Москвы» [1, с. 1]. Но и в этих местах «нашлись стропотливые люди, стали их обзывать, подсмеивать» [1, с. 1]. Двадцатилетний Исаак Бочкарев с благословления родителей отправляется на поиски места для переселения. Далее следует краткое описание его пути в Уймонскую долину, встреча в этих местах со ставшей легендарной личностью — алтайцем Уймонкой, зимовка, возвращение домой. Родственными семьями Бочкаревых и Атамановых принимается решение о переселении в долину Катуни, молодой Исаак избирается старшим. Заготавливаются продукты на пять месяцев пути, берутся с собою ружья, строительные инструменты, лодки, канаты. В путь отправляются семь бричек, восемь ходков, гонится полукругом скот. Прибывшие на новое место староверы основывают Верх-Уймон. Последнее событие, освещенное в рукописи — это получение руководителем уймонских старообрядцев Исааком Васильевичем Бочкаревым письма от епископа (имя не названо), посвященного запретам на чай, чайники и самовары.

Особенностью рукописи является указание числа и месяца событий при полном отсутствии упомина-

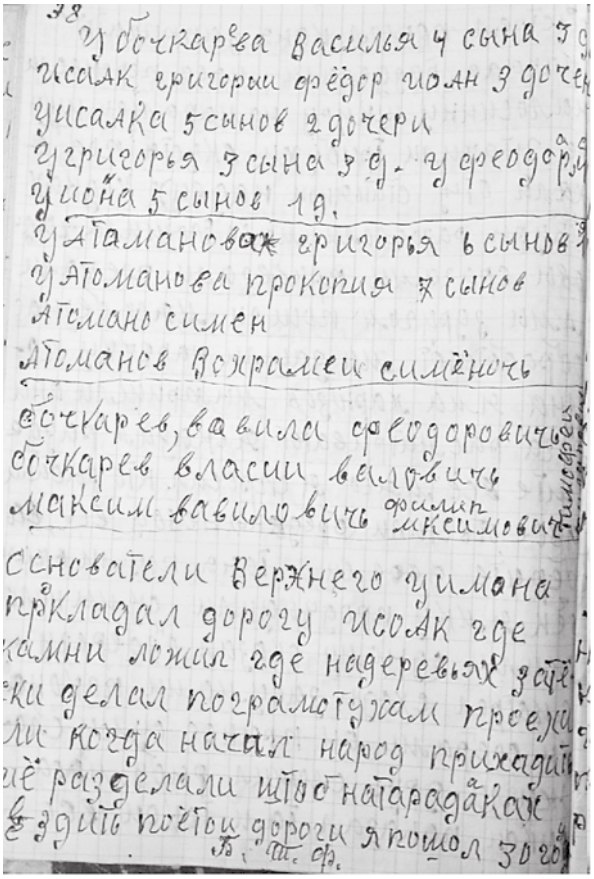


Рис. 1. Страница рукописи Т. Ф. Бочкарева с инициалами автора

ния хотя бы одной даты года. Тимофей Филиппович находится в преклонном возрасте, его самочувствие не позволяет задавать вопросы по содержанию рукописи. Но содержание текста содержит указания, по которым можно попытаться косвенно установить год прихода старообрядческих первопоселенцев в Уймонскую долину.

Автор перечисляет первых приехавших, называя основателей Верх-Уймона. «У Бочкарева Василия 4 сына, 3 дочери. Исаак, Григорий, Федор, Иоанн. У Исаака 5 сынов 2 дочери. У Григория 3 сына, 3 дочери. У Иоанна 5 сынов 1 дочерь. У Федора Бочкарев Милетий Федорович, Александр Милетеевич, Калина Александровна. У Атаманова Григория 6 сынов. У Атаманова Прокопия 7 сынов. Атаманов Семен. Атаманов Вахрамей Семенович. Бочкарев Вавила Федорович, Бочкарев Власий Вавилович, Максим Вавилович, Филипп Максимович — основатели Верхнего Уймона» [1, с. 38].

Далее в тексте упоминаются промежутки времени от основания села, а также момент обложения уймонских староверов ясаком. «Через 5 лет приехал Бочкарев Михаил с семьей и Атаманов Петр с семьей: Семен Петрович, Вахрамей Семенович, Василий Вахромеевич. Через 10 лет приехал пристав (Иосиф Сергеевич Атаманов. — *Н. Ш.*)… Иосиф Сергеевич рассказал решение московского начальства Бочкарева Исаака за открытия земли от армии освободить (и Атамановых). Через 50 лет от царского правитель-

ства пришло извещение для армии платить подать» [1, с. 39, 40]. Из текста не совсем понятно, отсчитываются ли указанные десять лет от основания села или от указанного ранее пятилетнего промежутка; учитывая логику изложения материала, мы понимаем, что, скорее всего, отсчет ведется от указанного ранее промежутка. Если мы ошибаемся, от установленной даты надо отнять 5 лет. Мы знаем, что и бухтарминские, и уймонские беглецы-каменщики были прощены императрицей Екатериной II и обложены ясаком в 1792 г., до этого времени они находились за пределами Российской империи [3, с. 14]. Если вести отсчет от этого события, получим следующую дату приезда старообрядцев в Уймонскую долину: 1792 – 50 – 10 = 1732.

Таким образом, согласно рассматриваемому источнику, косвенно можно определить дату основания Верх-Уймона как 1732 г. Отнести основание уймонских поселений к концу XVII или началу XVIII в. считает возможным А. А. Лебедева [6, с. 205]. Официальной же датой основания деревни принято считать 1786 г [5, с. 17]. При этом старожилы утверждают, что староверы живут в этих местах «лет триста», с наступлением XXI в. некоторые информаторы к истории села даже стали добавлять еще век — «лет триста-четыреста назад это было».

Ю. С. Булыгин придерживается той точки зрения о первых уймонцах, которая была высказана еще А. Принтцем, что одна часть каменщиков ушла в горы к рекам Катуни и Коксе, а другая спустилась в долину р. Бухтармы [3, с. 25]. Длительное время господствовало мнение, что первые поселенцы на Уймоне конца XVII в. были выходцами с Бухтармы — об этом писали Т. С. Мамсик, В. А. Липинская [7, с. 26; 8, с. 121, 126, 127]. Л. И. Шерстова, наряду с бухтарминцами, выделяет в этногенезе уймонских старообрядцев 40 семей, переселившихся в 1830 г. из Шуйской волости к р. Коксе [10, с. 202].

На основе изучения традиционного костюма с опорой на выводы Е. Ф. Фурсовой о развитии бухтарминской и уймонской одежды ранее мною было высказано предположение о том, что первые русские жители Уймонской долины были выходцами из средней полосы России [11, с. 75, 106]. Очевидное своеобразие костюмов двух групп ставит под сомнение идентичность поселенческих потоков в долины Бухтармы и Катуни, а также понимание происхождения уймонских староверов путем отселения бухтарминцев. В прослеживающемся бытовании двух типов женских рубах отразилось взаимодействие двух старообрядческих групп, вошедших в уймонскую — переселенцев из Европейской России (туникообразная) и бухтарминцев (поликовая). Как выявлено Фурсовой, для бухтарминцев изначально был характерен туникообразный сарафан, а сарафан с передним цельным полотнищем был частично привнесенным, частично эволюционировавшим из туникообразной одежды, а уймонский сарафан с передним продольным швом развивался у группы конвергентно [9, с. 53]. Генетически восходя к распашной одежде, такой сарафан близок к московскому сарафану из трех полотен и свидетельствует о возможном бытовании у уймонцев распашной одежды Московской Руси.

Кроме материалов по одежде, встречаются также редкие сообщения информаторов, указывающие на Москву как на район выхода первопоселецев Уймона, а также направление первоначального заселения долины не со стороны Бухтармы, а «со степи». «Это, слушай, со степи приехали они. Это еще в Москве было. Там эти, вера-то, в Печору то уходили при Петре Первом. Вот в то время, наверное, сюды уже подавались кержаки», — вспоминал И. И. Макаров из с. Тихонькая (ПМА, 2000). А о связях Бочкаревых с Москвой можно услышать и такое: один из Бочкаревых лечил саму императрицу Екатерину II и попал в немилость. «Она (Екатерина II. — *Н. Ш.*) говорит — эти люди опасные, их нужно удалить от народа» — и в Верх-Уймон их сослала» (А. М. Болтовская, с. Мульта, ПМА, 2007).

В рукописи Т. Ф. Бочкарева Подмосковье как место первоначального проживания (Бочкаревых и Атамановых) указано достаточно ясно. «Исааков отец жил под Москвой, их там стали как староверов притеснять не верующие в Бога. Исааков отец с матерью решили переехать к реке Кержи» [1, с. 1] ; «К Атамановым приехал Атаманов пристав с Москвы, и с ним епископ» [1, с. 27]. Связь с Москвой поддерживалась и после основания Верх-Уймона: «Через 10 лет приехал пристав. 25 июня послан московским начальством Исааку. Исаак: Иосиф Сергеевич сколько в пути был? 36 дней, у рек построены на обеих берегах поселки, через реки переправы сделаны. Исаак: «Иосиф Сергеевич поди проклинают народ?». «Наоборот, от самой Москвы по деревням по поселкам благодарят: Исаак открыл землю, Исаак проложил дорогу. Иосиф Сергеевич рассказал решение московского начальства Бочкарева Исаака за открытия земли от армии освободить (и Атамановых)» [1, с. 39, 40]. То есть, согласно преданию, связь с Москвой, а также со старообрядческим духовенством после основания Уймона в XVIII в. поддерживалась регулярно. Родственники продолжали подъезжать в Уймон. Из текста можно понять, что по дороге на Уймон, уже после его основания, стали возникать старообрядческие поселения. И именно в долине Катуни, самой отдаленной, крайне неудобной для земледелия, возникло первое на этом пути поселение. Это уже не просто переселение, а поиски нового места в соответствии с мифологическими (духовными, легендарными) представлениями.

В рукописи содержатся краткие, но очень ценные намеки о том, что поиском нового места руководила некая легенда, которая была известна во времена Исаака Бочкарева в старообрядческом кругу. Сейчас это принято называть «беловодской мечтой», но в источнике это обозначено несколько по-другому, хотя тоже от слова «белый». Когда Исаак Бочкарев пришел в Уймонскую долину, он огляделся и понял, что пришел к р. Катуни и горе Белухе, т. е. именно на то место, которое искал: «Видел между гор белую гору. Значит, это Белуга, а это Катунь» [1, с. 43]. После возвращения из 16-месячного путешествия уже на

р. Кержи у Исаака состоялся такой разговор с приставом, приехавшим из Москвы: «…А теперь разрешите спросить: „По каким делам к нам приехали?“ — „Услышали, какой-то Исаак нашел Белугу и Катунь“. Я и сказал: „Это легенда — это истина правда. Вот я и приехал…“» [1, с. 27, 28]. Итак, переселению предшествовала неизвестная нам легенда, географической привязкой которой, судя по тексту, являлись Катунь и Белуха.

Считается, что староверы пришли в горы в поисках Беловодья. Историкам известны документы, рассказывающие об этой легенде, которые относятся к тому времени, когда Верх-Уймон был уже основан, приблизительно к первой четверти XVIII в. Это были получившие широкое распространение «путешественники», в которых описывался путь в Беловодье. Причем последним населенным пунктом по дороге в эту страну указывался Верх-Уймон, именно жители этой деревни знали путь дальше [7, с. 36–42]. «С сер. XIX в. Коксинская и Катунская долины стали „землей обетованной“ в представлениях не только сибирских староверов, но и крестьян Европейской России. По распространившемуся в широчайших низовых слоях России, именно с Бухтармы, Коксы, Катуни начинались пути в мифологические земли…» — пишет Л. И. Шерстова [10, с. 202].

Но, как следует из рукописи Т. Ф. Бочкарева, «мифологической» уже в начале XVIII в. была сама долина Катуни. Нам неизвестна та легенда, которая привела Исаака Бочкарева в Уймонскую долину. Возникает вопрос: откуда и что было известно о «Белуге» и Катуни старообрядцам, обосновавшимся на р. Кержи (Керженец), и их подмосковным родственникам в начале XVIII в.? Выясняется, что в Уймонскую долину староверы попали не случайно, заблудившись по пути в Беловодье, а поселились в верховьях Катуни целенаправленно, их переселение происходило организованно и подготовлено.

В рассматриваемом источнике отражен более ранний этап существования беловодской легенды, когда еще не было «путешественников», как и самого с. Верх-Уймон. Мы обнаруживаем в старообрядческом предании ее новый аспект. Важно обстоятельство, что в ней сакрализуется конкретное место предстоящего переселения в Алтайские горы. Беловодью оказывается синонимична Белуха, в тесной связи с Катунью, именно «Белуга» оказывается легендарной, но в то же время конкретной географической целью. Намеки, содержащиеся в рукописи, дают основания предположить, что событиям XIX в., связанным с поиском Беловодья, предшествовали религиозно-мистические представления старообрядцев начала XVIII в., сопряженные с территорией, на которой впоследствии был основан Верх-Уймон.

Тема поиска Беловодья, трансформируясь, живет вплоть до настоящего времени, затрагивает души многих людей, поэтому она интересна. Полевые материалы по этому вопросу обычно отсутствуют, в лучшем случае единичны. Из рассказов наших информаторов следует, что староверы сознательно скрыли эти предания не только от историков и этнографов, но и от своих детей. Мне удалось записать одно интересное предание о Беловодье, отражающее опыт безрезультатных изнурительных попыток найти эту страну (Е. К. Бочкарева, с. Чендек, ПМА, 1998). Рассказывают, что, подходя к Беловодью, люди слышали, как мычат коровы, поют петухи, видели, как по реке плывут листья райского дерева кипариса. Но при большем приближении все застилал туман, и путешественники возвращались назад. Они приходили к выводу, что им, грешным, в эту страну входа нет, туда могли пройти только безгрешные, святые люди. Народная фантазия не отказывалась от мечты — сокровенной страны, но в результате тяжелых бесплодных поисков переносила ее в мир духовной реальности, вход в который им недоступен.

Сейчас чаще всего могут рассказать о том, что если подняться высоко в горы, вода там течет белая, а потому Уймонская долина и есть Беловодье. Как раз эта, на первый взгляд, самая простая и, казалось бы, наиболее поздняя интерпретация Беловодья, находится в соответствии с упоминаниями, содержащимися в рукописи Т. Ф. Бочкарева. Поэтому автор статьи приходит к выводу, что «Беловодская легенда» существовала у уймонских староверов в трех аспектах: Беловодье как собственно район Белухи и Катуни, Уймонская долина; Беловодье как удаленная за пределы Российского государства территория (по интерпретации Рериха, уймонские маршруты вели в горы Тибета); Беловодье как духовная реальность, существующая, но недоступная для обычных людей.

Еще одним интереснейшим аспектом рукописи Т. Ф. Бочкарева, также затрагивающим сферу легенд, является повествование об Уймоне (Аймоне). В культуре уймонских старообрядцев алтаец Уймон, Уймонка стал легендарным персонажем и собирательным образом. Время его жизни могут относить как к первым появившимся здесь алтайским кочевьям, так и революции, могут даже назвать его казахом. В разнообразных рассказах четко совпадает одно обстоятельство — по имени Уймона названа Уймонская долина. Уймон в рукописи Т. Ф. Бочкарева — это первый друг, которого встретил Исаак Бочкарев в горах Алтая: «Внизу у подножия горы какой-то человек по этой дороге начал спускаться. Стал к нему подходить. Он на меня поднял лук. Я встал, снял ружье, ему показал и повешал его на плечо. Снял шапку, к нему поклонился. Он лук положил на землю. Я к нему подошел, протянул ему руку, он тоже подал. Иче поклонился, говорить не умеем. Тогда я правой рукой в грудь: „Исаак с реки Кержи, а тебя как звать?“ К нему руку, он назвал имя Аймон» [1, с. 4, 5].

Уделено внимание опыту Уймона в охоте, навыкам, которые не были ранее известны русским, рассказано, как происходило совместное усовершенствование приспособлений для охоты и обработки мяса. Уймон хорошо знал суровую природу этих мест. Он помог построить времянку, заготовить продукты для прибытия старообрядческих семей в долину. В благодарность за помощь в опасной ситуации на охоте (Уймона чуть не придавил лось) он подарил своему рус-

скому другу две золотые чаши (добытые из археологических объектов), средства от которых пошли на снаряжение русских переселенцев в путь. Интересен эпизод, когда Исаак Бочкарев учил умываться детей своего друга. Вернувшись в Уймонскую долину с родственниками, Исаак привез для Уймона в подарок ружье, которого тот еще боялся. Уймон везде в рукописи назван уважительно, по имени или «другом», с положительным эмоциональным настроем.

Уймон в культуре уймонских старообрядцев стал глубоким собирательным образом. Так русские персонифицировали представителей алтайского народа в период контакта с ним в первые десятилетия своей жизни в горах. Оформленное в традиции эмоционально теплое, дружелюбное и уважительное отношение к Уймону передавалось из поколения в поколение и было одним из механизмов формирования навыков культуры межэтнического общения. Изучаемый источник является ярким проявлением той локальной культуры межэтнических и межконфессиональных отношений, которая с XVIII в. складывалась и развивалась между русскими и алтайцами в Уймонской долине.

В заключение отметим, что рукопись Т. Ф. Бочкарева на правах старообрядческого предания проливает свет на многие неизвестные и проблемные стороны культуры и истории уймонских старообрядцев. Как мы убеждаемся, до 1930-х гг. этой группе был свойствен высокий уровень исторической памяти, который выражался в специальных записях, передававшихся из поколения в поколение. Отголоском утерянного наследия является сочинение Т. Ф. Бочкарева, сохранившего для потомков интереснейшее предание. Рукопись освещает не нашедшие отражения в других источниках события самого раннего периода истории русского населения в Горном Алтае и является по-своему уникальной. В то же время прослеживается соответствие между содержанием рукописи и некоторыми полевыми материалами, а также результатами исследования традиционной одежды.

На основе текста источника можно косвенно определить дату основания Верх-Уймона как 1732 г. Предание повествует о том, что переселение старообрядцев в Уймонскую долину происходило с епископского благословения и организованно. Ее русские первопоселенцы были выходцами из Подмосковья, нашедшими временное пристанище на р. Керженец. Уймонская долина была выбрана не случайно, а в соответствии с религиозно-мифологическими представлениями, географической привязкой которых являлась гора Белуха. Скорее всего, дорога, проложенная Исааком Бочкаревым с р. Керженец, имела свое значение в контексте мистических воззрений, и старообрядцы Уймона не были изолированы от своих единоверцев из Европейской России.

В рукописи освещается в реальном историческом контексте личность алтайца Уймона, ставшая легендарной, и та помощь, которую он оказал первопроходцу Исааку и его единоверцам. Отражая ряд специфических особенностей, рассматриваемый источник вместе с тем является одним из воплощений классического для Сибири исторического сюжета: посылка ходока для поиска нового места с последующим переселением родственников.

Источники и литература

1. Бочкарев Т. Ф. Рукопись. С. Мульта, 2006. Ч. 1. 44 с.
2. Бочкарев Т. Ф. Рукопись. С. Мульта, 2006. Ч. 2. 133 с.
3. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
4. Булыгин Ю. С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974. 144 с.
5. Кучуганова Р. П. Уймонские староверы. Новосибирск, 2000. 161 с.
6. Лебедева А. А. Мужская одежда русского населения Западной Сибири. М., 1974.
7. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы. Русские на Алтае. XVIII — начало XX в. М., 1996. 269 с.
8. Мамсик Т. С. Хозяйственное освоение Южной Сибири. Механизмы формирования и функционирования агропромысловой структуры. Новосибирск, 1989.
9. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян — старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX). Новосибирск, 1997. 152 с.
10. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири. Новосибирск, 2005. 312 с.
11. Шитова Н. И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. Горно-Алтайск, 2005. 112 с.

Устная история в XX столетии: метод, источник, направление исторических исследований или самостоятельная дисциплина?

Т. К. Щеглова

Понятие «устная история» вошло в мировую научную практику и в отечественную историографию во второй половине XX в. Оно является точным переводом возникшего в США научно-общественного движения «oral history» (калька с англоязычного варианта oral history). Но это название лишь частично передает смысл самостоятельного научного явления. Ключевое слово «устная» маркирует характер и форму существования и трансляции исторической информации, а в сочетании со словом «история» предполагает «неписаную» историю, т. е. ту, что существует, но не облечена в графическую форму. Условность этого термина, его содержательная неопределенность отмечаются практически всеми исследователями, работающими в этом направлении.

Более того, за годы становления устной истории расширилось содержание и «устной истории», и устноисторической деятельности, что способствовало оформлению понятий и представлений об «устной истории». Устная история прошла путь от методов

до самостоятельного направления исторических исследований и стоит на пороге признания в качестве самостоятельной научной дисциплины. Как и все активно формирующиеся во второй половине XX — начале XXI вв. новые дисциплины и субдисциплины, устная история имеет достаточно много нерешенных проблем и вопросов, пока оставющихся без ответов, начиная от определения объекта и предмета исследования и заканчивая методикой интерпретации устных исторических источников в историческом повествовании. Наиболее проработанными вопросами являются методы исследования и источники. В данной публикации предпринята попытка проанализировать ряд подходов в определении устной истории на протяжении ее развития: от первых шагов до современного состояния.

Признавая условность всякой терминологии, необходимо все же помнить о традициях формирования научных дефиниций, в том числе наименований научных дисциплин. Эти традиции требуют, чтобы научная категория, дефиниция или термин демонстрировали сущность и определяли место явления в ряду ему подобных. Например, «этнография» — «народоописание», «география» — «землеописание», «философия» — «любовь к мудрости». В названии исторической дисциплины, субдисциплины или направления должны отражаться прежде всего объектно-предметное поле, специфика и место этой дисциплины в ряду других в исторической науке и на истриографическом поле. Закрепившееся название в определенной степени отвечает данной цели. Если говорить о месте устной истории, нужно обозначить ряд подходов, в русле которых обсуждалась и обсуждается эта дисциплина. Ряд их сформировался на начальном этапе развития устной истории, когда она рассматривалась в двух ипостасях: устная история как источник и устная история как метод. Иногда в совокупности два подхода выливались в один. Исходя из этого, место устной истории искали либо в источниковедении, либо в теории и методологии истории.

Широкое распространение и в зарубежной, и в отечественной историографии имеет толкование «устной истории» как источника. Именно оно, как считает ряд исследователей, стало толчком к формированию самостоятельного рода научной деятельности — фиксации «устной» (неписанной) истории как источникового сырья. В частности, С. О. Шмидт, делая акцент на источниковедческом значении устной истории, определяет ее как «практику научно организованной устной информации участников или очевидцев событий, зафиксированной специалистами, использующими современные технические средства» [1, с. 262]. По его словам, в современной исторической науке идет быстрое внедрение «того, что специалисты называют устной историей, вообще в сферу современной культуры, в представление массового сознания об источниках информации и организации этой информации и, соответственно, о важности ее сохранения» [2, с. 100].

Об источниковом назначении устной истории говорили многие зарубежные первопроходцы «устно-исторических исследований» и в начале ее становления в 1960-е гг. Например, Р. Уилтерс критиковал термин «устная история» именно за то, что он неточно и даже неправильно отражает создаваемый исследователями источник — «устный источник». По его мнению, интервью, записанное на магнитофон, в конечном итоге всегда превращается в напечатанную на машинке рукопись и, следовательно, не является «устным», машинописная же рукопись — отнюдь не «история», так как является всего лишь частью сырого материала, который может быть использован при написании исторического исследования.

В источниковедческом понимании рассматривали устную историю и другие авторы, что способствовало переносу подобных трактовок в энциклопедические издания. Первые определения сводились к исторической информации, существующей в устной форме в среде ее носителей: «устная история — это то, что передавалось из уст в уста, из поколения в поколение. Устная история некоторыми историками считается ненадежным источником, другие считают этот вид источника способным сохранять и транслировать информацию о прошлом» (Wikipedia, The free encyclopedia) [3, с. 164]. Об устной истории как источнике, говорят, например, австралийские исследователи Шарон Вил и Кэтлинг Шиллинг: «Записывая устную историю, исследователь получает информацию о том, как человеческий опыт и память прошлого сохраняются до наших дней. Исследователь записывает интервью, содержащее информацию, которая еще не была зафиксирована ранее» [3, с. 163]. Подобных примеров можно привести множество.

В данном случае обозначение дисциплины или направления как «устной истории» дискутируется с точки зрения характера источника, который создается исследователем. Но сужение понятия «устная история» до источниковедческой проблемы показало, что оно не охватывает весь комплекс видов и форм научно-исследовательской деятельности, носящий название «устная история», — предметное поле, методы изучения исторического прошлого, угол зрения на прошлое, проблематику и многое другое.

К первоначальным вариантам интерпретации «устной истории» относится и ассоциирование ее с методами исследования. В таком случае «устную историю» рассматривают в русле «теории и методологии истории», «истории исторических исследований», «философии истории». Педалирование рассуждений о методическом назначении «устной истории» сводит ее к введению и совершенствованию способов получения информации — разных видов опроса (беседы, интервью, расспроса). Методическая составляющая устной истории доминирует в определениях устной истории многими зарубежными центрами при университетах, библиотеках, музеях. Примером является понимание устной истории звуковым архивом Британской библиотеки: «В настоящее время устная история получила известность как способ записи и сохранения уникальных воспоминаний людей, чьи воспоминания могли быть потеряны» [3, с. 163].

При акцентировании внимания на методической составляющей дефиниции «устная история» дискутирование переходит в плоскость обсуждения методов опроса – беседа, интервью, опрос, собеседование или расспрос — и способов их фиксации. В качестве примера дискуссионности методического арсенала устной истории можно привести ряд фрагментов из определений устной истории из сети Интернет: «Таким образом, *беседа* приобретает форму *интервью*, в котором один участник - *интервьюер*, задающий вопросы другому участнику, который может быть назван *информатором* или *нарратором*, таким образом, устная история есть *диалог*» (Linda Shopes Making sense of oral history); или «устная история сохраняет прошлое для сегодняшнего и завтрашнего дня. Запись устной истории *двойственный процесс*, в котором один из участников *интервью* делится своим *воспоминаниями* с *интервьюером*, тщательно спланировавшим это интервью» (Ассоциация устной истории Австралии) (3, с. 165). Еще более дискуссионо выглядит следующее объяснение устной истории у белорусских исследователей: «самое существенное в данном виде *мемуаров* [авторы исходят из принадлежности устной истории к разновидности документов личного происхождения, группе мемуаров] — не форма их фиксации, а степень вмешательства лица, которое ведет разговор (опрос). *Опрос* может производиться как на основе *анкеты*, так и в произвольной форме. В любом случае канва *воспоминаний* складывается не самостоятельно, а под воздействием вопросов» (В. П. Грицкевич, С.Б. Каун, С. Н. Ходин) [4, с. 8].

Внимание акцентируется на том, что устная история как способ получения исторической информации опирается на опрос, отличающийся от использования его в прошлом научной проработкой и технической поддержкой. На современном этапе развития устной истории под научным подходом следует понимать целый комплекс деятельности, который требуется для выполнения проекта устноисторических исследований, начиная от разработки научной программы с конкретной целью, задачей, предметом исследования, включая научную разработку вопросников, подбора носителей информации (с научно обоснованной выборкой респондентов), документирование полученных материалов, формирование устных архивов и завершая формированием культуры интерпретации устных исторических источников и принципов историописания на базе или с использованием материалов устной истории. Ограничение поля устноисторической деятельности только совершенствованием методов получения источникового материала в принципе противоречит современному содержанию «устной истории» как нового самостоятельного направления исторических исследований.

Более того организованное интервью как метод опроса с целью получения информации первоначально получил проработку не в исторических исследованиях, а в социологических. В социологии даже произошел раскол в результате внедрения в исследовательский инструментарий полуструктурированного или свободного интервью наряду с использованием таких традиционных форм и методов социологического мониторинга, как анкетирование или жестко структурированный опрос. Использование свободного интервью способствовало индивидуализации предмета социологических исследований, что привело к противоречию с традиционным предметным полем социологии — изучением общих закономерностей и тенденций развития современных общественных процессов и общественного мнения. На базе этого противоречия образовались две разновидности (две ветви, два направления) социологической науки: качественная и традиционная (количественная) социология. Именно в качественной социологии была проведена научная проработка интервью как метода изучения. Поэтому связывать устную историю с разработкой новой методики — получение исторической информации методами опроса, по крайней мере, некорректно. Более того, базируясь на интервью, устная история не может утверждать об исключительности и прерогативе этого метода. Разные формы опроса, в том числе интервью, используют многие современные синтезированные направления и дисциплины, такие как «история повседневности», «социальная или историческая психология», «история ментальностей», «этнопсихология» и др. Методами опроса давно и традиционно пользуется этнография как историческая наука, фольклористика или диалектология как лингвистические науки.

Определенным компромиссом в определении статуса устной истории в полидисциплинарном пространстве науки стало определение устной истории как нового направления исторических исследований со своими методами (разные формы опроса) и источниками (устные исторические источники). В таком случае исследователи рассматривают устную историю как понятие, обозначающее особый род исследовательской деятельности (устная история в широком смысле) и возражают против сведения устной истории к историческому источнику либо к методу исторических исследований (устная история в узком смысле). Рассматривая устную историю как самостоятельное направление исторических исследований, они включают в ее содержание и методы, специфические для данного направления, и специфические источники, и специфический подход в реконструкции прошлого, и свои пути историописания (интерпретация). Одно из предложений определения устной истории как самостоятельного направления, или подхода, принадлежит известному итальянскому устному историку Алессандро Портели: «Выражение «устная история» достаточно спорное, поскольку оно, скорее всего, предполагают, что история пишется только на основании устных свидетельств, исключая все остальные типы источников. Поэтому точнее было бы говорить об «устных источниках». Однако учитывать то, что это выражение уже стало общеупотребительным, оно используется здесь [5, с. 32–51] для краткости. Под этим термином понимается *такой тип исторического исследования*, в котором устным источникам отводится важная, но не исключительная роль».

Такая позиция особенно привлекательна для отечественных историков. Немногочисленные монографические исследования, позиционирующие себя как устноисторические, в большей или меньшей степени базируются на комплексном использовании устных и письменных документальных источников [6]. Подобные исследования выделяются в общем ряду научных исторических работ, так как анализ устных источников кардинально меняет и угол зрения на исторические процессы, и явления прошлого. Степень их использования различна. Есть работы, которые написаны на устных источниках, но их авторы не ассоциируют их с таким типом исторических исследований, как «устная история» по разным причинам, в том числе вследствие собственной неосведомленности или, что правильнее, непризнанности устной истории как самостоятельной исторической дисциплины.

В таком случае «устная история» представляется уже не только частью источниковедения, методологии или просто видом исторических исследований, но и новым типом исследования со своим предметом исследования в контексте современных антропологических (гуманитарных) исследований. Происходит трансформация устной истории как самостоятельного направления исторических исследований в самостоятельную историческую дисциплину. Эту эволюцию отражают многие авторские определения «устной истории», например, А. И. Филюшкина: «Сегодня под «устной историей» понимается научная дисциплина, обладающая собственным методом исследования – интервью, с помощью которого осуществляется фиксирование *субъективного знания отдельной человеческой личности об эпохе*, в которой жил человек» [7]. Процесс оформления устной истории как самостоятельной научной дисциплины далек от завершения. Даже в авторских определениях специалистов в области устной истории можно встретить противоречия или неопределенность. Например, М. В. Лоскутова, определяя устную историю как «чрезвычайно разнообразное и динамичное направление в социальных науках» или «одно из интересных и динамично развивающихся направлений современной мировой исторической науки», одновременно предлагает рассматривать ее как «академическую дисциплину» [8, с. 5].

В контексте становления устной истории как новой дисциплины важнейшее значение приобретает определение ее предметного, хронологического, тематического поля исследования. В широком смысле предметом устной истории ряд историков предлагают считать субъект истории и субъект исторических процессов – человек и человечество во всем многообразии и многофакторности их жизни, но на временном отрезке доступном человеческой памяти, т.е. недавнего прошлого как части новейшей истории. В предметное поле входит исследование взаимодействия людей в исторических событиях недавней истории, их отношение к этим событиям, их поведение во время этих событий и собственно мотивация и факторы такого поведения и, в конечном итоге, представления, мнения, оценки о прошлом. Такой подход в определении предмета устной истории приводит к очень обширному, почти необъятному полю деятельности, что, по мнению С. О. Шмидта, является показателем «демократизации наших представлений о субъектах истории: повседневная история народа кажется теперь не менее важной, чем государственные деяния выдающихся личностей; социоэкономическая и социокультурная история – заслуживающей отнюдь не меньшего внимания, чем государственно-политическая. Да и о событиях государственно-политической истории начинаем судить, опираясь уже не только на декларации и мемуары государственных деятелей и официальную документацию, оказывающиеся на поверку откровенно тенденциозными…» (2, с. 100). А в узком смысле – субъектом служит человек (как представитель отдельного народа, социальной группы) в контексте исторических событий, участником которых он являлся, или исторических явлений, очевидцем или свидетелем которых он был. Как его представления, установки, ценности влияли, с одной стороны, на его восприятие произошедшего, оценки прошлого, на сами исторические процессы и явления – их ход, формы, последствия, с другой стороны, как последние влияли на его жизнь и судьбу. В комплексе все его суждения и есть представление человека о той эпохе, в которую он жил, ее оценки в его интерпретации, исходя из собственного жизненного опыта. Но кроме индивидуального исторического со-знания, существует коллективное историческое со-знание о конкретных событиях или конкретной эпохе. По мнению многих исследователей, оно тоже входит в предметное поле устной истории – как самостоятельный объект исследования и как опосредованный – через «со-знание» одного человека как носителя коллективного исторического опыта целого народа или его социальной группы.

Одно из синтезированных определений предмета устной истории дает Д. Н. Хубова. Не отрицая всех подходов и считая возможным рассматривать «устную историю» и как метод исторического исследования (интервью как инициативное документирование элементов устной культуры; процесс фиксирования знания, передающееся в обществе «из уст в уста»), и как результат этого метода – созданный исторический источник, источник устного происхождения. Она экспозицирует устную историю и как «*научную дисциплину с суммой реквизита и понятийного аппарата*» (9). Объектом же изучения она считает «исторический материал, транслируемый в устное знание и наследие». На наш взгляд, «устные знания» существуют в виде конкретного жизненного опыта, жизненной истории, т. е. знания о тех реальных исторических событиях, явлениях, процессах, участником которых рассказчик был. Устное наследие может существовать, по-видимому, в виде семейных преданий, сельских преданий или как в зарубежном аналоге – в виде «слухов». Именно в этом ключе рассматривают предмет/объект исследовательских усилий устной истории и ряд зарубежных историков:

«это живая история. Это то, что вокруг нас. У каждого есть история, которую он бы мог рассказать. Устная история — это свидетельство из самых первых рук, но это также и традиции и истории, передаваемые из поколения в поколение, из уст в уста» (Колумбийский университет, Институт устной истории, США) [3, с. 163]. Или предметом/объектом исследования является «живая история любого жизненного опыта» (Центр устной истории национальной библиотеки Австралии) [3, с. 163]. Ряд современных источниковедов даже определяют в качестве объекта устноисторических исследований «слухи» и считают устную историю «изустно передаваемой инфорацией о тех или иных событиях, нередко в форме слухов» [10, с. 514].

Вместе с тем многоаспектность предмета исследования устной истории, с одной стороны, и отсутствие его четких границ и объектов, с другой стороны, породили существующее на сегодняшней день многообразие дефиниций устной истории и их трактовок в российской и зарубежной историографии: «история снизу», «обыденная история», «коммуникативная история», «субъективная история», «устная история», «ментальная история», «микроистория», «интраистория», «устная народная спонтанная история» (Д. П. Урсу), «слуховая история» (Канада). Более того, в определенной степени разновидностями устной истории считаются, например, «история повседневности» (Германия), «социальная или историческая психология» и др. Такое разнообразие дефиниций устной истории отражает специфику развития устной истории в разных странах и разные подходы национальных научных исторических школ, в том числе и в одной стране. Все используемые наименования устной истории можно сгруппировать по смыслу, который вынесен в ее название. В большинстве случаев это либо способы и методы изучения прошлого (слуховая история, коммуникативная история), либо формы источникового материала (звуковая история), либо предметно-тематическое поле деятельности (повседневная история, обыденная история, ментальная история), либо субъективно-объектное поле деятельности (история снизу, микроистория, субъективная история).

На формирование многообразия синонимов устной истории повлияли актуальность и специфика исторических процессов и явлений для конкретных обществ, стран, территорий, отличающихся своими комплексами социально-экономических и этнополитических проблем. Для одних национальных школ устной истории приоритетное значение преобрела «история снизу», «обыденная история», т. е. устная история обделенной вниманием части общества – «безгласого» или «безголосого большинства», «безмолствующего большинства», представителей «нижних этажей общества». К ним они относят те социальные группы, которые сами не могли организовать свои высказывания и оставить свое письменное мнение о происходящем и о своем ощущении времени, эпохи, в которых они жили. Такая субъективизация устной истории характерна для стран с тотали-тарным прошлым, авторитарными режимами, бывших колоний.

Близко к ним стоит название «слуховая история»: историки предлагают слушать, слышать или подслушивать голоса участников исторической жизни, фиксировать их оценки, суждения, представления, которые отсутствуют в письменных документах госхранилищ, и на основе их анализа составлять полное представление об эпохе. И в том и в другом подходе при формировании дефиниции преобладает устность как форма истории. В названии «контактная история» внимание фокусируется на контактных способах изучения истории через расспросы современников эпохи, но с более широким диапазоном — от представителей нижних до представителей верхних этажей общества. Такой подход обосновывается стремлением составить более полное представление об изучаемом времени с мнениями, устными знаниями и устным наследием представителей разных социальных групп.

Разница названных подходов не столь существенна, кроме того, что при первом варианте («история снизу») историк декларирует свою активную позицию, готов сам опрашивать, навязывать для обсуждения интересные обществу и исторической науке темы и проблемы, выпытывать то, что хранится глубоко в памяти человека и извлекать информацию, которую человек сам прячет от себя. При слуховой истории историк выступает в большей степени фиксатором рассказов, воспоминаний, биографий. Контактные формы изучения субъектов исторических процессов представляют собой разновидности беседы, собеседования с целью вписать в историю «безгласое большинство». К этим названиям устной истории близки направления исторических исследований Канады и Франции, где синонимом часто выступает «рабочая история», «социальная история», с обращением к мнению конкретных социальных групп, находящихся на «нижних этажах общества».

Таким образом, во все эти понятия вложены разные сущностные черты, но вместе они отражают глубинные метаморфозы самой исторической науки, которая изменила угол зрения от глобального к микроуровню, расширила предметное поле исследования, переориентировалась с масштабных процессов и великих личностей на «рядового» «обыкновенного» человека, его мировосприятие, ощущения, судьбу и место в историческом процессе и при этом на хронологически ограниченном отрезке недавнего прошлого, измеряемого возможностями памяти непосредственных участников и очевидцев. Такая акцентуация исторических исследований изменила и стиль, и формы работы и предъявила новые требования и к источникам, и к самим исследователям. Это проявилось в долгом неприятии новаций устной истории академической наукой. Одним из препятствий являлась психология академических историков, которые привыкли к работе в тиши кабинета, архива и библиотеки. Становление и развитие государственного архивоведения и музееведения в XIX–XX вв., формирование базы документальных источников в фондах

центральных, региональных, муниципальных архивов и музеях сформировали поле деятельности и условия для исследовательской работы историков письменного периода человеческой истории (античности, средневековья, нового и новейшего времени). Изменение методики научного анализа, с одной стороны, подняло историческую науку на новый уровень, с другой стороны, способствовало формированию истории как кабинетной науки, а историка — как кабинетного ученого. «Фетишизация» письменного источника привела к своеобразной инфантильности историка как потребителя готовых архивных материалов. Исключением являлись археология и этнография, дающие историку возможность самостоятельно участвовать в формировании собственной источниковой базы. Академическая историческая наука, переориентировавшись только на опубликованные и архивные источники, определила сферу своей деятельности, круг вопросов, научные интересы, тематику исследований.

Но ориентация на архивную документальную базу ограничивала возможности истории в изучении новейшего времени. Оно требовало и новых методов, и новых источников по ряду причин и в первую очередь из-за традиций комплектования специализированных архивных фондов хранилищ новейшими материалами, которые рассредоточены по текущим архивам учреждений, организаций. Длительный срок поступления архивных материалов в госхранилища (от 25 до 75 лет) от организаций и учреждений существенно ограничивает возможности историков по изучению недавнего прошлого. Но именно в XX в. — времени революций, войн, кардинальных изменений — общественность, пытаясь разобраться в происходящем, выступила заказчиком анализа современных исторических процессов. Исторические сообщества стали искать способы и пути изучения настоящего и недавнего прошлого. В результате изучение истории недавнего прошлого и современности в XX в. заняло значительное место в зарубежной и отечественной исторической науке. Но в разных странах эти поиски вылились в разные научные направления, в том числе через применение новых методов и источников.

Обращение историков к недавнему прошлому заставило их выйти из своих кабинетов и обратиться к окружающему их обществу. Следствием этого стало введение в исследовательское поле новых проблем и новых тем, на основе которых сформировалось предметное поле устной истории — обыденная жизнь человека, его мировосприятие, ощущение, судьба и место в историческом процессе. Внимание к личности в исторической науке существовало и до устной истории, но было обращено преимущественно к известным историческим деятелям. И устная история как научно-общественное движение в США началась с опроса великих личностей, но не столько об их деяниях, как это всегда было принято в истории, а об их ощущениях применительно к современной им эпохе. На этапе становления самостоятельности устной истории как научной дисциплины и ее массового распространения исследователи обратились к ощущениям рядового человека. Пройдя путь от фокусирования внимания на известных исторических деятелях до интереса к рядовому, обыкновенному человеку, она в ряде стран «реабилитировалась» перед обывателем и в последнее время вновь включила в сферу своих расспросов выдающихся людей. В целом эти колебания отражают формирование монолитного интереса — «человек в истории». То есть устная история определилась в своем внимании к субъекту исторических процессов — человеку и на нижних, и на верхних этажах общественной лестницы, а предметом исследования стали его ощущения, мнения, оценки, эмоции, установки, жизненный опыт, их влияние на исторический процесс и влияние исторических событий на самого человека, его судьбу, т. е. представления, знания человека о недавнем прошлом, полученные из собственного жизненного опыта. В таком контексте история рассматривается как взаимообусловленный процесс, как влияние исторических событий и процессов на человека и влияние самого человека с его суждениями, оценками, установками, мировоззрением на форму, ход событий и процессов.

Такой подход к изучению истории отражает взгляд на историю «изнутри», интерес к субъективной стороне истории с креном в сторону наиболее массового участника истории — человека «толпы», представителя «народных масс», его жизненный опыт в истории, так как именно он не оставляет потомкам своего мнения о происходящем, но именно он ощущает на себе все последствия происходящих исторических изменений. «Взгляд изнутри» отражает ощущение человека в той эпохе, в которой он живет и участвует в исторических событиях и «изнутри» рассказывает, что и как происходило. «Устная история», по мнению Д. Хубовой, «изучает и передает историю людей, событий, структур, переживаний и ощущений, т. е. любую историческую информацию, природа которой соответствует устному сообщению, устной форме коммуникации. Говоря об истории людей, устная история ориентирована прежде всего на тех, в чьей культуре преобладают «элементы устности, устной культуры» и чья история не может быть самостоятельно оставлена, сохранена письменностью, она может быть только рассказана, устно поведана» [11, с. 20].

Таким образом, устная история изучает изнутри, через рассказы, субъективный опыт, историю какого-либо человеческого социума. Именно этот ракурс (от объективности истории к ее субъективности) и вызвал изменения в методах, источниках и самой деятельности историка-исследователя. Отношение к субъекту истории (человеку) как объекту устной истории потребовало обращения за информацией к самому субъекту. Это внесло изменения в позицию историка, активизацию его самостоятельности, что выражалось в развитии методов исследования — опросу в разных его формах (беседа, интервью, расспрос и т. д.). А ответственное и серьезное отношение историков к источнику потребовало и научной



Рис. 1. Интервьюирование старожилов. Опрашивает Б. Б. Пушкарев. 1998 г.

проработки надежных способов фиксации и условий хранения. Только обеспечение условий надежности документирования на всех этапах процесса создания новых источников создало и условия для изучения субъективной стороны истории (т. е. субъекта истории и исторических процессов) — «истории изнутри», а не «извне», со стороны. Именно такая взаимозависимость «объекта-предмета-метода-источника» позволила некоторым современным исследователям говорить о формировании самостоятельной исторической дисциплины. Более того, в русле «устной истории» развивается и один из новых методологических подходов, характерных в целом для современного социогуманитарного познания, — антропологизация и гуманизация, что в принципе способствует и завершению оформления «устной истории» как самостоятельной дисциплины. Именно в устной истории в первую очередь и реализуется принцип нового методологического подхода — «человек в истории, история в человеке».

Подход историка-летописца (академического историка) к субъективности коммуникативного источника философ М. Рожанский сравнивает с юридической практикой при допросе свидетелей, когда по аналогии со следователем историк, работая с информацией (материалом), «проводит критический анализ источников и, устранив субъективность рассказов (личную позицию, взгляд, отношение, мнение, оценку, восприятие и т. п. — *Т. Щ.*) пытается установить, как было на самом деле». Традиционная методология с требованием исторической объективности являлась и формой существования истории и целью исторических исследований: «к этому обязывала всегда и профессия историка, служащего исторической правде, истине». Устный же историк «субъективную разницу рассказов» делает предметом исследования, пытаясь не устранить ее, а напротив, стимулировать с помощью вопросов. И такая позиция профессионально оправдана, если понимать, что субъективный мир — не только результат, но и участник истории» [12, с. 141]. Стремление устной истории к истине и поиску правды «маленького человека» породила парадоксальную ситуацию, в которой требование объективности, учета интересов выдающихся и рядовых участников истории ведет к усилению субъективности в исторических исследованиях. В отличие от официальной историографии, в форме летописания для устноисторических исследований субъективность является не препятствием, а почвой для дальнейшего движения и поиска научной мысли. Отношение между человеком и историей становится историософской гранью двух подходов: традиционного — «от частного к общему» и антропологического — «от общего к частному». Устная история предприняла попытки создать новые отношения между историей и социальной памятью, заключенный в устных коммуникативных источниках, носителями которой являются все рядовые участники истории. Кроме того устная история стремится преодолеть «историософию, которая доминирует 2 тысячи лет в европейской культуре», в которой память является основой истории, но, как показывают последние устноисторические исследования, «являет собой разрыв истории с памятью, даже насилие над ней» [12, с. 142].

Неудовлетворенность традиционной методологией, породившей современный кризис исторической науки и активные поиски путей выхода из него, закрепили позиции устной истории как новационной дисциплины в современной исторической науке. Для устной истории с ее стремлением постигнуть предмет «изнутри» представляется важным снять «принципиальный дуализм исследователя и объекта исследования путем проникновения в предмет» в отличие от практики традиционной методологии, когда исследователь стремится отстраниться от предмета исследования, стать бескомпромиссным судьей, исследователем общих закономерностей и тенденций, глобальных исторических процессов, важных исторических вех. «Жизнь прошлого, — считает С. В. Оболенская, — раскрывается только через постижение присущего этой жизни мира идей. „Холодный“ взгляд историка-аналитика только мешает делу. Необходимо даже некое средство, во всяком случае, тесная взаимосвязь между исследователем и объектом исследования» [13, с. 185].

Вследствие такого методологического подхода предметно-тематичекое поле устной истории получает логически оформленную информационную базу — персональную память и опыт субъекта истории как носителя «коллективной памяти», «памяти человечества», «памяти мира» или «исторической памяти». Именно индивидуальный человек как общественное существо, осуществляющее практическую и познавательную деятельность является средоточием социальной и исторической памяти человечества, которая используется для познания прошлого. Именно эти виды памяти в отличие от генетической, по определению Л. К. Ребаке, являются «своеобразным хранилищем результатов практической и познавательной деятельности» [14] и охватывают значительно большую сферу, чем просто сфера передаваемых из поколения в поко-

ление знаний, умений, навыков. Благодаря человеческой памяти стала возможна «история» как форма отношений человека с миром, в котором большое значение приобретает «ретроспективная информация в формировании картины мира» (в «мироведении») современного человека, в том числе «воспоминания» о значительных для данного состояния общества исторических событиях [15, с. 68]. Селекционные свойства социальной памяти приводят к потерям составляющих составных картины мира, характерной для того или иного отрезка человеческой истории. Для устной истории, в предметное поле которой как раз и входят «составляющие составные картины мира», важно зафиксировать их, чтобы понять изнутри тот или иной отрезок человеческой истории. Значимость этой работы определяется тем, что процессы передачи социального наследства, понимаемого как «совокупность всей социальной информации, которой обладали уходящие из жизни поколения» и историко-культурного наследия (в том числе и устные исторические знания и устное наследство), к сожалению, «гораздо менее запрограммированы, чем процессы передачи генетической информации». Фатальная неизменность программ их воспроизводства отсутствует. В результате, по утверждению Б. С. Илизарова, «в определенных социально-экономических условиях общество решительно ломает эти «программы», что приводит к революционным сдвигам, к перестройке господствующей системы ценностей или к коренным изменениям в научной и общественной картине мира» [15, с. 62]. XX век как раз и являл собой моменты ломки основных понятий «картины мира» у любого народа, в любой стране — в одних с меньшей интенсивностью, в других, к которым относятся Россия, — с большей.

В этих условиях и была востребована устная история как научная дисциплина с научно организованной методикой интервьюирования участников эпохи ломки «картины мира» с целью записи и сохранения их персональной памяти и опыта. Исходя из этого и предметное поле устной истории определяют (Ю. Кокка, Германия) «не ключевые исторические события или великие идеи, но повседневная жизнь простых людей, изменения в их жизни и изменения в них самих вместе со временем внутри временных отрезков», т. е. интерес к субъективной стороне истории, к «маленькому человеку», которые, по мнению Ю. Кокка, являются «безымянными участниками исторического действия, не всегда творят историю, но испытывают на себе сокрушительную силу ее колеса». Историки, работающие в русле «устной истории», «стремятся понять и проанализировать изменчивые восприятия, переживания, поведение людей, влияние на них общественных структур и процессов, их понимание этих структур» [13, с. 184–185].



Рис. 2. Интервью (с. Лютаево, Солонешенский р-н). Опрашивает С. П. Макаров. Фото 1990 г.

Таким образом, на современном этапе все четче вырисовываются контуры устной истории, как дисциплины, изучающей недавнее прошлое через жизненный опыт, установки, мироощущение рядового, массового участника исторических событий и выявляющей взаимовлияние человека и истории. Можно согласиться с Д. П. Урсу, который рассматривает устную историю как историю современности или «историю настоящего или недавнего прошлого на базе воспоминаний и свидетельств очевидцев, зафиксированных аудиовизуальными средствами. Эта история всегда отражает опыт индивидуальный, в воспоминаниях есть конкретный автор». В результате он выявляет две формы истории — народной устной и официальной, государственной, писанной истории. Для устной истории исследователь вводит понятие „устная спонтанная народная история“ или „интраистория“ («внутренняя глубинная история»), давая ей определение как «коллективной жизни народа и рожденного этой жизнью сознания. Устная история не столько *знание* о днях минувших, сколько *со-знание*, т. е. массовое общественное мнение, обращенное в прошлое», «история в человеке», как «субъекте исторического познания» [16, с. 8, 17–19; 17, с. 3]. А главными источниками по «облику коллективного сознания, не отрефлексированного и не систематизированного посредством целенаправленных умственных усилий мыслителей и теоретиков» [18, с. 115] являются материалы опроса. Таким образом, предметное поле устной истории (oral history) обусловлено новациями исторических поисков последних десятилетий, в том числе гуманизации и антропологического дискурса исторических исследованиях.

Источники и литература

1. Шмидт С. О. Предпосылки «устной истории» в историографической культуре России // Реализм исторического мышления. Проблемы отечественной истории периода феодализма. Чтения, посвященные памяти А. Л. Станиславского: Тез. докл. и сообщений. М. : МГИА, 1991.
2. Шмидт С. О. «Устная история» в системе источниковедения исторических знаний // Шмидт С. О. Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. М. : изд-во РГГУ, 1997.
3. Цит.: Дрожецкий Д. А. Понятие «устная история» в международной практике (по материалам ресурса Интернета) // Устная история (Oral history): теория и практика: Материалы всерос. науч. семинара (Баранул, 25–26

сент. 2006 г.) / Сост. и науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул : БГПУ, 2007.
4. Грицкевич В. П., Каун С. Б., Ходин С. Н. Теория и история источниковедения: учеб. пособие для студентов заоч. отд. гуманитар. фак. вузов. Минск, 2004.
5. Портелли Алессандро Особенности устной истории // Хрестоматия по устной истории / Пер., сост., введение, общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб. : Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2003. С. 32–51.
6. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.: ил.; Бердинских В. А. Россия и русские (Крестьянская цивилизация в воспоминаниях очевидцев). Киров : ОАО Кировский завод «Маяк», 1998.
7. Филюшкин А. И. Методические указания по проведению исследований по устной истории // Наш политех: Электрон. ресурс. http://ww.nashpolytech.ru
8. Лоскутова М. В. Введение // Хрестоматия по устной истории / Пер., сост., введ., общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб.: Изд-во Европ.ун-та в С-Петербурге, 2003.
9. Устная история: учеб. программа [Электронный ресурс] / Сост. Д. Н. Хубова. Электрон. ресурс. М. : РГГУ, 1995. Режим доступа: http//www.nashpolytech.ru, свободный
10. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учеб. пособие / И. Н.Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцева. М. : Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998.
11. Хубова Д. Н. Устная история и архивы: зарубежные концепции и опыт. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. М., 1992.
12. Рожанский М. «Устная история» — философия памяти // Обществ. науки. 1990. № 6.
13. Оболенская С. В. История повседневности в современной историографии ФРГ. Одиссей: Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М. : Наука 1990. С. 182–198.
14. Ребаке Л. К. О некоторых принципах подхода к анализу общественной информации // Учен. зап. Тартускогоун-та. 1966. Вып. 187. Тр. по философии.
15. Илизаров Б. С. Роль ретроспективной социальной информации в формировании общественного сознания // Вопр. философии. 1985. № 8.
16. Урсу Д. П. Программа и методические указания по спецкурсу «Устная история: Теория и практика» для студентов ист. фак. Симферополь : СГУ. 1991.
17. Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. М., 1989.
18. Гуревич А. Я. Смерть как проблема исторической антропологии: о новом направлении в зарубежной историографии/ Одиссей: Человек в истории. Исследования по социальной истории и истории культуры. М. : Наука 1990. С. 114–135.

6

Религиозное мировоззрение, традиционные культы и их трансформация у народов Алтая и сопредельных территорий

Мусульманские религиозные и религиозно-этические издания в Казахстане (XIX — начало XX вв.)

Алсабеков Мухаммад-Хусайн хаджи Усманович, Наиб Муфтий

Значительную часть казахских книг по фольклору составляют сочинения религиозного и религиозно-нравоучительного содержания. По тематике и содержанию издания мусульманских духовных сочинений на казахском языке относятся одновременно к двум тесно взаимосвязанным тематическим разделам: восточному, по большей части арабоязычному и турецкому фольклору, а также к казахской народной литературе. К первому разделу они относятся потому, что многие сюжеты и мотивы произведений, их тематика и содержание взяты из мусульманской духовной литературы арабского, персидского и турецкого происхождения. Ко второму разделу их можно отнести потому, что все они получили широкое хождение среди казахского народа, были обработаны казахскими акынами, переведены либо адаптированы и изложены в традиционной для казахского фольклора стихотворной форме с редкими вкраплениями прозы. В большинстве своем религиозная и религиозно-нравоучительная литература представляет собой сочинения, в которых за основу взяты сюжеты и мотивы известных мусульманских легенд и сказаний, а также коранических текстов, посвященных жизнеописанию основателя ислама пророка Мухаммада, его последователей и сподвижников. Многие сочинения посвящены описанию различных событий из истории распространения ислама, в частности религиозных войн и походов, прославляющих мусульманство и победы ислама.

Важное место в спектре духовной мусульманской литературы занимали издания отдельных частей Корана «Гафтияк» (7-я часть Корана), большими тиражами выходили сборники с главами из Корана. Многотысячными тиражами печатались различные сборники пророческих преданий под названиями: «Кырык хадис» («Сорок преданий»), а также «Сто одно предание», «Тысяча одно предание». Целый ряд изданий излагают события священной истории мусульман (рассказы о пророках, «Об Иосифе», «О Мухаммаде» и т. д.). Литографии и хромолитографии, преимущественно среднеазиатской печати, с текстами по-арабски и по-татарски, давали хвалебные списки имен сподвижников Мухаммеда («Тысяча одно имя»), изображение священной печати, мечетей и т. д. Наряду с этими изданиями, рассчитанными на широкое распространение среди простого народа, были изданы капитальные труды, являющиеся серьезным вкладом в мусульманскую религиозно-нравственную литературу. Это были сочинения древних мусульманских писателей, духовных лиц, издававшиеся ранее за границей в различных центрах мусульманской образованности (Каире, Константинополе, Бейруте и др.). В Казахстан эта литература привозилась как из-за границы, так и из Казани и среднеазиатских центров мусульманского образования (Бухары, Самарканда, Ташкента, Хорезма) и распространялась среди казахского духовенства и грамотной мусульманской части населения. Начиная с первой половины XIX в. мусульманская духовная литература стала издаваться и на казахском языке. В числе первых сочинений, изданных первоначально на языке средневекового «тюрки», или так называемом джагатайском языке, были книги средневековых поэтов-суфиев Ходжа Ахмеда Яссави и Сулеймана Бакыргани.

Как известно, в XI–XII вв. на территории Средней Азии и южного Казахстана большое распространение получило учение суфизма — мистико-аскетическое течение в исламе, в основе которого лежали идеи мифического слияния с божеством, истинного богопознания, отказа от сложной внешней обрядности. Особенностью распространения учения была иносказательность выражения суфийских понятий, облекавшихся в поэтическую форму. Под влиянием суфийских концепций оказались многие выдающиеся поэты средневекового Востока: Джами, Рудаки, Омар Хайям, Саади, Хафиз, Навои и др. Известно, что Джами был последователем учения и духовным руководителем среднеазиатского суфийского ордена «Накшбандийе». Его знаменитая на весь мир поэма «Шахнаме» написана под влиянием суфийской идеологии.

Среди ортодоксальных поэтов-суфиев средневекового Казахстана, Средней Азии наиболее известен Ходжа Ахмед Яссави, уроженец города Ясы (ныне город Туркестан, являющийся местом «малого» паломничества мусульман). Изречения Ходжа Ахмеда Яссави вошли в книгу «Диван-и Хикмат» («Сборник изречений»), которая получила в то время огромную популярность в народе. Суфийские мистические традиции поэзии Яссави были развиты Сулейманом Бакыргани в прозаической форме. Сулейман Бакыргани, или Хаким-ата («Мудрый отец»), родился в г. Туркестане, жил и умер в Хорезме (1186 г.). Бакыргани принадлежит к числу знаменитейших тюркских шейхов; он четвертый из четырех преемников Ходжа Ахмеда Яссави (эти четыре преемника были Мансур-ата, Саид-ата, Сулейман-ата и Хаким-ата). Бакыргани много лет учительствовал и наставлял народ после первых трех преемников. Местом его пребывания его был Хорезм, где он и скончался в месте называемом Ак-Курган. Интересные сведения о Бакыргани приводит в своем исследовании известный русский востоковед В. В. Вельяминов-Зернов: «Место Бакырган известно тем, что там подвизался, умер и погребен славный в Средней Азии мусульманский святой Сулейман Хаким-ата. Место названо было Бакырганом потому, что тут, если верить преданию, сам от себя остановился и заревел (бакырды) верблюд, который вез селиться Хаким-ату. Хаким-ата был учеником знаменитого ходжи Ахмеда Ясеви, гробница которого до сих пор уцелела в г. Туркестане» [1, с. 127]. О жизни Сулеймана Бакырганского среди мусульман сохранилось такое предание (**حكايت**): «Хаким Ата во время детства своего, когда ходил в школу, тогда все мальчики носили Коран, повесивши его на свою шею, но Хаким Ходжа носил Коран, поднявши его на свою голову. И еще: когда они возвращались из училища, то лица свои обращали к учителю, а спины свои — к своим до-

мам (и таким образом) возвращались. В то время имя его было Сулейман».

Назидания Бакыргани, аналогично стихам Яссави, были написаны простонародным доступным языком. Сулейман Бакыргани — автор книг «Акыр заман», «Хаким-ата», «Бакырган». Первые издания его сочинений вышли в 1846 г. на средневековом тюркском языке в типографии Казанского университета. Первой была напечатана «Акыр заман китабы» («Книга о последнем времени» или «последних днях»), т. е. книга о конце света, или апокалипсисе. В сочинении поэт рассказывают о кончине мира по мусульманским и апокрифическим христианским источникам. Текст является переложением одного христианского апокрифа, перешедшего к мусульманам от христиан и евреев. Сочинение переиздавалось в 1856 и 1885 гг. (2000 экз.) на средневековом тюрки, а в 1897 и 1906 гг. — на казахском языке. В 1906 г. книга вышла в двух различных изданиях: вначале в типографии Т. Д. «Братья Каримовы» (2 000 экз.), затем в типографии Казанского университета тиражом 3 000 экземпляров. Первое издание сочинения на казахском языке (1897 г.) наиболее полно по объему — 96 страниц, однако тираж его был совсем мизерным — 150 экземпляров. В 1906 г. издания вышли в сокращенном варианте — по 16 страниц каждое. На джагатайском языке вышло и первое издание книги, известное под именем самого автора: «Бакырган» (или книга Сулеймана, родом из Бакыргана) (Казань, 1846). В сборнике имеются сведения по истории племен района Сырдарьи и Каратау, где обитали предки многих казахских родов. В течение многих веков эта книга Бакыргани служила учебным пособием во всех духовных школах-медресе Средней Азии и южных регионов Казахстана. На казахском языке книга «Бакырган» была переиздана в различных типографиях Казани 6 раз. В 5 изданиях вышла книга Бакыргани «Хаким-ата» («Мудрый отец»), или, иначе, «Рассказ о мудром отце Сулеймане Бакырганском». По некоторым сведениям, Бакыргани — автор еще одной книги, изданной под заглавием «Тагы гажап» в 1856 г. в типографии Казанского университета [2, с. 42]. Но это не так. Дело в том, что книга «Ахыр заман китаби» в народе получила употребительное название «Тагы гажап» — от повторения слов «Тагы гажап» в конце каждой из 49 строф, составляющих книжку.

Значительно позднее стали издаваться книги самого Ходжи Ахмета Яссави, хотя он и был одним из основателей суфийской поэзии и учителем Бакыргани. Сборник изречений «Диван-и Хикмат» на казахском языке печатался три раза [НА РТ, л. 30]. Издание 1896 г. составлено по разным неизданным рукописям казанским ориенталистом И. Ф. Готвальдом и было уже четвертым по счету изданием сочинений поэта в Казани, причем значительно дополненным в сравнении с другими. Так, например, в третьем издании на татарском языке было 262 страницы с 134 изречениями, а в 1896 г. книга вышла объемом в 277 страниц с 148 изречениями, тиражом 10 000 экземпляров. Издание 1901 г. было сокращено до 135 страниц. На казахский язык изречения Яссави были переведены М. Тыныштыкуглы. Последнее издание изречений Яссави вышло в университетской типографии объемом в 262 страницы и тиражом в 3 600 экземпляров. В аннотации на книгу, опубликованной Н. Ф. Катановым в разделе «Восточная библиография» журнала «Деятель» [1897, № 5], имеются интересные сведения, значительно дополняющие биографию Яссави и историю распространения суфизма в Казахстане: «Автор изречений этого сборника — среднеазиатский мусульманский святой, умерший в 1166 г. и похороненный в местечке Яси, близ Туркестана. Имя его ходжа Ахмед, сын Ибрагима, внук Махмуда и правнук Ифтихара, Ясави. Содержание сборника нравственно-поучительного характера. Изречения ходжи Ахмеда Ясави декларируются обычно на сеансах дервишского ордена „джагрие“ (Илийский край). Одно из предыдущих изданий перепечатано в 1881 г. в Константинополе бухарцем ходжем Шейх-Сулейман-Эфенди».

В целом до революции на казахском языке книг и брошюр религиозного и религиозно-нравоучительного содержания было выпущено около 200 наименований, включая переиздания. К сугубо религиозным книгам относится незначительное число, в основном это канонические издания Корана и ал-Корана, а также сочинения, разъясняющие различные предписания ислама и излагающие основные законоположения мусульманской религии — Шариат. Все остальные издания представлены разножанровыми фольклорными сочинениями.

Первые печатные издания фольклорных сочинений религиозной тематики на казахском языке появились в казанских типографиях во второй половине XIX в. Количество изданий таких книг в то время было по современным меркам незначительно, так же как и само влияние ислама в казахском обществе. В последней четверти XIX в. пропаганда ислама в Казахстане резко усилилась, во-первых, как средство противодействия христианским миссионерам, развернувшим в крае активную деятельность с целью христианизации казахов, во-вторых, вследствие проникновения в Казахстан огромного количества духовной мусульманской литературы, а также расширения сферы влияния как татарского, так и среднеазиатского духовенства.

Духовная мусульманская литература, проникавшая в Казахстан различными путями, в том числе и через паломников, купцов и религиозных деятелей, постепенно распространилась по всему краю. Многие сочинения были переведены на казахский язык и в переработанном виде стали довольно часто печататься. Наибольшее распространение из сочинений такого содержания имели «Кисса» и «Дастаны» («Хикая»), а также различные «Жизнеописания», посвященные лицам, прославившимся в истории ислама как борцы за веру. В числе таких сочинений наиболее известными являются «Кисса-и Сейд-Баттал», «Кисса-и Заркум», «Кисса-и Салсал», «Кисса-и Тамимдар», «Кисса-и Жумжума» и десятки других, которые получили широкое распространение благодаря многочисленным переизданиям.

Образ основателя ислама пророка Мухаммада занимает в религиозной мусульманской литературе огромное место. С распространением ислама в Средней Азии и Казахстане тесно связано проникновение и религиозных литературных сочинений, получивших в период средневековья рукописное и в XIX в. печатное воплощение.

Сейд-Баттал (Баттал-Гази), герой мусульманского эпоса, является героем одноименного казахского религиозного эпоса, переложенного с турецкого оригинала Маулекеем Юмачиковым. До революции эта книга выдержала пять изданий (1878, 1883, 1888, 1907, 1908). Книга по обвинению в разжигании религиозного фанатизма была запрещена царской цензурой и не издавалась после 1888 г. почти 20 лет. Тираж изданий 1907 г. составляет 2 400 экземпляров. Отличием двух последних изданий от книг, выпущенных в XIX в., являются объем книги и ее составители. Издания XIX в. содержали по 39 страниц, а их тексты были подготовлены к печати М. Юмачиковым. В XX в. сочинение вышло в полном объеме — 334 страницы. Сочинение перевел на казахский язык и подготовил к изданию Манкыстау Тыныштыкулы.

В последние годы XIX в. количество издаваемой религиозной литературы резко возрастает. Так, общее число сочинений к концу XIX в. достигло 47 названий в 149 изданиях. Кроме сказания о Сейд-Баттале, были напечатаны пять изданий сказания о Заркуме в обработке Ж. Шайхисламова. Содержание книги аналогично сказанию о Сейд-Баттале. В ней повествуется о том, как халиф Алий (Галий) победил иракского царя Заркума и обратил его в ислам. После издания 1888 г. книга не выходила до 1902 г., потому что была запрещена к выпуску по той же причине, что и предыдущее сочинение. В начале XX в. это сочинение выдержало 9 переизданий, что вместе с 5 изданиями XIX в. составляет 14. Первые четыре издания XX в. были напечатаны в типографии Казанского университета, последующие пять — в типографии Б. Л. Домбровского. Следует отметить, что в изданиях начала XX в. текст сочинения значительно сократился и составил от 64 до 68 страниц, тогда как издания XIX в. были напечатаны объемом в 96 страниц. Очевидно, что по цензурным соображениям из книги были выброшены около 30 страниц текста. Общий тираж 7 из 10 изданий, напечатанных в начале XX в., составляет 48 000 экземпляров. Тираж каждого издания составлял от 4 до 10 тысяч экземпляров.

Переработкой и переложением сочинений религиозной тематики (дастанов) на казахский язык занимались многие казахские акыны. Так, например, пятикратно издававшаяся книга «Мухаммед-Ханафия» состоит из стихов, повествующих о сыне святого халифа Али Мухаммеде-Ханафии, сразившегося с царем Табутом. Их перевел с персидского языка и обработал для печати Доса Тлегенов. Книга печаталась в разных типографиях Казани: Н. Н. Вечеслава, Казанского университета, братьев Каримовых, Б. Л. Домбровского. Во всех случаях объем книги составлял 16 страниц, лишь один раз, в 1913 г., она была напечатана в полном объеме (72 страницы) в типографии Т. Д. «Братья Каримовы» тиражом 6 000 экземпляров. Известны также тиражи 1908 и 1914 гг., они составляют 2400 и 5000 экземпляров.

О царе Аждаре, жившем во времена четвертого халифа Али, рассказывается в книге «Кисса-и Малик-Аждар». Сочинение было записано и обработано для печати А. Яушевым со слов акына Сыздыка и издано в 1908 и 1915 гг. тиражом в 16 200 экземпляров. Времени пророка Мухаммеда посвящена книга Меннана Турганбаева «Пайгамбар заманы», изданная Халжаном Конратбаевым в Оренбурге (1915, 3 000 экз.). О мудростях чагар-яров, сподвижников Магомета, повествуется в книге М. Тыныштыкулы «Ушбу» (1901). Жизнеописанию исламских халифов посвящена историческая поэма «Умми Халид» («Мать Халида»). Книга была издана братьями Каримовыми в своей типографии тиражом 4 000 экз. в 1914 г. В краткой аннотации на книгу написано: «Повесть в стихах о событиях времени халифа Мо*вии. Сост. Р. Б., переводчик Д. Ш. Издание братьев Каримовых». Несколько религиозных дастанов вышли в переводах, переложениях и обработке Ж. Шайхисламова. Так, в 11 изданиях вышло сочинение «Кисса-и анхазрет-и Расулнин мигражга конак болганы» («Повествование о восхождении святого Мухаммеда на небо и его кончине»). Тиражи пяти книг составляют 21 000 экземпляров.

Рассказ о четвертом халифе Али, который попал в рабство, а затем совершил многочисленные подвиги по уничтожению «неверных» в стране Берберского царя, а также о том, как Али наставил на путь истинный одного скупого богача, не подавшего милостыню мусульманам, и о том, в чем состоит истинная вера, вера в единого Бога, вошли в книгу «Кисса-и хазрет-и Галий». Кроме того, в книгу вошли и наставления самого сочинителя казахской версии легенды — Ж. Шайхисламова. Книга выдержала пять переизданий. Общий тираж всех изданий этой книги составляет 17 900 экземпляров. В другом издании, выпущенном Ж. Шайхисламовым под названием «Кисса-и хазрет-и Гусман» («Повествование о святом Османе») содержится, кроме рассказа о третьем халифе Османе, несколько молитв, обращенных к Аллаху и пророку Мухаммеду, а также различные наставления с призывом к веропослушанию и т. д. Книга вышла в 6 изданиях. Тираж трех книг составляет 11 400 экземпляров. В 10 изданиях вышло еще одно сочинение, переложенное Ж. Шайхисламовым: «Кисса-и уакига Кербела ушбу-дур хазрет-и имам Хусаин разиаллагана» («Сказание о событиях в Кербела и имаме Хусейне»). В сочинении рассказывается о Хусаине — сыне халифа Али, внуке пророка Мухаммеда, сразившегося с войском халифа Язида в 680 г. На месте этого сражения возник город Кербела (Ирак), в котором, по преданию, находится гробница Хусейна, убитого в этом сражении. Кербела — один из городов, являющихся у шиитов священными и местами паломничества. Первое издание книги вышло в 1897 г., последнее, десятое, — в 1918 г. Тираж четырех из них составляет 27 000 экземпляров.

В 1899 г. вышла еще одна версия сочинения о свя-

том Али под названием «Хазрет-и Галинин Жанадил шахаринде тобелескени хэм киссасы» («Битва Али в г. Жанадиле»). Она была сочинена К. Шахмарданулы, а издали ее тиражом в 5 000 экз. братья Каримовы.

Дастан о герое Тамимдаре, сподвижнике Мухаммеда, вышел до революции 7 раз. Это один из первых дастанов религиозной тематики, выпущенный на казахском языке в XIX в. Маулекеем Юмачиковым. Первое издание дастана вышло в 1866 г., последнее — в 1913 г. Тираж четырех изданий составляет 20 400 экземпляров. Все издания книги, кроме двух последних, отпечатаны в типографии «Наследники М. А. Чирковой», а ее издателями выступают наследники Ш. Хусаинова.

Среди сочинений, повествующих о религиозных войнах и деятелях ислама, большое место занимает дастан о богатыре Салсале и халифе Али. Это обширное по объему сочинение, состоящее из 100 страниц, выдержало 9 изданий. Первое издание было отпечатано в типографии Казанского университета Ш. Хусаиновым по тексту М. Юмачикова. Имеется указание на то, что в этом же году дастан был выпущен также в типографии Коковина, однако архивных и иных сведений, подтверждающих этот факт, не имеется, поэтому мы оставляем под вопросом это издание. Последующие переиздания сочинения состоялись с 1883 по 1917 г. После издания 1888 г. книга была запрещена царской цензурой почти на 20 лет. Общий тираж четырех изданий составляет 23 200 экземпляров. Кроме типографии Казанского университета, книга дважды печаталась в типографии Б. Л. Домбровского (1909, 1917).

Кроме дастанов, созданных на основе реальных событий из жизни исламских халифов и сподвижников пророка Мухаммеда, часто встречаются сочинения, содержание которых является сказочным по существу, но основным мотивом этих сочинений является прославление ислама и восхваление победоносных завоеваний мусульман. Многие из них носят, как уже сказано, мифический характер, обрастают всевозможными легендами, мистическими явлениями, как, например, в книге «Кесик бас китабы». В ней рассказывается о халифе Али, царствовавшем в 656–660 гг.: спустившись в подземное царство через колодец, он освободил оттуда плененных злыми духами 500 мусульман с их женами, затем с помощью божьей возвратил туловище и все остальные части тела «отрезанной голове» одного богатыря, сражавшегося с дивом, который и отрезал ему голову. Книга печаталась в казанских типографиях и выдержала 4 издания. К числу дастанов подобного содержания относится также книга М. Юмачикова «Кисса-и Жумжума», написанная четверостишиями. Содержание вкратце следующее: Иисус Христос шел по пустыне и встретил высохший череп; заинтересовавшись им, он помолился Аллаху, и тот возвратил черепу жизнь, и т. д. Первое издание книги вышло в 1881 г., затем до 1917 г. последовали 4 переиздания. Тираж двух изданий составляет 9 000 экземпляров.

К числу популярных среди казахских читателей религиозных дастанов относится еще несколько сочинений, написанных М. Юмачиковым, в частности, «Дарига кыз» (1897, 1901, 1902, 1913). Первое издание книги отпечатано в типографии «Наследники М. А. Чирковой». Ее издателями были братья Каримовы, которые выпустили в своей типографии все последующие издания. Издание 1913 г. вышло тиражом 8000 экземпляров.

Повесть о персидском царе Нушырване Справедливом написана, как и все казахские фольклорные сочинения, в стихах: «Кисса-и Наушируан» (1889, 1902, 1908, 1913). Книга была написана еще в 1881 г., но из печати впервые вышла в 1889 г. Все издания сочинения отпечатаны в типографии Казанского университета, а тиражи книг 1908 и 1913 гг. составили, соответственно, 2 400 и 6 000 экземпляров. Кроме того, вышли книги «Кисса-и Карабек» (1882) и «Мархаба шахар рамазан» («Добро пожаловать, месяц рамазан») (1894, 1898, 1902, 1908, 1910, 1912). Последнее издание вышло тиражом в 4 000 экземпляров.

В 1897 г. братья Каримовы выпустили тиражом в 10 000 экз. небольшую брошюру Г. Махмудуглы, повествующую об Адаме «Кисса-и Адам». В мусульманской мифологии Адам считается первочеловеком. По одной из версий Корана, Аллах создал Адама из глины, по другой — из праха земного. Коранические сюжеты, связанные с Адамом, получили широкое развитие в мусульманских преданиях. Мусульманская традиция включает Адама в число пророков, среди которых он был первым, а Мухаммед — последним. На эту тему на казахском языке была издана еще одна книга. Ее сочинитель неизвестен, так же как и казахское название книги. По архивным источникам известно только то, что книга вышла в типографии «Каримов-Хусаинов и К°» в Оренбурге объемом 24 страницы, а также русский перевод ее заглавия: «Древо (родословная) Адама.

За основу религиозного дастана, написанного и изданного Шади торе Жангировым в Ташкенте под заглавием «Карунын жер жуткан уакигасы» («Повествование о том, как земля поглотила Каруна») (1896, 1917), взят коранический рассказ о богатом скупце Каруне. Образ Каруна в мусульманской мифологии отождествляется с Фараоном и Хаманом, теми, кто в своем мирском благополучии бросал вызов Аллаху. Карун является врагом и притеснителем Мусы. Карун злочинствовал против Мусы, похваляясь своими сокровищами, которые были столь велики, что «ключи его отягчали толпу обладающих силой». Сокровища Каруна вызывали зависть у других людей, и, чтобы показать ничтожность земных благ в сравнении с небесными, которые надо заслужить благочестием и щедростью, Аллах заставил землю поглотить Каруна и его жилище. «И не оказалось у него толпы, которая защитила бы его от Аллаха. И не оказался он получающим помощь» (28 : 81). Мусульманское предание добавляет к кораническому рассказу ряд деталей, в основном повторяющих послебиблейские иудейские сюжеты.

В начале XX в. издание религиозной и религиозно-нравоучительной литературы после значительно-

го периода цензурных преследований и запретов, особенно усилившихся в последнем десятилетии XIX в., возобновилось с новой силой. Следует отметить, что большинство таких сочинений вышло после поражения первой русской революции 1905–1907 гг. Расширилась и география изданий. Кроме казанских типографий, они стали печататься в Оренбурге, Ташкенте и других городах. Заметно расширились тематика и содержание религиозных сочинений. Наряду с переизданиями многих сочинений, выпущенных в XIX в., появились около 20 названий новых сочинений, в том числе 12 книг различных авторов, посвященных изложению основ мусульманского вероучения и его законоположений, а также религиозно-нравоучительные и учебно-дидактические издания, адресованные прежде всего учащейся молодежи и детям.

На казахско-арабском языке была издана книга Хажи Дусмаила Кашкамбаева «О вере» (1902). В 1905 г. вышел перевод «Учебника религии» Ахмада-хади Максуди. Многие учебники и сочинения религиозной тематики были составлены и написаны известными казахскими писателями. Ряд книг такого содержания принадлежит перу Мухаметсалима Кашимова: «Игтикад» («Изложение вероучения»), изданный в казанской типографии Т. Д. «Бр. Каримовы» в 1910 г. внушительным для того времени тиражом в 17 400 экз.; «Адеп» («Вежливость») (Казань, 1907), «Насихат казакия» («Наставления казахам») (Казань, 1908, 10 000 экз.), «Угит» («Агитация») (Казань, 1907, 4 800 экз.) и др. Вышли также книги Ш. Кудайбердиева «Мусулманлык китабы» (Оренбург, 1911. 107 с., 1000 экз.), К. Абдуллина «Ислам негизи» (Казань, 1912, 7000 экз.), Б. Баймагамбетова «Назымды игтикад» (Оренбург, 1913, 1 000 экз.), сочинение Махмуда-Ризы, переведенное с татарского языка Ж. Жумабаевым «Иман маниси казакша назымды» (Оренбург, 1913, 500 экз.). Учебник по вероучению ислама для первоначальных школ «Иман-игтикад», составленный Ж. Темирбековым, вышел в Казани (1915, 5000 экз.). В том же году вышли еще две книги аналогичного содержания: «Иман-ислам» (Уфа, 2000 экз.) Н. Манаева и «Куран куралы, арабша алифба» (Оренбург, 2000 экз.) Н. Казембаева и ряд других изданий.

Во второй половине XIX в. казахскими авторами и религиозными деятелями были предприняты попытки донести до народа смысл и содержание основных постулатов ислама. В числе первых таких книг была брошюра татарского книгоиздателя Ф. Хамидулина «Макулат кыргыз» (Казань, 1879). В книжке изложена краткая история распространения ислама в Казахстане и основные сведения об исламе. Вышло учебное пособие, написанное И. Алтынсариным «Шараит-ул-ислам. Мусулманшылык туткасы» (Казань, 1884. 74 с.), а также несколько других сходных по содержанию изданий.

В конце XIX — начале XX вв., помимо фольклорных сочинений и книг, разъясняющих законоположения ислама (Шариат) и основы мусульманского вероучения, появились издания, знакомящие читателей с главными предписаниями, или так называемыми благочестивыми делами, обязательными для каждого правоверного мусульманина. К ним относятся: пятикратная молитва (намаз), милостыня (зекят), пост (ораза) и путешествие на богомолье к святым местам (хадж). Главное внимание, судя по числу изданий, авторы подобных сочинений обращают на молитву. Так, например, 5 из 11 изданий такого содержания, посвящены условиям молитвы: «Оку (намаз китабы)» К. Шахмарданулы (Казань, 1898), «Тагарят калай алу керек» («Как совершать омовение») М. Кашимова (Казань, 1908, 10 000 экз.). Две книги написал А. Сабалов: «Шурут ес салят терджимасы» («Об условиях молитвы») на арабско-казахском языке (Казань, 1910, 10 000 экз.), «Бес намаз» («Пятикратная молитва») (Казань, 1911, 7000 экз.). В Семипалатинске в 1915 г. вышла книга М. Малдыбаева «Иман хэм намаз, яки мусулманлык китабы» («Вера и молитва»). Ее тираж составил 3000 экземпляров. Как видно из данных о тираже изданий, они были огромными, эти книги имели самое широкое хождение в народе.

О втором предписании — зекяте — написаны две книги: «Берин» («Соблюдайте зекят») К. Шахмарданулы и «Курбандык рисаласы, жетпис уш фырка менен» («О жертвоприношении, с очерком 73 мусульманских сект») Г. Гумарова. Вышли несколько сочинений об обязательном паломничестве к святым местам — хадже. Ряд изданий был посвящен людям, совершившим хадж и умершим во время этого благочестивого пилигримства. В честь некоторых из них были сложены элегии, которые были напечатаны в Казани и других городах. В числе таких изданий — книга Дуйсебая Шуманакулы «Хаж сапары: Алматы уезинин улкен Алматы елинин бии Дуйсебай Шуманакулынын журтка айткан осиети» (Верный, 1911. 50 с.). Вышли также «Кисса-и Осербай» (Казань, 1892, 1895), «Хаж-ул-харамаен Бектурган бин Каражан хажы» (Казань, 1898), «Кисса-и Ондирбай хаж-ул-харамаен» (Казань, 1900), «Козыбай-хаджи Исенгул-хаджи улынын марсиясы» (Оренбург, 1913) и др.

В 1913 г. в Казани вышла книга казахского писателя Гумара Карашева «Бадел хадж», изданная Шангереем Букеевым тиражом 1000 экз. В ней автор предлагает заменять хадж деньгами. Такое новаторство вызвало волну возмущения и протеста в стане ортодоксальных исламистов. В ответ на книгу Г. Карашева вышло возражение Ж. Арыстануглы «Омар Мухаммед Шерифке реддие» («Возражение против Г. Караши и его ученика А. Искулова»), изданное Г. Пиргалиевым в Казани в 1914 г. тиражом 2000 экз. Автор в довольно резкой форме дает отпор идее Г. Карашева. Книга Ж. Арыстанова была переиздана в 1915 г. тиражом 1000 экз. под названием «Раддия: Омар Карашулынын хэм Ахмед Ескали улынын хилаф шарги ифрат создерине (карсы)». Кстати, Ж. Арыстанов выступил и против новометодного (джадидского) движения, возникшего в мусульманской литературе и просвещении в последней четверти XIX в. Свои возражения он изложил в книге «Оз пикирим деген рисалага карсы раддие» (Казань, 1911).

Резюмируя, скажем, что несмотря на большое ко-

личество клерикальных изданий (свыше 180), их тематику, содержание, цели и задачи, направленные на пропаганду законов ислама и выполнявшие, по существу, функции мусульманского миссионерства, а также в немалой степени служившие проводниками идей панисламизма, они, попадая в казахскую читательскую среду, воспринимались прежде всего как литературные сочинения. Выдающийся казахский писатель и ученый Мухтар Ауэзов, говоря о сочинениях религиозной тематики, писал, что они «разработаны казахскими писателями исключительно остросюжетно, в стиле авантюрных или детективных романов» [4. с. 471]. В то же время следует подчеркнуть, что спектр изданий религиозной тематики является зеркальным отражением процессов, происходивших в духовной жизни казахского народа. На рубеже двух веков казахское общество значительно проникается религиозным мусульманским духом.

Источники и литература

1. Вельяминов-Зернов В. В. Исследование о касимовских царях и царевичах. Ч. 2. СПб., 1864. 498 с.
2. Жиренчин А. Казак китаптарынын тарихынан. Алматы, 1971. 196 с.
3. НАРТ. Ф. 420, оп. 1, д. 195.
4. Ауэзов М. О. Мысли разных лет. Алма-Ата, 1959. 680 с.

Современный шаманизм, шаманское мировоззрение и шаманы в Республике Алтай

У. А. Амыева

В современном обществе Горного Алтая о шаманизме принято говорить в прошедшем времени, так как на протяжении всего XX в. этот институт подвергался негативному воздействию со стороны властей и общества. Как показывают исследования последних лет, в наши дни на территории Республики Алтай камов с бубнами и ритуальными костюмами практически нет. Но существует категория людей, осведомленных о настоящем камлании. Автор этой работы лично проводила интервью с женщиной, называющей себя камом, живущей в г. Горно-Алтайске.

Кам Зинаида Танашевна Тырысова (44 лет) родилась и выросла в с. Сугаш Усть-Коксинского района. В ее роду были шаманы. После школы поступила в педагогический колледж, затем в Горно-Алтайский государственный университет (ГАГУ). По окончании университета 20 лет работала учительницей алтайского языка и литературы в городской школе, 16 лет была завучем. В 2000 г. Зинаида Танашевна предсказала землетрясение в с. Бельтир Кош-Агачского района, которое произошло в 2003 г. С того же 2000 г. она начала болеть «шаманской болезнью» — «камнын ооруызыла», прошла через обряд посвящения в шаманы. У нее чуть не распалась семья, и она поехала в Монголию, где совершила 4-месячное моление. По возвращении на родину начала деятельность кама. Сегодня З. И. Тырысова состоит в Координационном совете по религиозным делам Республики Алтай, с декабря 2007 г. является председателем женской организации «Алтай јан», куда входят женщины-врачи Алтая, входит также в Консультативный совет правительства РА. По ее мнению, религия алтайцев не является шаманизмом, вера ее народа — это «Алтайская вера» (*Алтай јан),* Белая вера.

Нужно отметить, что, по данным социологических опросов, в настоящее время 26,2% алтайцев относят себя к последователям Алтайской веры, 17,9% — к Белой вере, 56,5% — к православию (в основном жители Улаганского, Турочакского и Чойского районов). Как объясняет З. Т. Тырысова, религия алтайцев, *Алтай јанг* — это образ жизни, морально-этические нормы поведения людей по отношению к божествам и духам, к природе, к людям. Эти правила и нормы сводятся к серии запретов. Большая часть религиозно-этических норм связана с пребыванием человека на природе, в чем проявляется бережное отношение алтайцев к окружающей природе. Для каждого члена семьи существует целый ряд запретов в доме, правила поведения по отношению к духам и божествам в домашней обстановке, нарушение которых влечет за собой различные виды «кары». Так, считается совершенно недопустимым осквернять огонь, т. е. бросать в него какой-либо мусор и нечистоты, класть острые железные предметы, перешагивать через очаг, наступать на золу. Нельзя пренебрегать «угощением» огня кусочками пищи в праздники, такие как свадьба, рождение ребенка, Новый год. Даже золу из домашнего очага выносят куда-нибудь в укромное место, где не ходят ни люди, ни животные. За нарушение этих и других норм поведения божество огня может наказать домочадцев болезнями, лишить их своей охраны от злых духов.

З. Т. Тырысова считает, что кам — это прежде всего контактер между миром людей и духов, который обладает даром общения с небесными божествами, предками людей и духами природы. Кам является культовым служителем, который в своей практике опирается на первоосновы *тос.* Первоосновы, в свою очередь, делятся на черных и белых, где Ак кам, Белый шаман, обращается к небесным духам, а Кара кам, черный шаман, — к духам подземелья. У каждого кама существует свой надел, доля. Человеку со способностями кама необходимо пройти через определенные испытания и препятствия, и помочь в этом ему должен опытный кам. После обряда посвящения к кандидату в камы должны снизойти духи и передать ученье, знания, которыми должны обладать все камы. Кам призван создавать защиту вокруг своей земли, своего народа. В его функции входят поддержание гармонии между людьми, между человеком и природой, между верхним, средним и нижним мирами.

Зинаида Танашевна камлает только летом, объясняя это тем, что зимой трудно обращаться к духам земной и небесной сферы из-за их «зимней спячки». У нее нет специального бубна и костюма шамана, она смотрит по арчыну (можжевельнику), лечит и предвидит во время выкуривания трубки. Ее практики являются результатом трансформации шаманизма в результате утверждения Белой веры — бурханизма, национальной религии алтайцев. Белая вера, получившая распространение на Алтае в начале XX в., сохранила анимистические представления о духах, влияющих на судьбу человека, определяющих благосостояние семьи. Особо почитались бурханистами духи Алтая, духи Дьер-Суу — духи земли и воды. Хотя в бурханизме сохранилась вера во владыку нижнего мира Эрлика, ведающего душами умерших и посылающего за ними на землю особых посланников — «элчи», идеологию этой веры определял отказ от всего шаманского *кара јанг,* включая кровавые жертвы, посвященные низшим духам.

В алтайском пантеоне Бурхан стал верховным божеством наряду с Курбустаном и Ульгеном; в молитвах к нему обращаются как к духу Алтая. Само слово «Алтай» стало обобщенным названием божества. Нововведением в обрядах бурханистов стали обязательное воскуривание можжевельника, повязывание белых ленточек *кыйра.* В высшую жертву главному божеству Курбустану превратилось молоко – продукт, издавна почитаемый в обществе скотоводов. Главной фигурой в бурханизме стал *ярлыкчи* (букв. «осведомитель» — тот, кто имеет ярлык). Он проводил общественные моления, часто выступал в роли целителя. Ярлыкчи, в отличие от шамана, активно вмешивался в повседневную жизнь своих сородичей — он указывал, когда следует перегонять скот на новое пастбище, называл сроки проведения свадьбы, решал имущественные споры.

Считается, что во время моления ярлыкчи по особым ступеням могли возноситься к верховному божеству — Курбустану, так же как и камы во время камлания — к Ульгену. Исследователи не раз отмечали, что те же камы становились ярлыкчи. Бурханизм, провозгласив отказ от шаманизма, сохранил с ним преемственную связь. Однако сегодня нельзя говорить о полной сохранности шаманского мировоззрения. В ходе социокультурной трансформации общества в XX в. многое было утрачено, многое стало восприниматься как привычка, но в целом среди алтайцев все же доминируют традиционные устоявшиеся религиозные представления и обычаи.

Современные камы не соответствуют классическим канонам шаманизма. У них нет таких обязательных атрибутов, как бубен и ритуальный костюм. Но все же, по словам некоторых из них (кам З. Т. Тырысова), они могут обращаться к первопредкам, обитающим на разных слоях неба и контактировать с «простыми» духами Алтая.

В ходе полевых работ автору пришлось убедиться, что среди населения республики многие считают, что настоящих камов сейчас нет. Те же, кто знает о существовании современных шаманов, отзываются о них весьма положительно, подчеркивая, что камы являются неотъемлемой частью Алтайской веры. Отношение к камам среди населения современного Алтая скорее позитивное, чем негативное.

Отдельно нужно сказать о шаманствующей категории *немее билер,* которая более известна современному населению Алтая. Категория *немее билер кижи* — «нечто знающий» — в настоящее время популярна среди алтайцев и занимает важное место в их современном представлении о сакральном. *Немее билер кижи* занимаются различными гадательными практиками и врачеванием. Именно их современное население, особенно молодежь, склонна называть шаманами, тогда как они таковыми не являются. Считается, что *немее билер* обладают паранормальными способностями, могут лечить, предвидеть будущее. Порой люди, обладающие этим даром, являются далекими потомками классических камов, живших на Алтае столетия назад, хотя практика передачи сакральных знаний между ними прервана.

Сегодня *немее билер* не могут выполнять тех функций, которыми обладали их предки. Очень многие люди по причине незнания настоящих функций шамана отождествляют *немее билери* с камами. Они верят, что *немее билер,* так же как и шаманы, получая дар от бога, обречены на нелегкую жизнь и им не хватает времени и сил на личную жизнь.

При отсутствии каких-либо организаций или объединений *немее билер* среди алтайцев именно они являются истинными религиозными лидерами и организаторами общественных религиозных молений в Республике Алтай.

Православные традиции в культурно-эстетических представлениях русского населения Хакасско-Минусинского края в XVIII–XIX вв.

В. Н. Асочакова

Хакасско-Минусинский край как историко-культурная область сформировался в XVII–XVIII вв. Его специфика определяется особыми географическими границами и природно-климатическими условиями (резко континентальный климат, неоднородный ландшафт, состоящий из степных и горных территорий). Коренное население — хакасы — являются самым древним населением Хакасско-Минусинского края. В его этногенезе приняли участие группы тюркского, кетского, самодийского и монгольского происхождения. Появление русских на территории края в начале XVIII в. связано с изменением геополитической обстановки в указанном регионе. Этапы заселения соответствовали политике Российского государства, но расселение пришлого населения происходило чересполосно с коренным. К 1795 г. русское население составляло, по данным церковного учета, 18 098 душ обоего пола [3, с. 106]. Численность хака-

сов была меньше почти в 2,5 раза — 8186 человек [2, с. 283–292].

Православие как система духовных ценностей русского народа не менялась на протяжении столетий. Русские поселенцы осознавали себя православными и воссоздавали привычный глазу окружающий мир, несли с собой трудовые навыки и культурные традиции. Всего за столетнюю историю включения хакасских земель в состав России возникло 88 русских населенных пунктов, построено 18 православных храмов. Особенностью всех церковных приходов было присутствие новокрещеных ясачных: в Ужурском они составляли 91%, в Аскизском — 73,3%, в Бараитском — 55%, в Минусинском — 60% и в Абаканском — 22%. Приходы с незначительным числом ясачных — Караульно-Острожский (1,8%), Курагинский (0,4%), Курбатовский (3,7%) [15–19].

Культурные, эстетические запросы, представления о красоте и гармонии жителей Хакасско-Минусинского края находили выражение прежде всего в храмовом строительстве, иконографии. Вкусы формировались под воздействием виденных ими храмов или мастерства «рисунков» строителей. Несомненное влияние на внешний облик церквей, планировку оказал фактор внутриуездных переселений и природно-климатические условия.

Традиционная форма православного храма с шатром в виде восьмигранной пирамиды была запрещена еще в XVIII в., поэтому стали строить пятиглавые и многоярусные церкви [10, с. 283–292]. В последние годы усилиями ученых воссоздан облик ряда храмов Приенисейского края и изучена деятельность енисейских каменщиков на протяжении XVIII–XIX вв. [4, с. 314–321; 12, с. 321–328; 1, с. 342–351].

В период распространения православного зодчества на енисейской земле для строительства церквей был принят определенный планировочный тип: храм, трапезная, отдельная колокольня и теплый придел. Такой тип здания с отапливаемой трапезной хорошо подходил для местных климатических условий с холодной и долгой зимой. Размеры трапезной позволяли вмещать большие массы прихожан, что соответствовало демократическому укладу жизни сибирских приходов.

Просуществовав на территории Приенисейского края около трех столетий в различных вариантах, тип планировочной структуры русской трапезной церкви затем нашел отражение в альбомах типовых планов и фасадов конца XIX в., а также в проектной деятельности местных губернских архитекторов. Архитектура храмовой части здания восходит к конструктивному типу «малый восьмерик на четверике», получившему широкое распространение в каменном зодчестве российской провинции с XVIII в. Церковная колокольня также принадлежит к традиционному типу «восьмерик на четверике». Колокольни такого типа получили в архитектуре Приенисейского края широкое распространение с начала XVIII в., постепенно перекочевав из деревянного зодчества в кирпичное храмостроение, а затем, в эпоху господства «официального стиля», стали неотъемлемым атрибутом архитектурных композиций культовых зданий [14, с. 15]. Такой вид имело большинство церквей в Приенисейском крае — сказался фактор внутриуездных переселений.

Каменное строительство пришло из старейшего города региона Енисейска, где сравнительно быстро наладилось производство кирпича и появились свои каменных дел мастера. Здесь сформировалась артель под руководством московского каменщика из специалистов Сибирского приказа Федота Меркурова Чайки, обладавшего опытом возведения каменных зданий в Тобольске и Тюмени. В 1712 г. в артель входили три казака, девять казачьих детей, к 1720 г. в Енисейске значатся один уставщик, 12 каменщиков, 7 кирпичников. Уже в середине — второй половине XVIII в. в Центральной Сибири были известны члены енисейских цехов строительных специальностей, к 1792 г. — всего 111 человек (12 столяров и резчиков, 25 плотников, 27 каменщиков, 46 кирпичников, иконописец) [1, с. 351]. С начала 1750-х гг. артели енисейских каменщиков берут подряды за пределами своего города, что способствует распространению их строительной культуры на территории всего Приенисейского края. Представитель школы енисейских каменщиков Степан Осипович Дудин (Дудиных) — цеховой ученик, каменщик, руководил строительством Флоро-Лавровской церкви в с. Подсосненском в 1807–1812 гг., а Матвей Лютых (Лютов), крестьянин-каменщик, подряжался на работы в 1807–1808 гг. [15, с. 321–322].

Профессиональная подготовка енисейских каменщиков была основана исключительно на эмпирическом опыте, и здания строились по ранним образцам. Строительная практика того времени мало отличалась от древнерусской — подрядчик и зодчий выступали в одном лице, графическое проектирование отсутствовало, сооружение зданий велось по образцам и словесному описанию. Храмы возводились в форме традиционного «корабля», т. е. на оси восток—запад были расположены полукруглый алтарь, четверик храма, просторная трапезная и колокольня [4, с. 320; 12, с. 326].

Из 9 церквей в Хакасско-Минусинском крае: Курагинской Спасской, Ужурской Петропавловской, Абаканской Вознесенской, Подсосенской Флоролавровской, Бараитской Троицкой, Курбатовской Михаило-архангельской, Новоселовской Петропавловской, Езагашской Рождества Богородицы, Шушенской Петропавловской, описанных в 1803 г. [16, 9–12, 15–17, 19-37, 39, 42–42 об., 44–46], три (Подсосенская, Назаровская, Ужурская) сгорели в течение первой четверти XIX в., и на их месте были построены каменные. Езагашская церковь была ликвидирована. Описание остальных свидетельствует об устойчивых архитектурных традициях культового зодчества и формировании особой школы «енисейских каменщиков» в Приенисейском крае в XVIII — первой четверти XIX в. К сожалению, эти выводы применимы лишь к каменным храмам. Еще в XVIII в. был издан указ о необходимости строить только каменные церкви, так как пожары становились стихийным бедствием, но строительство деревянных церквей стоило намно-

го дешевле каменных, поэтому их число увеличивалось. В Хакасско-Минусинском крае приходы были немноголюдными и малодворными, возведение каменных храмов им было не под силу, поэтому здесь еще долго строили деревянные храмы. К началу XIX в. «от забытой после богослужения восковой свечи» сгорели старые деревянные церкви в Анашенском, Подсосенском, Балахтинском, Курагинском. В самом начале XIX в. при митрополите Антонии Святейший Синод категорически запретил строительство деревянных церквей, начатые храмы велено было разобрать. Позже, в 1816 г., для Сибири было сделано исключение и снова разрешено возведение деревянных храмов [11, с. 89–98]. Так, деревянная церковь была построена в с. Кавказском в 1821–1825 гг.

Интерьер храма, с точки зрения христианских канонов, воплощает принятый образ мира как божье творение. Он включает три основных части: входное помещение (притвор), центральное пространство для молитвенных и обрядовых действий; в восточной части устроен алтарь, где помещается престол с крестом, Евангелием и дарохранительницей. Важнейшим атрибутом церковного убранства являлся антиминс, на котором изображалась икона «Положение Христа во гроб». Он освящался архиереем по особому чину, подпись епископа на антиминсе служила разрешением местной общине собираться вместе как церкви.

Идея открытия друкарни в Сибири возникла в начале XVIII в, но осуществилась она, как видно по дате на самом раннем антиминсе, не ранее середины века; самый поздний оттиск сделан в 1799 г. Историю создания антиминсов и их распространение в Приенисейском крае исследовала красноярский искусствовед Н. Н. Исаева [7]. Она отмечает, что не без влияния тобольских митрополитов, представителей южнорусской богословской школы, 70 лет управлявших Тобольской епархией, первая сибирская печатня отличалась консерватизмом и занималась репродуцированием украинских и московских образцов гравюры второй половины XVII в. С 1770 г. появляются московские антиминсы, орнаментальное оформление которых выполнено в стиле барокко. В XVIII — начале XIX в. были известные изготовители гравированных досок для антиминсов: А. П. Антропов, А. П. Екимов, рисунок для последнего нанес Т. Федоров [7, с. 9]. Надпись на антиминсе служит датирующим признаком, так как при возведении новой церкви или ее переносе сохранялся, как правило, прежний антиминс. В Абаканской Вознесенской церкви в 1803 г. было два антиминса, освященных Павлом и Варлаамом [16, л. 19–23 об.]. Один из самых ранних антиминсов на территории Хакасско-Минусинского края (Новоселовская Петропавловская церковь) освящен Антонием [16, л. 34–37] 28 июня 1738 г. Спустя сто лет в 1835 г. Томское духовное правление изъяло пришедший в ветхость антиминс [17, л. 72, 283].

Эстетические потребности и вкусы православного населения реализовались прежде всего в иконописи. Икона была наиболее привычной и удобной в быту частью религиозного культа. Для построенной церкви необходимо было приобрести внутреннее убранство: иконостас, иконы, напрестольные кресты, церковные книги. Сибирский приказ закупал в книжных и овощных рядах в Москве или непосредственно на Печатном дворе «Апостолы», «Евангелие», псалтыри, минеи, требники. Их везли в Сибирь воеводы, позже — купцы. Миряне и даже духовенство вплоть до XVIII в. церковную литературу переписывали [8, 9, с. 12–23].

Сибирским крестьянам из громадного количества святых было известно всего около 40. Особенно почитаемы в Хакасско-Минусинском крае были Архангел Михаил, Никола Чудотворец, Богоматерь, преимущественно ее Казанский извод, Троица. Несмотря на недостаточную изученность истории становления сибирской иконографии, исследователи отмечают ее особый тип, народный характер из-за ослабленной регламентации иконописания со стороны церковных властей [7, с. 5–9]. Народная иконопись отражает бытовое религиозное сознание, народный вариант православия, являющий синтез христианского вероучения с языческими представлениями.

В дореволюционный период в Сибири сложилось около десятка центров иконописания: в Сузуне — работавший на крестьян, в Колывани — обслуживавший горожан; встречаются иконы, написанные в украинском народном стиле [5, с. 41]. В Приенисейском крае постепенно формируются два внутрирегиональных художественных центра — Енисейск и Красноярск. Для них характерна ориентация на западносибирские образцы Тобольска и Тюмени [1, с. 342–359], хотя оказывали влияние украинские, средне- и северорусские художественные традиции. Красноярские иконописцы М. Г. и М. М. Хозяиновы, возможно, использовали репродукции с работ западноевропейских мастеров и следовали живописно-академическому направлению в иконописи [7, с. 5–9].

Первые иконописцы появились в Енисейске в 1669 г., затем, в 1691 г., сюда были сосланы москвичи И. Владимиров, Ф. Алексеев, оказавшиеся через два года в Красноярске. Комплекс работ местных иконописцев (Мыльников, Д. Курочкин, вышеупомянутые М. Г. и М. М. Хозяиновы, Д. Пушкарев, Г. И. Ростов) появляется в середине XVIII в. Иконы выполнялись на холстах и досках. В собрании Минусинского музея им Н. М. Мартьянова сохранилась икона М. Хозяинова «Поругание Христа», датированная 1799 г. [7, с. 13–14]. В 1780-е гг. усиливается регламентация иконописи, мастерам запрещено писать иконы, а верующим — делать заказы без разрешения и утверждения епархиальных властей. Частично спрос на иконы удовлетворялся за счет привозной продукции. На территории Тобольской епархии продавали иконы крестьяне из Владимирской губернии, 1820-х гг. Тобольская консистория разрешила торговать иконами в пределах епархии крестьянам Владимирской губернии Федору Ерихову, Мельникову, Тихонову, крестьянину помещицы Куракиной Антону Сафронову, Федору Матвееву, Изотову и др. Количество икон, разрешенных к продаже, около 10 тысяч [20, л. 10;

21, л. 5; 22, л. 78; 23, л. 4; 24, л. 59], что говорит о возросших потребностях православного населения.

Русский тип иконостаса сложился в конце XIV в., в Южной Сибири, их изготовление развивается в XVII–XVIII вв. На характер декоративной резьбы по дереву на территории Приенисейского края в XVIII в. огромное влияние оказали украинские мастера. В конце XVIII — начале XIX вв. усиливается влияние петербургской и московской архитектурных школ. Первыми известными сибирскими мастерами по художественной обработке дерева были Григорий Бусыгин и Алексей Поспелов. Первый был сыном Егора Михайловича Бусыгина, отставного служилого из Тобольска, наиболее опытного мастера иконостасных дел местного ремесленного цеха. Вместе со своим родным братом Иваном и сыном Григорием Егор Бусыгин часто привлекался к строительным подрядам на территории сибирских уездов. Тобольский мещанин А. Поспелов также часто работал на изготовлении иконостасов. Григорий Бусыгин принимал участие в сооружении значительного числа культовых построек на территории Приенисейского края в конце XVIII — первой половине XIX вв. Изготовление иконостасов производилось по «осободанным рисункам» или по примеру уже существующих иконостасов. Изготовление иконостаса, как правило, занимало один-два года. Резные иконостасы появляются в Красноярске и южных частях с 1770 г. Н. Н. Исаевой выявлено 11 работ южно-енисейской или красноярской школы [7, с. 24]. Екатеринбургским мастером Иваном Федоровым в 1783 г. был изготовлен иконостас для Ирбинской Екатерининской церкви [18, л. 5], который после окончательного закрытия церкви в 1830 г. был передан в Караульно-Острожскую церковь [19, л. 356]. Сохранилось описание иконостаса столярной работы, составленного помощником енисейского губернского архитектора П. Шарова. Мещанин Яков Ростов за 500 рублей сделал иконостас и нанес на него резьбу. Красноярец Степан Белозеров за 950 рублей изукрасил его золотом, написал иконы [6].

Серебряники и золотари изготавливали различное церковное убранство. В Приенисейском крае во второй половине XVIII в. прославились своими изделиями енисейские мастера. Церковные колокола отливали также в Енисейске, они доставлялись зимой санным путем, как правило, строителями или подрядчиками. Большие колокола, весом 100 и более пудов, привозили из России. Например, колокол в Бараитской церкви был изготовлен в с. Слободском Вятской губернии (1846 г.), прихожанам он обошелся в 1 551 руб. 48 коп. [16, л. 15–17 об., 24–27 об, 31–39 об.]. Большую часть суммы, 1 445 рублей, дали хакасские баи Андрей Петрович Конгаров и Федор Михайлович Сукин.

В процессе формирования самосознания сибиряков важную роль играли не только адаптивные факторы, но и традиции. Православно-духовные факторы воспроизводили православную веру. Русская художественная культура в Сибири периода феодализма развивалась в рамках традиционного церковного искусства. Благодаря культовому строительству церковь способствовала возникновению и развитию каменного строительства в крае, распространению опыта, который использовался и в светском строительстве, знакомству населения с ведущими направлениями в архитектуре, развивала созвучные тому времени эстетические потребности и вкусы.

Источники и литература

1. Буланков В. В. Формирование культурно-исторической среды Енисейска в XVIII в. // Памятники истории и культуры Красноярского края. Вып. 1. Красноярск, 1989. С. 342–351.
2. Бутанаев В. Я. Этническая культура хакасов. Абакан, 1997. 322 с.
3. Быконя Г. Ф. Заселение русскими Приенисейского края в XVIII в. Новосибирск, 1981. 248 с.
4. Быконя Г. Ф., Гринберг Ю. И., Шумов К. Ю. Покровская церковь в Красноярске — памятник архитектуры XVIII в. // Памятники истории и культуры Красноярского края. Вып. 1. Красноярск, 1989. С. 314–321.
5. Велижанина Н. Г. Типология сибирской народной иконописи // Материалы международ. науч. конф. «Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. 26–30 июня 1995 г. Новосибирск, 1995. Т. 2: Археология. Этнография. С. 112–11?.
6. Евтихиев А. Историческое описание. Евтихиев А. Историческое описание прихода и церкви села Бараитского // Енисейские епархиальные ведомости. 1894. № 5. С. 87–91; № 6. С. 109–110; № 7. С. 135–136.
7. Исаева Н. Н. Художественное наследие Приенисейского региона (XVIII — начало XIX в.). Проблемы иконографии и стиля: Автореф. дис. ... д-ра искусствоведения. Красноярск, 1996.
8. Копылов А. Н. Культура русского населения Сибири в XVII–XVIII вв. Новосибирск, 1968. 168 с.
9. Копылов А. Н. Развитие в Сибири в XVIII — нач. XIX в. ремесла по художественной обработке дерева // Города Сибири. Новосибирск, 1978.
10. Серебренников И. И. О старинных домах и церквах в Иркутской губернии // Сиб. архив. 1912. № 4. С. 283–292.
11. Тобольская епархия. Ч. 2. Отд. 1. Архипастыри Тобольской епархии. Омск, 1892.
12. Шумов К. Ю. Воскресенская церковь в г. Енисейске // Памятники истории и культуры Красноярского края. Вып. 2. Красноярск, 1992. С. 321–328.
13. Шумов К. Ю. Историческая записка о Покровской церкви в селе Большой Кемчуг // «Красноярскархпроект». Проект консервации Покровской церкви в селе Большой Кемчуг. Красноярск, 1996.
14. Шумов К. Ю. Историческая справка об иконостасе Благовещенского придела Благовещенской церкви в г. Красноярске // АО «Реставрация». Красноярск, 1995.
15. Шумов К. Ю. Цех мастеров каменного дела Енисейска XVIII в. // Памятники истории и культуры Красноярского края. Вып. 2. Красноярск, 1992. С. 215–231.
16. ГАКК. Ф. 592. Оп. 1. Д. 301.
17. ГАКК. Ф. 592. Оп. 1. Д. 513.
18. ГАКК. Ф. 592. Оп.1. Д. 70.
19. ГАКК. Ф. 592. Оп. 1. Д. 119.
20. ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 6. 1824. Д. 157.
21. ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 6. 1824. Д. 159.
22. ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 6. 1824. Д. 160.
23. ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 6. 1824. Д. 161.
24. ТФ ГАТО. Ф. 156. Оп. 6. 1824. Д. 183.

Ызыхи в традиционном мировоззрении хакасов[1]

В. А. Бурнаков

В мифо-ритуальной традиции хакасов одно из важных мест занимало понятие *«ызых»*. Оно обладало широким семантическим полем и чаще употреблялось в значении «сакрального», «священного», «святого». Словом «ызых» хакасы называли отдельных людей (*ызых кізі* — святой человек), некоторых птиц (*ызых хус* — священная птица), деревья (*ызых агас* — священное дерево), горы (*ызых таг* — священная гора), озера (*ызых кел* — священное озеро), ручьи (*ызых чул* — священный ручей) и т. д. Кроме того, термином «ызых» обозначали домашних животных (*ызых мал* — священный скот), посвященных различным сверхъестественным существам — божествам, духам различных категорий и т. д. В данной работе речь пойдет о «посвящаемых» домашних животных.

Основным традиционным занятием хакасов наряду с охотой и рыболовством являлось скотоводство. Хакасы называли себя «трехстадным народом» (*юс еерліг маллыг тадар чоны*), так как в основном разводили три вида скота: лошадей, коров и овец [1, с. 58]. Преимущественно со скотоводством был связан и культ ызыхов. Как отмечает Д. К. Зеленин, «свое оформление и закрепление этот институт (ызыхов. — *Б. В.*) получил в эпоху патриархального рода, в эпоху, когда скотоводство было ведущим занятием» [5, с. 318]. Наличие скота и его количественный состав определяли социальный статус человека и его престиж в обществе. Наглядным подтверждением этого служат архивные документы. В них о состоятельных хакасах сообщается: «Лица зажиточные находят среди хакасов уважение, хакасы видят в них каких-то необыкновенно могучих людей, обладающих сверхъестественной силой» [10, л. 274].

По традиционным воззрениям, ызыхи своей сакральной силой оберегали людей и их хозяйства от несчастий, отвращали болезни, способствовали увеличению приплода, охраняли стадо от хищных зверей и от воров. В связи с этим В. Я. Бутанаев отмечает: «Посвященные животные — „ызыхи“ носили также иносказательные названия: „мал худы“ — жизненная сила скота; „малнын ээзі“ — дух-хозяин скота; «кізі хуягы» — броня, т. е. оберег человека; „кізі хадарчызы“ — страж человека и т. д.» [2, с. 136].

Ызыхов обычно выбирали из коней, крупного рогатого скота и овец. Предпочтение отдавалось самцам, при этом быков и баранов обычно холостили [10, л. 1]. Наш информант сообщал: «Ызых-конь дает приплод лошадям, ызых-бык — крупному рогатому скоту, ызых-баран — мелкому рогатому скоту. Ызых-конь ставился белой масти. Если ызых умирает, то превращается в духа» [14]. Коз хакасы в ызыхи не посвящали. Правом выбора ызыха, как правило, обладали шаманы и почтенные старики, старейшины рода. Подобные традиции бытовали и у алтайцев. Со слов пожилого алтайца, «ызых называли *Ах сеекту ат* (конь белой кости) или *Худайнын ады* (божественный конь). Ызыхом была лошадь светлой, серой и гнедой масти. Ее выбирал кам (шаман). Кам ставил ее на священном месте, возле горы у березы, ветки которой были направлены вверх. Про ызыха говорили так: „Ызыха Бог наметил, а показал шаман“» [12].

Каждый сёок (род), а позже и каждая семья имели своего ызыха определенной масти. По мифологическим представлениям, в ызыхе могла сосредоточиваться жизненная сила не только домашнего скота, но и всей общины людей — рода, родной земли и т. д. Авторы известной трилогии «Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири» справедливо отмечают: «В тюркской модели мира „своя земля“ являлась неотъемлемой характеристикой и атрибутом рода (и этноса), обозначается символическими ориентирами — маркерами, важнейшими из которых выступают дерево, гора, река, птица, животное — ызых» [17, с. 30]. Эти воззрения нашли отражения в устном народном творчестве хакасов. «Старые люди до сих пор помнят еще до сих пор легенду о том, что очень давно был самый старший ызых — Маган[2]-ызых (небесный), цветом булано-белый. Он жил на горе Оглах таг, ниже устья реки Биджи, но племя Хайдын чон[3], кочевавшее по реке Ербе, соорудив скрад и убив Маган-ызыха, съело его. Хайдын чон хотели этим самым вобрать в себя силу этого священного животного или, наоборот, ослабить владельцев ызыха… Далее легенда говорит, что какой-то сильный шаман дело повернул так, что Хайдын чон стали вымирать и все вымерли» [10, л. 2–3].

Посвящение ызыха проходило в двух основных формах: 1) как самостоятельный обряд (*ызых тайыг*); 2) как один из элементов в ритуалах поклонения небу (*тигір тайыг*), горе (*таг тайыг*), воде — (*суг тайыг*) и т. д. Об этом же свидетельствуют архивные документы по духовной культуре хакасов: «Ызых — это освященное и очищенное животное, присутствовавшее почти на всех видах молений» [10, л. 1]. На факт широкого участия ызыхов в традиционной обрядности хакасов обращал внимание Д. К. Зеленин. Он писал: «Стоит отметить обычай, по которому посвящение изыхов чаще всего приурочивалось к большим праздникам, главным образом весенним» [5, с. 317]. Стоит отметить, что локальные особенности проведения данного ритуала варьировались в зависимости от родовой и субэтнической принадлежности верующих, а также от его цели. Эти обстоятельства определяли периодичность совершения обряда «посвящения ызыха», обычно проходившего два раза

[1] Работа выполнена при поддержке проекта РГНФ № 08-01-00333а «Экологические аспекты хозяйственной деятельности и религиозно-обрядовых практик русского и аборигенного населения Сибири в XX – нач. XXI вв.».

[2] Маган ат — белая лошадь со светлыми глазами (альбинос) [1, с. 58].

[3] Хайдын чон (кайдынцы) — название одного из сёоков койбалов (этнической группы хакасов) [1, с. 173].

в год: «Весной, чтобы был хороший урожай, осенью, чтобы скот стоял спокойно в благополучии» [10, л. 2].

Одним из первых описал этот обряд у хакасов известный ученый, путешественник-натуралист С. П. Паллас. Он имел возможность наблюдать посвящение ызыха у качинцев[1]. Ритуал проходил в рамках летнего народного праздника Тун пайрам[2]. Исследователь писал: «В рассуждении их веры и обрядов мог я у них мало выспросить. Они суть настоящие и в великое невежество погруженные язычники. Доброму богу молятся они с обращенным к востоку лицем. Но они более страшатся злаго духа и приносят ему жертвы, дабы он не наслал на них какого бедствия. Оному посвящают они в некоторой праздник, которой обыкновенно бывает весною, жеребца, которой, как они мне сказывали, должен быть или вороной или рыжий. Оного обводят они сперва около разженного для жертвы огня, окуривают травою ирвенем (ирбен — чабрец. — *Б. В.*), которая ни что иное есть как небольшая благовонная полынь, обливают и обмывают молоком (которое они также с молитвою в жертвенный огонь или куда-нибудь выливают) и привязав к гриве и к хвосту красной и белой лоскут, пускают его в табун. Сию посвященную лошадь именуют они Ысиком, и сия церемония каждый год оным возобновляется, при коем случае Шеманы или Камне, коих они промежду собой имеют, представляют всегда главное лицо». Далее П. С. Паллас пишет: «Самой большой праздник у Кашинских татар (качинцев — *Б. В.*), так как и у всех прочих язычников есть Вешений (Тун), когда оне кобыл доить начинают. Ето бывает в июне, которой и называют потому Улу-Шилкер-Ай. Не все однако празднуют его в одно время… По первой разгулке собираются соседи из разных улусов в одно место и приносят на чистом поле, наиболее на холму, торжественную жертву (Худайга Башырага) с празднественными на востоке молитвами: иначе приносят оне также жертвы послучайно в болезнях или других несгодьях пред их Тысем (тесем — духом. — *Б. В.*) или домовым Богом, коего также и Айма (айна — злой дух. — *Б. В.*) называют; а жертвуют малых зверей кожи, мясо или другое что, что у них есть поважнее. При праздничных жертвах имеет всегда присутствовать их кам[3] или волхв. И тогда оне посвящают лошадь ысик, а к тому, как я ныне удостоверился выбирают соловую, сиво-железную, красную или черную, как шаману заблагорассудится, но всегда должен быть мерин. Таковое же посвящение бывает и тогда, когда шаман молит за кого и щастии в скотоводстве. Посвященный таким образом ысик, всякую весну, когда етот праздник Тун бывает, освящается снова, моют его молоком, с полынью (Ирвень) топленым, и ею же окурив, хвост и гриву раскрася красными и белыми лоскутками, пущают в поле на волю. Хозяин не смеет на него садится как снег выпадет; а после как однажды обседлает, то не может прежде выпустить, как когда снег совсем стаит. Естли ысик состареет, то хозяин может его продать, а на место для посвящения поставить молодого. Когда же хозяин умрет, то ысика не убивают, а остается он в стаде наследников» [11, с. 464, 561–562].

Как видно из приведенного П. С. Палласом наблюдения, у качинцев в качестве главного действующего лица в описанном обряде выступал шаман. Наряду с ним важную роль в обряде играл сам хозяин посвящаемого животного, о чем свидетельствуют архивные данные. «Ызыха выбирал шаман. В то время как коня (ызыха) держал хозяин. Шаман брал ирбен — богородскую траву и проводил им иногда сухим, иногда мокрым несколько раз по спине лошади — с головы до хвоста, а затем спина лошади обливалась молоком в том же направлении. Эта процедура повторялась три раза. Далее лошади вплетали в хвост и гриву разноцветные ленточки (чалама[4]), также постоянный атрибут при всех видах молений» [10, л. 1].

По всей видимости, прав В. Я. Бутанаев, утверждающий, что термин «ызых» восходит к глаголу «ыс» — посылать, отправлять, т. е. отправленный, принадлежащий духам [2, с. 136]. У многих этнических групп хакасов (сагайцев, качинцев, койбал, бельтыров) *ызых тайыг* проводился в определенном месте, как правило, на почитаемой горе у священной березы (*пай хазын*), и часто был связан с поклонением духу-хозяину горы (*таг ээзі*). Обряд сопровождался жертвоприношением баранов. Подобная обрядовая практика имела распространение у шорцев [4, с. 291]. У кызыльцев же Саралинского (ныне Орджоникидзевского) района, по данным Д. Е. Хайтун, посвящение ызыха не было связано с почитанием *таг ээзі* и проходило без кровавых жертвоприношений [18, с. 119–120].

При посвящении ызыхов большое внимание уделялось масти (*тюк*) животного. В. Я. Бутанаев сообщает: «Самыми почитаемыми животными у хакасов считались лошади. Среди них освящались кони 12 мастей: сивые (*кек*), серые (*пора*), белые (*манган*), белесые (*ах чангмыл*), соловые (*сарыг*), буланые (*ой*), чубарые (*парыс чохыр*), чалые (*хыр*), рыжие (*позырах*), карие (*кюрен*), вороные (*хара*) и каурые (*хоор*). В сагайской части Хонгорая (Хакасии. — *Б. В.*) дополнительно встречались игреневые (*сабдар*), мухортые (*халтар*) и гнедые (*торыг*) масти. Освящаемых коней „ызыхов“ пестрой масти (*ала*) у хакасов не было» [2, с. 139].

Уже отмечалось, что изначально у хакасов ызыхи были родовыми, т. е. оберегали первоначально родовое, а не индивидуальное стадо. Память об этом сохранялась в том, что члены отдельных родов посвящали в ызыхи животных определенной масти. По материалам исследователей, у сёока Хасха ызыхи были рыжей и бурой масти, Кыргыз — соловой, сивой, Соххы — белой, Пюрют — соловой, Аара — ры-

[1] Качинцы — этническая группа хакасов.

[2] Тун пайрам — праздник «первого айрана» — национального молочного напитка.

[3] Кам (хак. Хам) — тюркское обозначение шамана.

[4] Чалама — ритуальная ленточка, обычно белого, синего, красного и реже — черного цветов, повязываемая на священные объекты.

жей, Хобый — бурой и вороной, Харга — бурой, вороной, соловой, Хахпына — каурой, Аба — гнедой, Хызыл — мухортой, Пугалар — каурой, у фамилии Кыштымовых — соловой и т. д. [2, с. 139; 9, с. 25; 19, с. 104; 15, с. 170; 13]. Кроме того, родовое и субэтническое отличие в обрядах посвящения животных выражалось в том, что качинцы вплетали в гриву и хвост рыжего ызыха белые и красные чалама, бурому — белые и черные, бельтиры — белые, красные и синие [10, л. 1], у сагайцев — белые, красные и черные, у кызыльцев и качинцев (по Д. Е. Хайтун) — синие и белые [18, с. 119].

По сведениям В. Я. Бутанаева, «если нужной масти в стаде не было, то приходилось покупать на стороне. Обычно освящаемые животные передавались по наследству от отца к младшему сыну. Если не было прямых наследников по мужской линии, то «ызыхи» переходили к дочери и принимались ее мужем. В том случае, когда у хозяина не было детей, тогда «ызых» мог передаваться брату» [2, с. 137–136]. При этом необходимо отметить, что на «потомство ызыха святость его не распространялась» [10, л. 2]. За ызыхом-конем мог ухаживать только мужчина.

Как уже говорилось, в хозяйстве хакасов ызыхов могло быть несколько. Отдельно посвящались ызыхи для лошадей, крупного рогатого скота и овец, причем быков и баранов обычно кастрировали [10, л. 1; 18, с. 118; 2, с. 143]. «Коровьи» и «овечьи» ызыхи в большей степени были распространены в притаежной части Хакасии, у сагайцев и кызыльцев. Если ызыхом была корова, то ухаживать за ней и доить ее могли только незамужние женщины, причем доить корову можно было только после третьего теленка [18, с. 120; 2, с. 143]. В хвост «коровьего» ызыха бурой масти вплетались ритуальные ленты красного цвета. Стоит отметить, что наиболее распространенной мастью этой категории ызыхов являлась коричневая. В то же время, как пишет В. Я. Бутанаев, «в редких случаях встречались волы „ызыхи“ другого окраса. Так, например, у сёока „аара“ коровьим „ызыхом“ был вол черной масти, у сёока „ичеге“ — белый бык с красными ушами, у сёока „том“ — мухортый бык, у сёока „сайын“ — чубарый вол» [2, с. 143]. У качинцев священной была черная корова [18, с. 119]. Считалось, что ызыхи бурой и черной коровы помогают еще и «при судорогах рук и ног» [6, с. 94–95; 8, с. 290, 577].

Третьей категорией ызыхов были «овечьи» (*хой ызыгы*). Как сообщает Н. Ф. Катанов, хакасы посвящали в качестве ызыха желтую овцу «для благополучия ягнят» [8, с. 290]. При посвящении этого ызыха опять-таки учитывалась масть. Ызых-баран был у качинцев желтый, у сагайцев и бельтир — серый [10, л. 1]. Распространены были ызыхи-валухи желтой расцветки с красными щеками (*сарыг хой ызыгы*). Овечий ызых украшался красными и синими ленточками „чалама“, привязанными на загривок и на основание хвоста. Среди овечьих ызыхов встречались валухи белой расцветки с черными ушами (*хара наахтыг ах хой ызыхтыг*). Иногда встречались ызыхи-валухи черной окраски со светло-желтыми щеками [2, с. 143]. При посвящении „овечьего“ ызыха его обмывали таким же образом, как и „конского“» [8, с. 595, 597].

В. Я. Бутанаев зафиксировал у сагайцев долины р. Аскиз ызыхов-петухов с красным оперением, которые покровительствовали домашней птице [8, с. 595, 597].

Ызыхи «ставились» на различный срок: «Одни неприкосновенны на всю свою жизнь, другие же только до назначенного момента» [5, с. 304]. Наиболее распространенным периодом «службы» животного был трех-девятилетний срок (*ызых тимі*). Ызыха-коня посвящали в трехлетнем возрасте (*тай*), а отпускали со «службы» в семь или девять лет. По данным Е. К. Яковлева, до девяти лет держались кони сивой и соловой мастей, как старшие по рангу, а все остальные — до семи лет [19, с. 105]. Ызыхи-волы освящались в трехлетнем возрасте и держались до семи-девяти лет. Ызыхи-валухи посвящались в годовалом возрасте. Их заменяли через каждые три года, в редких случаях — через шесть лет [2, с. 137].

В тех случаях, когда хозяин принимал решение «держать» (*тударга*) несколько ызыхов, соблюдалась очередность их посвящения. Сначала ставился «конский» ызых, через неделю «коровий». «Овечьих» ызыхов посвящали в один день вместе с любым крупным животным [2, с. 145].

Посвящение ызыхов, как говорилось выше, было явлением многоплановым, в связи с чем Д. К. Зеленин верно отмечал: «В деталях отношение к изыху довольно разнообразное, даже иногда у одного и того же народа. Самые изыхи различны, в зависимости от своего назначения» [5, с. 303–304]. В конце XVIII в. известный исследователь Сибири И. Г. Георги, описывая быт коренного населения, сообщал, что скотоводы посвящают ызыхов, «дабы предохранить стада от бед или привлечь на оные благословление и размножение» [3, с. 111–112]. Подобные ответы от хакасов можно было получить и в XX в. «Чтобы был здоровый скот» и «чтобы никто не заболел в семье» [10, л. 1]. Как видно из сказанного, в хозяйстве ызыхи выполняли сакральную, воспроизводящую, апотропейную и лечебную функции по отношению к человеку и его хозяйству. По всей видимости, правы Д. К. Зеленин и Д. Е. Хайтун, утверждавшие, что ызыхи имели непосредственную связь с тотемными культами [5; 18, с. 111–124]. Среди тотемов выделялись горы, камни, деревья, домашние фетиши — тесы, отдельные виды животных и др. Верили, что тотемы, обладающие сверхъестественными силами, оказывают «родственным по крови» поклонникам покровительство, содействуя их материальному благосостоянию, защищают от козней земных и сверхъестественных врагов. Реликтом данных воззрений явилось то, что хакасы видели в горах (хозяевах гор — *таг ээзі*) покровителей посвященных коней. «Они служили ездовыми животными горных духов и поэтому именовались „таг ызыгы“ — горные „ызыхи“ или „чир ызыгы“— земные “ызыхи”. Они обязательно должны были принимать участие в ритуалах горных жертвоприношений (таг тайыг)» [2, с. 141].

Н. Ф. Катанов и Е. К. Яковлев дали описание ежегодного горного жертвоприношения (*таг тайыг*) ха-

касов, с которым также связано посвящение духам горы и воды вороного или бурого коня. Е. К. Яковлев описывает само посвящение коня очень кратко: конь «привязывается к березке и после обмахивания шаманом и прочтения молитв пускается на волю» [7, с. 31–34; 19, с. 52, 103–106]. В материалах Н. Ф. Катанова шаман на вороном коне, посвящаемом горному духу, и его помощники объехали посолонь три раза юрту домохозяина. На горе ызыха привязали к березе, и шаман плеснул на нее коровьего молока. Вокруг березы и привязанного к ней коня обошли кругом три раза. Шаман лил молоко на спину коня из деревянной чашечки, после чего поставил эту чашечку на спину коня у хвоста, затем коню была дана свобода, и обряд закончился [7, с. 31].

Подобные воззрения несли в себе экологический «заряд». Посвящение животного тому или иному божеству налагало ряд обязательств по отношению к окружающей природе и ее «невидимым обитателям». «Качинцы и сагайцы считали преступлением рубить и портить березу… по окончании тайыга березу нужно было обратно посадить, притом в хорошую землю, чтобы росла» [18, с. 120].

Главной отличительной особенностью ызыха была его неприкосновенность и свобода. Причем выпуск посвященного животного на волю — одно из проявлений этой неприкосновенности. Как писал в XIX в. енисейский губернатор А. П. Степанов, «они (хакасы. — *Б. В.*) имеют освященные холмы и рощи, куда собираются в известное время праздновать по обрядам жертвоприношение. Они закалывают овцу без всякого жреца, через кого-нибудь из старейшин. Отправляют годовой праздник, в которой избирается из всех улусов наилучшая белая лошадь: ее приводят на место освященное, скидают уздечку и пускают на свободу. С тех пор никто не смеет прикоснуться к ней: она бродит по воле и пристает к любому табуну» [16, с. 163–164]. Неприкосновенность, табуация ызыха состояла в том, что запрещено было не только бить (ударять) его, но и прикасаться к нему посторонним. На коне-ызыхе нельзя было работать, и лишь в особых случаях хозяину разрешалось ездить на нем. Ызых имел особую, хранимую отдельно сбрую. Перед надеванием она каждый раз «очищалась» путем окуривания ирбеном [18, с. 120]. Для женщин ызых-конь представлял полную и безусловную неприкосновенность. У хакасов женщине было запрещено не только подходить к освященному коню, но даже прикасаться к поводу его узды [7, с. 28, 49; 8, с. 216, 290, 575]. Этот запрет исходил из традиционных представлений о «нечистоте» женщины в силу ее физиологических особенностей и в то же время осознания ее в качестве «чужеродки». По материалам В. Я. Бутанаева, исключение из правил составляли женщины, родившие 9 сыновей [2, с. 142].

В случае гибели ызыха, в том числе от удара молнии, с животного снимали шкуру вместе с головой и конечностями, которые вешали на лиственницу в лесу. В степной части Хакасии на четырех столбах сооружали настил, куда помещали тушу, тем самым предохраняя ее от «осквернения» волками и собаками [7, с. 39–40; 2, с. 144].

У хакасов, как уже отмечалось, за редким исключением, старого ызыха требовалось заменить молодым такой же масти. При этом «отслужившее срок» животное разрешалось продавать и закалывать на мясо [10, л. 2]. Е. К. Яковлев сообщал о том, что представители качинских родов Кыргыз и Пюрют объясняли ему факт продажи тем, что бывшая ызыхом лошадь якобы долго не живет, «пухнет», заболевает, оттого они стараются «сбыть» ее на сторону [19, с. 105, 109].

С установлением советской власти и утверждением новой атеистической идеологии началась борьба с шаманизмом. Под «удар» попали и ызыхи. В культе посвященных животных советские органы усматривали опасность для строительства новых форм народного хозяйства. В архивных документах читаем: «Какой вред наносило это освящение животного? Во-первых, часть скота (лошади, быки), если позволено будет сказать, „бездельничали“ в течение ряда лет, облеченные саном святости, а это сильно сказывалось в страдную пору, и особенно в той семье, где скота было мало. Во-вторых, приглашение шамана при посвящении, при отвращении болезней и т. д. требовало щедрой платы ему, во всех случаях шаман был необычайно алчным и требовал за все плату: и за камлание, а чаламу и даже за ирбен. Для бедного человека наличие изыха превращалось в жернов на шее. И, наконец, что самое вредное, как и в других религиозных культах это то, что хакас вместо того, чтобы изыскивать средства лечения больного скота травами, мазями и т. п., обращал свой взор к богам, духам, шаманам» [10, л. 3–4]. Партийные работники запретили этот культ, хотя в отдаленных притаежных поселениях «овечьи» ызыхи встречались и в советские годы. По поводу исчезновения практики посвящения животных пожилые хакасы с горечью говорили: «*Ызых чурты талал парды*» — разрушился уклад жизни, связанный с почитанием освящаемых животных — «ызыхов» [2, с. 148].

Итак, из всего сказанного видно, что у хакасов посвящение ызыхов получило развитие в эпоху родовой общины и было связано со скотоводством. К первой четверти XX в. в связи с дальнейшей трансформацией родовой структуры хакасов культ ызыхов стал носить в большей степени семейный характер, при этом основная идея ритуала оставалась прежней. Посвященное животное воспринималось в качестве «живой жертвы» для духов-хозяев, тесей и т. д. В ызыхах видели посредников, обеспечивающих сакральную связь людей со сверхъестественными силами. С помощью этой связи люди устанавливали баланс между миром людей и природой, верили, что установление такого равновесия будет способствовать успеху в скотоводстве, охоте и другой деятельности. Этот фактор выявляет экологическую направленность воззрений на посвящаемых животных. Важное значение, придаваемое ызыху, способствовало включению его в мифо-ритуальный комплекс, связанный с почитанием божеств Среднего и Верхнего миров и выработке определенных норм по отношению к нему. В советские годы культ ызыхов был ликвидирован.

Источники и литература

1. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан; УПП «Хакасия», 1999. 240 с.
2. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан : Изд-во ХГУ, 2003. 260 с.
3. Георги И. Г. Описание все в российском государстве обитающих народов. Ч. 2–3. СПб., 1799. 270 с.
4. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1940. 449 с.
5. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири. М.: Изд-во АН СССР, 1936. 436 с.
6. Катанов Н. Ф. Письма Н. Ф. Катанова из Сибири и Восточного Туркестана. СПб., 1893. 113 с.
7. Катанов Н. Ф. Отчет о поездке, совершенной с 15 мая по 1 сентября 1896 г. в Минусинский округ Енисейской губернии. Казань : Типо-литография Имп. Казан. ун-та, 1897. 104 с.
8. Катанов Н. Ф. Образцы народной литературы тюркских племен. Т. IX. СПб., 1907. 640 с.
9. Клеменц Д. А. Заметка о тюсях // Изв. ВСОРГО. Иркутск. Т. XXIII. № 4–5. С. 20–35.
10. ОДНИ ГАРХ. Ф. 656, оп. 1а, д. 23.
11. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. СПб., 1786. Кн. 2. Ч. 2. 571 с.
12. ПМА. Авошев И. Д. 1937 г. р., с. Санькин аил Турочакского района РА, 20.06.2001.
13. ПМА. Арчимаев Е. Н., 1920 г. р., с. Нижняя База Аскизского района, 24.07.2001.
14. ПМА. Тобурчинов Н. П., 1930 г. р., с. Усть-Таштып Аскизского района РХ, 12.06.2000.
15. Потапов Л. П. Конь в верованиях и эпосе народов Саяно-Алтая // Фольклор и этнография. Л. : Наука, 1977, С. 165–180.
16. Степанов А. П. Енисейская губерния. Красноярск : Горница, 1997. 224 с.
17. Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вещный мир. Новосибирск : Наука, 1988. 225 с.
18. Хайтун Д. Е. Пережитки тотемизма у хакасов // Тр. Таджик. гос. ун-та им. В. И. Ленина. Т. XXVII, сер. ист. наук. Вып. 1. 1959, С. 111–124.
19. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения долины Южного Енисея. Минусинск : Тип. В. И. Корнакова, 1900. 216 с.

Образ птицы в поминальной обрядности южных коми-зырян

О. В. Голубкова

Представления об орнитоморфном облике «отлетающей» души универсальны и характерны для многих этносов. С птицами, «уносящими» душу, связаны воззрения об ином мире. Птица считалась и проводником души на тот свет [8, с. 167–170] и символом воплощения духа умерших [3, с. 31].

У южных коми-зырян с миром мертвых ассоциируются маленькие лесные птички. В ряде селений Прилузского района Республики Коми отмечено особое к ним отношение. Специфичность этого явления состоит в том, что летско-лузские зыряне сооружают кормушки для птиц, живущих на кладбище. Их привешивают к деревьям, устанавливают на шестах около могил, крепят к намогильным сооружениям или родовой ограде. Некоторые кормушки (кладбища с. Объячево и прилегающих деревень) представляют собой небольшие домики с двускатными крышами, с обозначенными окошками и дверцами. На таких домиках встречаются четырех- или шестиконечные кресты [11, с. 118–119]. Поминая умерших, родственники обязательно оставляют в кормушках угощение. Считается, что часть хлеба птицы уносят на небо, где он достается покинувшим этот свет душам (ПМА: Коми, с. Летка, 2006).

У большинства этнографических групп коми-зырян сохранились представления о существовании у человека двух душ: внутренней души-дыхания *(лов),* с уходом которой прекращается земная жизнь, и души-тени *(орт)* – двойника человека. Знаком смерти считается видимость *орт*: чаще он появляется в облике человека, душой-тенью которого являлся, а также залетевшей в дом птицы или забежавшей в него белки [6, с. 1–23]. Зооморфные и орнитоморфные ипостаси более характерны для *урэс* – души-двойника в традиции северных коми-зырян [5, с. 268].

Поскольку орнитоморфный облик души *орт* является одним из ее основных образов, можно предположить, что в установлении летско-лузскими зырянами птичьих домиков и кормушек около могил прослеживаются отголоски веры в переход души человека после смерти в птицу. Подобные воззрения встречаются у родственных народов финно-угорской языковой группы. Например, у хантов и манси бытовало представление о том, что одна из (4 или 5) душ в облике птицы покидает тело человека во время сна и в момент смерти [14, с. 116–156]. Этнографические данные по культуре финно-угорских народов прямо свидетельствуют о зооморфных изображениях, в том числе и птичьих, как восходящих к родовым божествам-тотемам [10, с. 32–50]. Отголоски этих архаичных представлений сохраняются, например, в традиции изготовления «щепных птиц» на Русском Севере: их привешивают к потолку, считая домашними оберегами [4, с. 155–158]. Вплоть до начала XX в. у коми существовал обычай водружать около домов изображения птиц на шестах [12, с. 6–7; 4, с. 144–145].

Старообрядцы Русского Севера деревянных птичек, посаженных на шесты, устанавливали на надгробиях [3, илл. 16]. Д. Н. Анучин, изучая искусство и верования приуральской чуди, отметил сходство фигурок чудских «летящих птиц» с орнитоморфными изображениями на столбах, к которым привязывали жертвенных животных остяки, вогулы, самоеды, алтайские алеуты, а также с резными деревянными птицами, подвешиваемыми в юртах для благополучия в доме и охраны от болезней [1, с. 133–145]. Это сходство, помимо прямых влияний, объясняется общечеловеческими представлениями о птицах «как сущест-

вах, способных быть носителями человеческих желаний… а с другой стороны — возвестителями воли богов…» [1, с. 128]. Таким образом, в культуре ряда народов птицы наделялись апотропейными функциями, присущими предкам и духам-покровителям, что соответствовало их роли — быть олицетворением души.

Согласно народным верованиям, человек даже после смерти (в любом перевоплощении) продолжает нуждаться в жилище, пище и т. п. В связи с этим у многих народов практикуются обряды кормления умерших, приглашения их в баню и т. п. Тема дома проходит через большинство разнообразных намогильных памятников [7, с. 49–83; 13, с. 199–235; 9, с. 73–75, 209]. Возможно, эта идея также присутствует в традиции сооружения птичьих домиков у зырян Прилузья. Предполагая, что душа (или одна из душ) покойного может перевоплотиться в птицу, зыряне таким способом пытаются обеспечить для нее пристанище.

С другой стороны, мнение о подобной «реинкарнации» души неоднозначно. Наряду с ним зафиксированы рассуждения информантов о том, что птицы — это посредники между живыми людьми и их умершими родственниками. «Птички на небо улетают, а там души светлые живут. На кладбище еду оставляем. Птички поедят, а родителям нашим на том свете „спасибо“ скажут. Им (душам умерших. – *О. Г.*) это приятно» [ПМА: с. Летка, 2006].

У летско-лузских коми распространено типичное для христиан представление о пребывании душ усопших на небесах; птицы могут встречаться с ними и приносить угощение, приготовленное родственниками. «Птички уносят наверх пищу, предназначенную для покойников» (ПМА: с. Летка, 2006).

Существует и обратная связь: птицы передают послания с неба на землю. По поведению птиц судят о знаках, подаваемых умершими. «Птичек у нас угощают на кладбище. Если хорошо помянули, птички все съедят. А если недовольны родители чем-то, то птички от той могилы не будут клевать. Значит, надо прощение у родителей просить, поминать чаще» (ПМА: с. Летка, 2006).

Летские зыряне приносят на кладбище большое количество разнообразной еды. Непременны яйца, выпечка (рыбник), кутья (в современном варианте — отварной рис с изюмом), конфеты, спиртное. Поминают родственников, устраивая трапезы на месте их захоронения. На могильный холм кладут доски или специально сделанную столешницу (которые хранятся на кладбище, прислоненные к деревьям), сооружая таким образом стол. Часть пищи съедают и раздают тем, кого встретят во время поминок. Появление незнакомых людей на кладбище в это время считается добрым знаком. Угощение чужака обрядовым кушаньем приравнивается кормлению самого умершего предка (неизвестный, первый встречный, таинственный гость — постоянный адресат обрядовых жертв на похоронах — является заместителем усопшего [9, с. 110, 136]. Немного еды оставляют на могилах и кладут в птичьи кормушки.

Угощение умерших посредством кормления птиц — практика, известная многим народам. В классической литературе по этнографии есть прямые указания на то, что с птицами, прилетающими к могилам, ассоциировались души похороненных в них людей. Украинцы, белорусы, русские, оставляя на могиле раскрошенный хлеб или блин для птичек — в течение 40 дней после смерти родственника — ждали душу умершего [2, с. 219–220].

Итак, мифологические воззрения коми-зырян допускают противоречие в суждениях о роли птицы: она одновременно является и посредником между мирами, и воплощением души усопшего. С одной стороны, такую двусмысленность можно объяснить контаминацией языческих и христианских символов. Придерживаясь православной традиции, люди верят, что праведные души их умерших родственников пребывают на небесах. Соответственно в этой мировоззренческой картине птица может быть только посредником между мирами живых и мертвых. В то же время народное толкование христианства допускает рассуждения об орнитоморфном облике душ, но такое перевоплощение происходит лишь в раю. Согласно представлениям коми-старообрядцев, безгрешные души умерших младенцев становятся райскими птицами. При этом нередко детализируется их эклектичный облик: «Как у птиц крылья и ноги, а туловище, лицо и рот — как у человека» [15, с. 148].

С другой стороны, двоякое объяснение роли птицы в мифоритуальной традиции коми-зырян может быть обусловлено архаичными представлениями о наличии у человека нескольких (как минимум двух) душ. Таким образом, сглаживаются противоречия, основанные на стереотипическом восприятии души как некой единой субстанции. Обращаясь к представлениям коми о двоедушии, можно предположить, что в данном контексте прослеживаются отголоски верований в то, что после смерти человека продолжают существовать обе его души. Одна из них отправляется на небеса, а вторая остается на земле, в непосредственной близости от могилы, обретая облик птицы или иной образ.

Источники и литература

1. Анучин Д. Н. К истории искусства и верований у приуральской чуди: Чудские изображения летящих птиц и мифических крылатых существ // МАО. Материалы по археологии восточных губерний. 1899. Т. 3. С. 87–160.
2. Афанасьев А. Н. Поэтические воззрения славян на природу. Опыт сравнительного изучения славянских преданий и верований в связи с мифическими сказаниями других родственных народов. М., 1869: Т. III. 415 с.
3. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: София, 2003. 240 с.
4. Дмитриева С. И. Фольклор и народное искусство русских Европейского Севера. М. : Наука, 1988. 240 с.
5. Мифология коми. Энциклопедия уральских мифологий. Т. I. М.; Сыктывкар : Изд-во ДИК, 1999. 480 с.
6. Налимов В. П. Загробный мир по верованиям зырян // ЭО. М., 1907. № 1–2. С. 1–23.
7. Орфинский В. П. Некрокультовые сооружения Российского Севера в контексте христианско-языческого синкретизма // Народное зодчество : Межвуз. сб. Петрозаводск : Изд-во Петрозаводск. гос. ун-та, 1998. С. 49–83.

8. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб. : Изд-во Санкт-Петербург. ун-та, 1996. 366 с.
9. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М. : Индрик, 2004. 320 с.
10. Соколова З. П. Культ животных в религиях. М. : Наука, 1972. 213 с.
11. Сорвачева Ю. И., Федюнев С. П. Особенности намогильных сооружений Прилузского района // Геолого-археологические исследования в Тимано-Североуральском регионе. Сыктывкар : Изд-во Коми НЦ УрО РАН, 2006. Т. IX. С. 115–120.
12. Сыропятов А. Отражение чудовищного стиля в архитектуре крестьянских построек Пермского края. Пермь, 1924.
13. Фризин Н. Н. Деревянные надгробья Русского Севера: некоторые варианты развития пространственной структуры // Ставрографический сборник. Кн. I. М. : Древлехранилище, 2001. С. 199–235.
14. Чернецов В. Н. Представления о душе у обских угров // ТИЭ, н. с. М.; Л., 1959. Т. 51 С. 116–156.
15. Шарапов В. Э. Символы Рая в фольклоре коми-старообрядцев // Арт. Сыктывкар, 2004. № 4. С. 145–148. 28 с.

Остатки шаманской могилы около с. Яконур в Горном Алтае

С. М. Киреев

В 1986 г. во время археологических разведок в Усть-Канском районе Республики Алтай (в то время Горно-Алтайской автономной области) нами были обследованы остатки шаманской могилы, указанной жителем с. Верх-Бело-Ануй Константином Акуловым из рода ак-көбөк. Могила находилась в 10 км к востоку от с. Яконур на ровной площадке в небольшой долине Югонь с пологими склонами, заросшими редким, но высоким лиственным лесом. По сообщению К. Акулова, который в 1960-е гг. жил в селе, он подростком вместе с группой сверстников пытался проникнуть на территорию погребения, но там рядом в аиле жила старуха, которая не пустила их, сказав, что здесь находится могила шамана. Позднее дети от жителей села также услышали о шаманском захоронении и старой женщине, которая была хранительницей могилы. В 1965 г. эта могила, по сведениям К. Акулова, представляла собой каменистый «ящик» высотой около 1 м, сложенный из плит.

В 1986 г. нами при осмотре местности зафиксированы остатки этого «ящика», представлявшие собой груду камней из сланцевого плитняка. При разборке насыпи было выявлено основание каменной кладки из плиток длиной 30–40 см, шириной 10–20 см, толщиной 3–6 см. Изредка встречались и более мелкие плитки. После расчистки разрушенной части остова могилы было выявлено и зафиксировано ее основание, которое представляло собой прямоугольную конструкцию внешними размерами 210×240 см, внутренние размеры приближались к квадрату и составляли 120×130 см. Кладка ориентирована длинной осью с северо-востока на юго-запад. Сохранившая часть основания была выложена в 6–7 рядов сланцевых плиток, достаточно плотно подогнанных друг к другу и заклиненных в ряде мест более мелкими плитками. Вокруг выкладки располагалось не полностью сохранившееся подпрямоугольное кольцо из наклонно установленных плит, нижним краем частично вкопанных в землю, а верхним поддерживающих кладку. Внутри основания в южной части найдено четыре копыта жеребенка и нижние кости ног молодого животного. Вокруг были разбросаны полуистлевшие обломки жердей. Зафиксированные остатки шаманской могилы представляют определенный интерес, так как в литературе информация о шаманском погребальном обряде в Горном Алтае немногочисленна и скудна. Так, А. В. Анохин шаманским погребениям уделяет лишь несколько строк: «Могила шамана или шаманки устраивается по возможности вдали от дороги и аила, на горном месте, которое малодоступно пасущемуся скоту» [1, с. 52]. Н. И. Шатинова выделяет несколько способов захоронений у алтайцев, в том числе «корумдап», когда «покойника заворачивали в войлок, клали на землю и обкладывали камнями» [7, с. 98], но в данном случае не предполагается специальное каменное устройство, как это было в Яконуре. А. Горохов упоминает о захоронениях у кумандинцев в начале XIX в., когда «умерших хоронят вдали от своих жилищ, делая на четырех столбах невысокие подмостки; на них кладут покойника… и заваливают лесом и камнями [2, с. 32]. Ф. А. Сатлаев упоминает об устройстве у кумандинцев навеса в могильной яме [6, с. 163]. У художника Г. И. Гуркина есть работа «Могила шамана», на которой изображен бревенчатый помост и сопутствующие ему атрибуты погребального обряда [3, с. 58]. Н. И. Шатинова говорит о привязывании умершего шамана, завернутого в войлок, к ветвям лиственницы. Она же отмечает интересную деталь, имеющую отношение к нашему случаю: «Если при похоронах забивали лошадь покойного, то ее тушу клали рядом с погребением ее хозяина, в руки умершего вкладывали повод или гриву лошади. В некоторых случаях над тушей лошади тоже ставили сруб… Раньше на похоронах состоятельные семьи забивали коня, на котором ездил умерший» [7, с. 99]. В. Я. Кыдыевой и Э. А. Белековой во время полевой экспедиции в 2007 г. в урочище Туралу в 15 км от с. Чибиля Улаганского района на вершине горы осмотрены и зафиксированы сохранившиеся остатки могилы шамана Адылгака, жившего в середине XIX — начале XX вв. Ее основание представляло собой наземный сруб прямоугольной формы, сложенный в три венца [5, с. 105–109].

У тувинцев также в ряде районов «для погребения шаманов делали деревянные помосты, шалаши из жердей или деревянные срубы, поставленные на землю» [4, с. 74].

С учетом приведенных данных можно предположить следующую интерпретацию остатков шаманской могилы у с. Яконур. Основанием погребального ложа является своеобразный прямоугольный, полый

внутри постамент, сложенный из небольших плотно подогнанных и специально зафиксированных сланцевых плиток. Наверху были настелены жерди, поверх которых положен умерший шаман, рядом с постаментом была уложена молодая лошадь. Наличие каменного основания могилы — достаточно редкий случай в шаманской погребальной практике алтайцев.

Источники и литература

1. Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев. Л., 1924. 148 с.
2. Горохов А. Краткое этнографическое описание Бийских или Алтайских калмыков // Журн. М-ва внутр. дел. Ч. 38, кн. 10, 1840. С. 16–44.
3. Чорос-Гуркин Г. И. Альбом. Горно-Алтайск, 1994. 112 с.
4. Дьяконова В. П. Погребальный обряд тувинцев как историко-этнографический источник. Л., 1975. 163 с.
5. Кыдыева В. Я., Белекова Э. А. Возрождая традиции // Науч. вестн. Республики Алтай. № 1. Горно-Алтайск, 2007. С. 105–109.
6. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. Горно-Алтайск, 2007. 199 с.
7. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 183 с.

«Священное дерево» в мифоритуальных традициях горинских нанайцев

О. В. Мальцева

Издревле долины рек Горин и Девятка (левых притоков Амура) служили «коридором» проникновения в амурскую среду восточносибирских таежных традиций. К началу XX в. сформировавшаяся в этой зоне горинская группа нанайцев имела в своей мировоззренческой системе и обрядовой практике многие черты, обусловленные влиянием соседних тунгусоязычных и палеоазиатских народов.

Вплоть до 1970-х гг. в комплексе верований горинской группы существенную роль играло почитание деревьев. В сложившейся мифологически-религиозной системе функция дерева разнообразна. Оно фигурирует как дух местности, связанный с конкретным родом и предками. В шаманской иконографии дерево было осью Вселенной, стержнем мироздания. Такая канонизация образа дерева была связана не только с привнесенными в амурскую среду таежными традициями, но и с природными особенностями Нижнего Приамурья. В долине Амура проявлялись региональные формы почитания деревьев.

Представления о родственной связи людей и деревьев сохранились в традиционной культуре всех тунгусо-маньчжурских этносов Дальнего Востока. Жизнь деревьев во всем уподоблялась человеческой: они рождаются, растут, болеют, умирают, женятся, имеют детей, понимают человеческую речь и сами умеют разговаривать [3, с. 150].

Дерево играло центральную роль в промысловом обряде амурских и горинских нанайцев. Добравшись до прошлогоднего зимовья (*аонга*), охотник бил земной поклон дереву, растущему рядом. Подальше от зимовья охотник выбирал одно из лиственных деревьев с мягкой древесиной (тополь, липу) и вытесывал на нем лик духа — хозяина охотничьих угодий — *пиухэ,* обращенный на восток. Перед деревом он втыкал четыре вилообразные палки, на них клал две перекладины, на которые настилал еловые ветки. На этом настиле охотник раскладывал жертвенную пищу. Рот личины он мазал водкой, ею же брызгал в направлении четырех сторон света, после чего созывал на избранное дерево всех духов — хозяев местности и обращался к ним с просьбой об удаче в промысле. В данном обряде дерево являло собой вместилище душ хозяев местности [1, с. 48].

Запреты налагались на обрубание или обрезание веток живых деревьев, зарубки на стволах и т. п. В пень срубленного для хозяйственных нужд дерева обязательно втыкали живую ветку, символизировавшую душу дерева. Предполагалось, что тем самым дереву сохранялась жизнь. Выброшенные на берега реки или поваленные ветром деревья считались мертвыми, их старались не использовать для строительства. В живом дереве мог находиться дух-хозяин местности, в гнилом — хозяин огня. Поэтому перед рубкой таких деревьев к ним обращались с объяснением причины и с просьбой к духу-хозяину покинуть дерево.

Некоторые нанайские роды прямо связывали свое происхождение с актом рождения своих предков из деревьев. У горинских нанайцев родовые деревья *tutga* были связаны с культом *Sange Мара.* Они являлись проводниками просьб человека к вышестоящему божеству. В каждом селении количество *tutga* колебалось в зависимости от числа родов, проживающих в данном стойбище [5, с. 45–46]. Дерево являлось воплощением души. После смерти человека главная душа-двойник уходит в мир предков, перерождается там вновь и в облике птички *оме* попадает на родовое дерево. Этим обеспечивается кругооборот душ в природе [9, с. 105–106].

У низовых нанайцев до настоящего времени сохраняются представления о *морсо* — личном дереве-душе, или, точнее, жизненной силе, воплощенной в дереве-двойнике, имеющемся у каждого человека. По их мнению, это дерево вырастает при рождении человека и падает перед его смертью. Свое *морсо* можно увидеть во сне: если человеку снится, что оно упало, то это означает, что и он скоро умрет. Внезапную смерть человека нанайцы объясняли тем, что где-то в лесу упало (умерло) его личное дерево [3, с. 151; 5, с. 43].

После поездки по Горину И. И. Козьминский писал, что у каждого человека имеется три души: *дю-*

лемди, паниа, морсо. Последней была душа-дерево (невидимое дерево), вырастающее якобы в начале жизни человека и падающее с его смертью. *Морсо* растет по мере роста человека и дряхлеет по мере приближения его к старости, представляя собой, таким образом, двойника человека [5, с. 43].

По замечанию Н. Б. Киле, для нанайцев исконным является культ Родового дерева, из которого впоследствии развился религиозный комплекс Мирового дерева [4, с. 43]. В похоронно-поминальном комплексе образ Мирового дерева душ был связан с полусферическим ритуальным шалашом *итоана*, символизирующим структуру мироздания. Во время больших поминок шалаш строили из веток «дерева жизни» — ивы, черемухи, ольхи; сверху стенки покрывались корой лиственницы или березы. Южная сторона *итоана* соответствовала верхнему Мировому дереву душ. В центре южной половины устанавливали шаманское дерево *торо*, символизирующее Мировое дерево хозяина Вселенной. На северной стороне шалаша помещалась фигура *мугдэ*, которая изготовлялась только из живого дерева, соответствущего родовому дереву данного рода (по-нанайски *мугдэ* значит комель, корневая часть дерева); также фигура *мугдэ* замещала тело умершего [2, с. 118; 6, с. 53–545].

В шаманском песнопении через образ Мирового Древа воссоздавалось сложное устройство Вселенной. У горинских нанайцев последним исполнителем предания о Мировом древе была шаманка Мария Иннокентьевна Тумали, которая умерла весной 1998 г. (ПМА). В песнопении шамана *Яян* Мировое Древо описано 14 словами: это Сосна (или священное дерево *тудгэ)*. Аналогом его является земная сосна, растущая повсеместно [5, с. 45–46].

Кору Мировой Сосны заменяет кожа лягушек, лягушки являются составляющей и ствола (буквально *Хэрэди Хэсиктэку* — лягушки-чешуйки). Чешуйки — это мельчайшие элементы, а лягушки символизируют водную субстанцию. Весь ствол дерева также покрыт узором из удавов *Дябдянди Дяласо* [7, с. 141–143; 9, с. 24–25; 8, с. 79–80].

Корнями Мирового дерева *тудгэ* являются змеи, поглощающие жизненные силы из «космической почвы», образованной под корнями в результате смешивания воздушной и водной стихии супружеской парой дракона и супружеской парой черепахи [7, с. 141–143; 8, с. 80–81; 9, с. 101–110]. К их появлению причастен бог *Гуранта*, обладающий самостоятельной силой и иногда оспаривающий владения Бога Вселенной [10, с. 493–494]. По преданию, *Боа Ялони* одновременно с Мировым Древом создал и первочеловека для охраны *тондоров*. Этого человека в мифах изображали приклеенным спиной к стволу Древа, смотрящим на крону и питающимся пометом — *ама* (употребляется и в значении «отец»). Отсюда происходит и второе название Вселенского Дерева — *Амиктан* [7, с. 141–143; 8, с. 81–82; 13, с. 5–7].

Таким образом, у горинских нанайцев, как и амурских, в мифоритуальном комплексе дерево как священный объект выполняло различные функции: являлось воплощением духа местности, тайги, родовым и Мировым древом. Анализ пласта верований, связанный с поклонением дереву, дает основание судить о его синкретичном характере как результате смешения разновременных этнических традиций, включающих элементы дошаманских промысловых культов и шаманской космогонической системы.

Источники и литература

1. Бельды Н. А. Деревья в представлениях и верованиях нанайцев // Записки Гродековского краеведческого музея. Вып. 6. Хабаровск, 2003. С. 47–52
2. Деревянко Е. И. Древние жилища Приамурья. Новосибирск, 1991. 157 с.
3. История и культура нанайцев. СПб., 2003. 328 с.
4. Киле Н. Б. Нанайцы в мире природы // Этнос и природная среда. Владивосток, 1997. С. 34–45.
5. Козьминский И. И. Отчет об исследовании материальной культуры и верований гаринских гольдов // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929. С. 25–48.
6. Липский А. Н. Некоторые вопросы таштыкской культуры в свете сибирской этнографии // Краеведческий сборник. Абакан. 1956. № 1. С. 53–54.
7. Ритуальная скульптура нанайцев / Сост. Т. А. Кубанова. Комсомольск-на-Амуре, 1992. 187 с.
8. Самар Е. Д. Под сенью родового древа. Хабаровск, 2003. 211 с.
9. Смоляк А. В. Шаман: личность, функции, мировоззрение. М., 1991. 280 с.
10. Штернберг Л. Я. Гиляки, орочи, гольды, негидальцы, айны. Хабаровск, 1933. 740 с.

Беспоповские общины г. Зыряновска во второй половине XX — начале XXI вв. (по материалам полевых исследований 1981, 1991, 2007 гг.)

О. Н. Осерчева

Город Зыряновск и его окрестности входят в историческую территорию Бухтарминского края, основной состав населения которого с момента его колонизации русскими образовывали старообрядцы разных толков, преимущественно беспоповцы поморского согласия. Свою веру бухтарминские беспоповцы называли «стариковской», так как ими в религиозном отношении руководили старики, и в своих религиозных убеждениях они следовали заветам стариков [1, с. 30, 33]. Население Бухтарминского края официально вошло в состав России в 1791 г. [1, с. 6], что совпадает с датой основания г. Зыряновска.

В результате экспедиций музея-заповедника в Зыряновский район в 1981, 1991 и 2007 гг. накоплен материал, позволяющий составить картину жизни бес-

поповских общин старообрядцев г. Зыряновска во второй половине XX — начале XXI вв.

Центр беспоповщины на Бухтарме изначально находился в д. Белой, где размещалась главная молельня с алтарем и наставники, которые по вызову выезжали в соседние села. В свою очередь, наставники из других деревень подчинялись беловским старикам, среди которых долгое время руководящую роль играл Ассон Зырянов [1, с. 30–31; 2, с. 18]. Экспедиционные материалы музея свидетельствуют, что другой, не менее яркой фигурой после Ассона Зырянова был «священник»[1] федосеевской церкви с. Белое Семен Харитонович Красков (1887–1976). Он родился в с. Максиха Томской губернии Бухтарминского уезда (ныне Катон-Карагайский район Восточно-Казахстанской области), жители которой после установления в крае советской власти переселялись в Ульяновку[2]. Духовником его поставили с 22 лет беловские старики, так как он пользовался уважением у жителей окрестных сел, служил до самой смерти. Предметы религиозного культа, в том числе и книги, оставшиеся в доме умершего духовника, перешли в пользование последующих наставников [4, с. 59]. Известны еще два имени «священников» из церкви с. Белое: Абрам Иванович Блинов и Иван Матвеевич, фамилия которого, к сожалению, не уточнена [8].

Преемником С. Х. Краскова был Матвей Анисимович Зайцев (1902 г. р.), уроженец с. Язовое Томской губернии Бухтарминского уезда (ныне Катон-Карагайский район Восточно-Казахстанской области), житель Зыряновска, главный духовник одной из групп местных старообрядцев под названием «мирские»[3], они же «общинские»[4]. В его доме собирались для молитвы единоверцы[5], количество которых иной раз доходило до 12 человек. Одна из комнат служила моленной. В доме было большое количество ценных икон, религиозных книг и других предметов культа: кадильниц, лестовок, подручников, самодельных свечей. Одну из кадильниц (рис. 1), которая предназначалась для отправления треб во время выезда в другие села, Матвей Анисимович передал в дар музею [4, с. 59; 7]. По сведениям 1991 г., в старой части города по ул. Позднякова, 9, находился старообрядческий молитвенный дом, старшей в котором была Евдокия Агрономовна Зайцева. В 2007 г. этого молитвенного дома уже не существовало, Зайцевы умерли, их дочь продала дом 4 года назад и тоже умерла [8; 10].

После смерти М. А. Зайцева наставником стал Коробейников, хотя по «чину»[6] он был младше М. С. Рахманова, возглавившего общину ближе к 1980-м гг. [6]. Марк Степанович Рахманов (1909–1995) — один из последних наставников общинской группы беспоповцев г. Зыряновска 2-й половины XX в. (рис. 2), родом, так же как и С. Х. Красков, из Максихи [8]. Религиозной деятельностью стал заниматься после 50 лет, когда вышел на пенсию[7]. С 1960-х гг. был чтецом у Огнева, исполнявшего роль старшего наставника. В свое время Марк Степанович окончил 3 класса церковно-приходской школы вместе со своим братом Григорием[8] [6]. На квартирах начали молиться с 1969 г. «по одному уставу для поморцев и других старообрядцев»[9] [8].

Ирина Васильевна Шишкина, уроженка с. Печи, жительница г. Зыряновска (точный возраст не указан, но названа старушкой) рассказывает: «Молельным домом в г. Зыряновске заправляет „кержацкий бог“ — Маркелий Степанович Рахманов, читает хорошо, уже более шести лет как вступил на путь старообрядческого попа, смену ему готовить надо, а молодежь не идет» [9, с. 27–28].

Беловский приход, которым руководил М. С. Рахманов, по его словам, охватывал Зыряновский, Большенарымский и Катон-Карагайский районы [8]. Название прихода документально не подтверждено, но можно предположить, что оно связано с названием д. Белой, исторически сложившейся как центр беспоповщины в крае. В этот период начинает активизироваться возрождение общин в крае. По воспоминаниям внука Олега Михайловича Рахманова, часто гостившего у деда с 1972 по 1982 гг., Марк Степанович много ездил по селам, помогая староверам своими наставлениями [6]. К 1990-м гг. этот процесс, касающийся мирских-общинских, понемногу затухает. Иллюстрацией может служить тот факт, что в начале 1990-х гг. книгами, предназначенными для службы, уже не пользовались, и за ненадобностью они хранились на чердаке, откуда мы собственноручно их доставали [8]. Книги у Марка Степановича оставались в основном «ходовые», часть их он при жизни передал в музей (рис. 3), а часть после его смерти забрал Коробейников [6]. После того, как все наставники-мужчины у «общинцев» умерли, поднять «мирское» движение среди оставшейся горстки старушек попыталась Васса Мелентьевна Коробейникова, но у нее не получилось. Она пробовала перейти в другую

[1] На самом деле последователи беспоповщины отвергали церковную иерархию. Из мирян избирались наставники [3, с. 62].

[2] Село Максиха попало под программу ликвидации малых сел. С 1928 г. в Ульяновке создавался новый колхоз им. Ленина, куда и перевозили с конца 1920-х до 1950-х гг. дома из близлежащих селений [5, 6].

[3] «Мирские» — название одной из групп беспоповцев г. Зыряновска, главным наставником которой во второй половине — конце XX в. был М. А. Зайцев [6].

[4] По воспоминаниям прихожан сегодня существующей беспоповской общины простецов г. Зыряновска Е. Г. Мамонтова и О. Л. Жабиной М. С.? Рахманов назван как представитель «общинских», от которых многие в последствии перешли к простецам. Рахманов, в свою очередь, является преемником М. А. Зайцева [10].

[5] По всей видимости, единоверцами названа группа мирских-общинских, принявшая решения Всероссийского съезда 1909 г. в Москве.

[6] На самом деле иерархии у беспоповцев не существует, термин используется в бытовом смысле.

[7] Марк Степанович работал в кузнечном цехе на обогатительной фабрике (ЗГОК)? на пенсию вышел по первому списку в 50 лет [6].

[8] Других сведений о церковно-приходской школе нет.

[9] Информатор М. С. Рахманов, видимо, имел в виду, что для всех старообрядческих приходов установлены определенные нормы поведения: не пить, не курить и т. д.



Рис. 1. Кадильница из собрания ВКЭМЗ. Конец XIX — начало XX вв. Металл, дерево, выколотка, просечка. 11,5×18, д. 8 см, ВКМЗ, ГИК-XXVI-9901. Фото автора

группу староверов — «чашечников», возглавляемую Василием Мамонтовым, однако для этого ей надо было перекрещиваться, от чего она отказалась. Сегодня отдельные представители общинских изредка ездят в северную часть города, где общину возглавляет один из старичков, объясняя это тем, что все общины в городе «от тех корней» [6].

В исследовании Н. С. Мурашовой (г. Новосибирск), находившейся в 1993 г. в экспедиции на Рудном Алтае в Восточно-Казахстанской области, Рахманов назван наставником стариковской общины. Ею отмечена тенденция к разъединению стариковцев в городских общинах. «Некогда большой приход в Зыряновске для удобства совершения богослужения еще в 1960-е гг. разделился на две группы, и в настоящее время зыряновские староверы не идут на сближение, образовав отдельные общины под духовным руководством М. С. Рахманова и Л. А. Выходцева» [11, с. 8–9]. Экспедиции Восточно-Казахстанского музея-заповедника 1981 и 2007 гг. в г. Зыряновск подтвердили эту тенденцию, наметившуюся гораздо ранее, в 1960-х гг. Тенденция разобщения стариковцев зафиксирована в воспоминаниях И. В. Шишкиной: «Общинцы половину приняли у православных, раз приняли, значит, приобщились, до этого не дошли и до другого не добежали» [9, с. 27–28].

После 1905 г., с введением свободы вероисповедания, особенно актуальной стала проблема объединения старообрядцев всех толков. Этот процесс оказался длительным и сложным в реализации. В решении этих вопросов значительная роль отводилась съездам и соборам [12].

В 1909 г. в Москве состоялся всероссийский съезд старообрядцев, речь на котором, по трактовке Марка Степановича, шла о ликвидации никонианских обрядов и восстановлении богомольности [8]. О каком именно съезде идет речь, установить пока не удалось, тем не менее его решения сыграли определенную роль в судьбе беспоповцев г. Зыряновска. Причиной их дальнейшего разъединения послужили решения этого съезда, которые были приняты предшественниками Рахманова и его последователями. Часть общинцев, не принявшая новых постановлений, пошла своим путем, образовав новый приход простецов, возглавлявшийся в разное время разными наставниками [8; 10].

Многие староверы после установления советской власти в крае выехали в Китай. После введения в Китае коммунистического режима, проведения земельной реформы, что неизбежно повлекло за собой политические репрессии, старообрядцы в конце 1950-х гг. начали целыми общинами покидать территорию Китая. Большая их часть переселилась в США [13, с. 6]. Многие по предложению консульства вернулись на родину, так как были советскими гражданами, а не китайскими подданными [10].

В 1928 г. во время раскулачивания большая колония староверов-простецов Зыряновского района покинула насиженные места, обосновав поселение русских в Китае под названием Алтай, куда входили села Ком (возле Матвеевки с нашей стороны), Колготон и др., в которых абсолютно все были простецами. Живя на территории Китая, простецы сохраняли свою религиозную культуру на протяжении нескольких десятилетий. Посещали молитвенный дом, имели своих духовников: Фатея Черемнова (позднее уехал в Америку), Вавилу Еремеича Тамилова (вернулся и умер в г. Зыряновске). Один из жителей с. Ком, Ерофей Григорьевич Мамонтов (рис. 4), которого в годовалом возрасте мать увезла из родных мест, вернулся с семьей в 1959 г. из Китая в Зыряновск, организовал в том же году молитвенный дом и был наставником несколько лет, помогая Л. А. Выходцеву. С того времени молились в разных домах, долгое время не афишируя своей деятельности [10].

Современный Зыряновск условно делится на части: южную, так называемый «старый город» (улицы Позднякова, Канавная, Кутузова, Олега Кошевого, пер. Карьерный и др.) и западную (улицы Орджоникидзе, Островского, Матросова, Бухтарминская, Тишинская и др.), которая застраивалась позднее и заселялась преимущественно русскими переселенцами из Китая, в связи с чем получила название «Китай-город».

В послевоенные годы у простецов, оставшихся в Зыряновске, наставником был дед Мосей, ранее также из общинских. Александра Кузьмовна Овчинникова, 1923 г. р., уроженка с. Снегирево, всю жизнь прожила в г. Зыряновске, крестила своих детей у него. Внуков крестил красивый, коренастый, «благословенный» человек — Василий Миныч (жил где-то в Северном, на выезде на Зубовку). Крестили в большой деревянной купели с троекратным погружением в холодную воду из реки, независимо от времени года. Воду в трех ведрах приносили в один прием: два на коромысле и одно в руках. Обязательно полагались крестные.

В советские годы в одно время с Л. А. Выходцевым наставниками у простецов были Емельян Ильич (жил в Малеевке, занимался изготовлением переплетов и ремонтом старых книг), Василий Миныч,

Кузьма Андреевич Лаптев, Федор Иванович Гановичев [10].

Сегодня общину простецов возглавляет Степан Иванович Горсков, 1935 г. р. В течение последних 6 лет простецы молятся в доме наставника С. И. Горскова, который приспособили под «обитель» и дали название Казанской Пресвятой Богородицы. Грамотных в «обители» немного: Мамонтовы, А. З. Сальникова, О. Л. Жабина (дочь Л. А. Выходцева), З. И. Разлагаева (жена С. И. Горскова), Ф. И. Рафаилова (Овчинникова, рис. 5). Службу ведут четверо: З. И. Горскова, Е. Г. Мамонтов, О. Л. Жабина, А. З. Сальникова. Из молодых «обитель» посещает Галина Макосова, вдова бизнесмена. Для моления в доме выделена отдельная комната. В теплый период молятся в специально обустроенной летней комнате. Слева от входной двери в углу расположена божница, представляющая собой треугольную полочку с расставленными на ней по краям деревянными иконами: слева — Никола, справа — Архангел Михаил, между ними распятие и створы. По краю полочки во всю ее длину прилеплены свечи. Ниже расположена еще одна полочка с металлической тарелочкой для очищения воска со свечей. Чуть впереди божницы из тумбочки с дверцами устроен аналой, на нем — накрытая тканью подставка для книг, где лежат Псалтирь, «Устав» и лестовка. В тумбочке хранятся богослужебные книги: «Минея праздничная», «Осьмигласник», Евангелие, «Апостол»; всего в моленной находится шесть книг. Вдоль стен — две длинные лавки, на стене плюшевый ковер. По такому типу уголки для моления устроены во всех домах беспоповцев (рис. 6–7). Моления проводятся в обители, как правило, утром, с 7.00 до 9.00, и вечером, с 17.00 до 19.00. Прихожане собираются в выходные дни и по праздникам — от 6 до 12 человек обязательно, на покаяние приходит до 60 человек. В субботу и праздники бывает вечерня и часы утром. Во время службы используют до 15 книг, в праздники — до 20. Функции наставника заключаются в том, что он принимает на покаяние, крестит, «сводит с богом», т. е. совершает обряд венчания, похорон. Перед венчанием сначала налагается епитимия перед богом и только после очищения происходит венчание. Самая распространенная молитва — это молитва Исусова: «Господи, Исусе Христе, сыне Божий, помилуй мя грешного».

Традиционным книгописанием не занимаются, о мастерских по переписыванию книг в этих краях сведений не имеют. Наставник С. И. Горсков сам переплетает и ремонтирует книги, рукописи писал себе на память, используя для этого тетрадь и авторучку. Таким образом в 2002–2003 гг. переписал Устав.

О. Л. Жабина рассказала о значении пальцев руки в двуперстном крестном знамении: большой палец символизирует Отца, безымянный — Сына, мизинец — Духа святого, указательный — человечество, средний — божество. Средний и указательный пальцы, сомкнутые для наложения крестного знамения, означают, что божество приклонилось к человечеству [10].

Помимо общинских и простецов, в Зыряновске существует община поморцев, некогда составлявшая основу большого старообрядческого прихода. Для моления собираются в доме у бабы Кати — Екатерины Георгиевны Толмачевой, 1920 г. р., родом из Алтайского края, в Зыряновске живет давно, практически всю жизнь. Когда-то ее родители: отец, Георгий Тимофеевич Немченко (умер в 1972 г.) и мать, Ефинья Григорьевна Немченко (Пахорукова), которые с детства были в вере, вместе с другими прихожанами собирались в доме дедушки Тимофея Киприяновича Немченко, родом из Алтайского края, жившего в Столбоухе Зыряновского района. Брат дедушки, Амос Волков, был наставником у поморцев в Москве (рис. 8). С началом революции всех верующих разогнали, многих отправили в ссылку. Долгие годы не разрешали заниматься религиозной деятельностью, поэтому ходить куда-то люди боялись, и каждый тайно молился дома. Это был наиболее неблагоприятный период в истории зыряновских старообрядцев, как и всего алтайского староверия XX в. Вновь собираться для моления в домах стали после войны тайком от местных властей. Многие состояли в комсомоле. Детей ничему не учили, боясь преследования властей, однако в глубине души хранили веру отцов, которая проявилась позднее, при восстановлении свободы вероисповедания в конце XX — начале XXI вв. Во второй половине XX в. старшей у поморцев была Ксения Тимофеевна Немченко, здешняя, из пос. Лесного, умерла в 2001 г. в возрасте почти 90 лет. Когда была жива, у нее собиралось много народа, после нее почти никого не осталось, старушек ма-

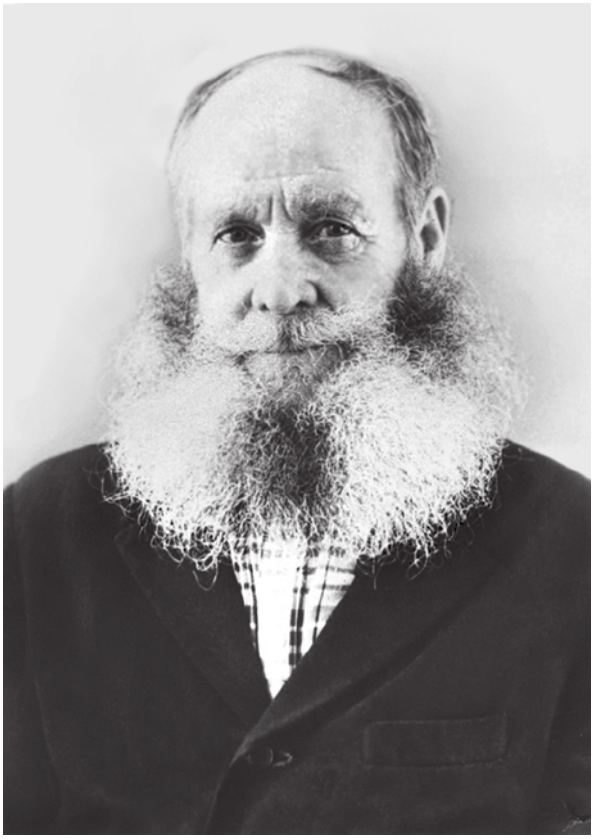


Рис. 2. М. С. Рахманов. Копия фото 2-й половины XX в., 1995 г. ВКЭМЗ



Рис. 3. Книги конца XIX — начала XX вв. ВКЭМЗ

ло, молодые не ходят. Собираются каждое воскресенье человека три-четыре, на покаянии бывает больше — 20–25 человек. Сейчас старшая — Мария Николаевна Столярова. Руководить общиной может не каждая, важно, чтобы была не замужняя или вдова, не делала аборты. Один раз в год из г. Лениногорска (Риддер) приезжает духовный отец — Яков Григорьевич Немцев. До него был Иван Карпыч, тоже из Лениногорска, по оценке прихожан, очень грамотный, побывал на предпоследнем съезде в Москве [10].

Я. Г. Немцев, приезжая, останавливается в доме одной из активно верующих прихожанок — Анны Артемьевны Андреевой, 1948 г. р. Родители ее жили в пос. Чистопольском под г. Серебрянском. Когда начались гонения, они, убегая из родных мест, «закопали целый воз книг на Светлом ключе». Сплавляясь по реке в поисках нового места жительства, растеряли все свое имущество, но детям оставили великое богатство — свою веру. Внуки их также придерживаются веры родителей. Анна Артемьевна получает духовную литературу от наставника и из Преображенской церкви г. Москвы. Из жизненного опыта и литературы она делает выводы о том, что простецы на самом деле не простецы вовсе, а часовенные, нововведенцы, у которых с поморцами имеются различия при крещении. Если у поморцев отец духовный во время крещения стоит лицом к крестящемуся, то у них «крутят с поворотом». «Часовенные вертятся, а дух святой присутствует с крещением, хотя крестят они и службу ведут по нашим по истинным старообрядческим книгам». Иконы у них немного другие — с изображением голубя, литье более простое, у поморцев голубь есть, но не на всех иконах, например на иконе «Праздники. Благовещение». Она классифицирует «простецов» не как самоназвание общины, что, по ее понятию, происходит по неграмотно-



Рис. 4. Беспоповцы-простецы Мамонтовы. 2007 г. Фото автора

сти, а как людей в любой общине, которые не ведут службу, в отличие от имеющих чины, например старшего или отца духовного.

Общины поморцев Зыряновска и Усть-Каменогорска живут своей замкнутой жизнью, отношений



Рис. 5. Ф. И. Рафаилова — прихожанка общины простецов. 2007 г. Фото автора

друг с другом не поддерживают из-за большого расстояния и субъективных причин. Бывали случаи перехода федосеевцев к поморцам, в этих случаях федосеевцев заставляют перекрещиваться [10].

Все же, несмотря на возникающие среди беспоповцев раздоры, в начале XXI в. отмечается тенденция к объединению разных согласий, хотя бы в лице отдельных их представителей, что объясняется стремлением к просвещению, желанием души познать больше. Усиливающиеся тенденции к самообразова-



Рис. 6. Божница простецов Мамонтовых. 2007 г. Фото автора



Рис. 7. Божница поморки Е. Г. Толмачевой. 2007 г. Фото автора



Рис. 8. Наставник поморской общины г. Москвы Амос Волков с семьей. Начало XX в. ВКЭМЗ

нию среди прихожан сравнительно молодого возраста вынуждают их обращаться к услугам образованных священников. Руководствуясь желанием ощутить на себе священное таинство литургии, некоторые из беспоповцев готовы посещать традиционные храмы. Дело в том, что обряд крещения беспоповцы не доводят до конца, ограничиваясь только погружением. Миропомазание, причастие телом и кровью Господней не делается, потому что на это имеет право только священник или протоиерей. При этом священник австрийской церкви г. Усть-Каменогорска о. Глеб (Казаченко) вел разговор об объединении, но большинство прихожан сопротивляются этому, хотя отдельные представители простецов приняли обряд крещения до конца с причастием, пострижением волос крестообразно и миропомазанием. Тем не менее они посещают свою «обитель», потому что больше им ходить некуда. По понятиям самих беспоповцев, большого расхождения между ними и поповцами нет, кроме отсутствия у первых божественной литургии — главного церковного таинства. Беспоповцы о себе говорят, что они как «простачки со своими уставами». Помимо моления в «обители» дома читают Псалтырь, молитвы за здравие, за упокой. Более грамотные молятся по книгам, неграмотные — по лестовке. Наиболее интересующиеся, а таких среди опрошенных единицы, выписывают из г. Новозыбкова литературу, издаваемую древлеправославной архиепископией Новозыбковской, Московской и всея Руси по благословению Святейшего Александра, древлеправославного патриарха Московского и всея Руси. Помимо этого, пользуются литературой из библиотеки австрийской церкви Усть-Каменогорска, доставляя книги с оказией от о. Глеба [10].

Проанализировав историю зыряновского старообрядчества 2-й половины XX — начала XXI вв., можно сказать, что из поморской общины стариковского толка, изначально существовавшей на территории края, со временем выделились две отдельные группы: мирские-общинские и простецы. В настоящее время у мирских-общинских нет наставников, вследствие чего община практически распалась. В последние годы деятельность простецов активизировалась в основном за счет функционирования обители и увеличения количества прихожан, в том числе за счет притока из общинских. Однако эта деятельность их ограничивается молениями на дому, у них нет своего издательского органа, духовную литературу по своей инициативе отдельные прихожане получают от поповцев и беглопоповцев. Их дальнейшее существование в крае вызывает сомнения. Религиозные традиции целого поколения верующих были вытравлены советской системой, что в итоге выразилось в разрушении преемственности поколений. Многое утрачено, позабыто, притока последователей не наблюдается. Старики умирают, унося с со-

бой последние знания о своей вере, молодежь в силу разных обстоятельств в большинстве случаев уезжает в Россию. В связи со сложившейся ситуацией и выраженным стремлением к просвещению можно предположить, что для реализации своих религиозных потребностей простецы вынуждены будут объединяться с поповцами. Эта тенденция наметилась явно уже сегодня.

Источники и литература

1. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
2. Шарабарина Т. Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX — середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004 г.
3. Атеистический словарь. М.: Политиздат, 1983 г.
4. Экспедиционные материалы ВКЭМЗ, Катон-Карагайский р-н, 1981 г., д. 1/64, запись А. А. Яковлева.
5. Полевые записи О. Н. Осерчевой, Большенарымский район ВКО. 1990 г.
6. Полевые записи О. Н. Осерчевой, г. Усть-Каменогорск, 2008 г., информаторы О. М. Рахманов, Е. М. Рахманова, В. М. Рахманов.
7. Акт приема ВКЭМЗ № 250–1981.
8. Полевые записи О. Н. Осерчевой, Н. В. Крутовой, Ж. Ж. Каирбековой, г. Зыряновск, 1991 г., информатор М. С. Рахманов.
9. Экспедиционные материалы ВКЭМЗ, Катон-Карагайский район, 1981 г., д. 1/64, запись В. А. Черкашиной.
10. Полевые записи О. Н. Осерчевой, г. Зыряновск, 2007 г., информаторы Е. Г. Мамонтов, О. В. Жабина, З. И. Разлагаева, С. И. Горсков, А. К. Овчинникова, Ф. И. Рафаилова (Овчинникова), Е. Г. Толмачева, А. А. Андреева.
11. Т. Г. Казанцева, Н. С. Мурашова и др. Старообрядцы Алтая. [Древлеправославие], портал Credo_Ru.htm.
12. О. П. Ершова. Некоторые проблемы развития старообрядчества после Манифеста 1905 г. Староверы (starover.religare.ru).
13 Иеромонах Никита (Добронравов). Старообрядцы Дальнего Востока в Китае (1917—1958 гг.). Староверы. (starover.religare.ru).

Об атрибуции иконы «Преподобный Марий Певец»

П. Н. Сушко

В 1979 г. житель города Алматы Игорь Григорьевич Похиленко подарил музею двенадцать икон, собранных на территории Восточно-Казахстанской области. Среди них была русская икона с изображением неизвестного святого[1] (рис. 1).

Что же было отмечено в приемных документах? На среднике иконы, сохранившем следы позолоты, изображен обнаженный по пояс святой, с перекинутым через левое плечо краем темно-вишневой ткани, прикрывающей нижнюю часть тела. Волосы его членятся тонкими белыми штрихами. Правая рука прижата к животу. На поле, в «клеймах», изображены: слева — ангел-хранитель, ниже — неизвестный святой, справа — архангел Михаил и ниже его — неизвестная святая. Опушь — двойная. Видны большие утраты красочного слоя и левкаса, трещины, покрытые бесцветным лаком. В инвентарной карточке к названию «Неизвестный святой» сделана приписка: «св. Лаврентий(?)». Икона была датирована XIX в.

Автор статьи впервые приступил к изучению иконы весной 2005 г. В процессе начального исследования установлено: икона — семейная, с характерными для таких икон изображениями святых в клеймах на поле, которое также позолочено, как фон средника и нимбы. Несмотря на серьезные утраты левкаса и красочного слоя, икона привлекала таинственным обликом святого, особенно личного письма, которое было явно навеяно или лицевым подлинником, или неким старинным протографом. Это проявлялось в росписи белокурых волос по византийской традиции, строгом рисунке красивых глаз безбородого молодого человека. Средник иконы был отделен от поля белой и темно-красной линиями. Опушь — двойная: из темно-красной и зеленой линий. В целом колорит иконы аскетичен: позолота в сочетании с темно-вишневым, красным, желтой охрой и дополняющим зеленым цветами.

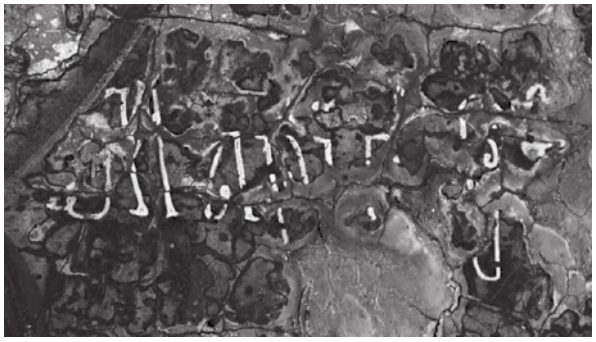
Для изображения одежды и правой руки более характерен иной тип письма, который близок к крестьянскому. Одежда святого похожа на одежду юродивых или пустынников. Вспомним одеяние блаженного Андрея, свидетеля Покрова Богородицы во Влахернской церкви столицы Византии, Константинополе [1, кн. 2, октябрь, с. 53]. Так же одет Иоанн Креститель в пустыне на иконе XVI в. из Третьяковской галереи [2].

Теперь предстояло более детально поработать с полустертыми, выполненными киноварью надписями на среднике иконы. Изучение их при увеличении дало удовлетворительные результаты. Слева от святого прочитывалось слово **«П[...]епо»**. На месте утраты, судя по сохранившемуся нижнему элементу второй буквы, была предположительно распололжена литера «р». «Препо» — это сокращенное написание слова «преподобный», что значит «святой монах» [3, с. 137]. Справа четко прочитывались витиевато выписанные буквы **«Марі»**, а далее — только отдельные элементы букв. Итак, перед нами — преподобный святой, имя которого начинается с двух слогов: **«Марї»**. Имя с редким корнем, который больше привычен для женского имени **«Марї?»**. Это сразу же снимало спорную версию о святом Лаврентии, вызванную неправильным прочтением первой буквы, первый элемент которой похож на литеру «л» [4, с. 32] (Версия о святом Лаврентии изначально казалась привлекательной, так как римский архидиакон, свя-

[1] Акт приема № 1915, 1979 г, дерево, доска цельная, шпонки врезные, торцовые, паволока бумажная (?), левкас, темпера, 30,4×25,3×2,3 ВКЭМЗ., КП-ХХ-6607;



Икона «Преподобный Марий Певец» ВКЭМЗ.



Фрагмент надписи на иконе «Преподобный Марий Певец»

щенномученик Лаврентий, изображался на иконах красивым безбородым юношей, но он не был преподобным и носил одеяние диакона).

Сразу же отпадало напрашивающееся предположение о святом Марине. В русском православии имеется целая группа святых с таким именем. Но, во-первых, среди них не было преподобного, во-вторых, имя «Марин» по-церковнославянски пишется через обычное «и», так как предшествует согласной букве [5, с. 18]. Не подходили святые Марїан и Марїав: первый был мучеником и диаконом, второй — мучеником и пресвитером. В списке святых с именем, имеющем корень «Мар», оставался только один преподобный — это святой Маръ [6, с. 88]. Почти все признаки сходились на нем. Преподобный, красивый, молодой, безбородый, но версии противоречила лишь четвертая буква, написанная четко на иконе: это «і», а не «ъ». Имя Маръ фигурирует в житийном сборнике святителя Димитрия Ростовского на 25 января по старому стилю по русскому репринтному изданию 1993 г. [1, кн. 5, январь, ч. 2, с. 379].

Изучение церковно-славянских старопечатных житийных сборников, которые мог использовать Димитрий Ростовский, из имеющихся в фондах ВКЭМЗ, дало искомый ответ. Так, в синаксаре (сборнике сведений о святых и праздниках) за декабрь, январь, февраль, предположительно конца XIX — нач. XX вв., на 25 января по старому стилю нашлось почти дословное повторение жития нашего Мара, но только в церковно-славянском тексте пролога его имя звучало несколько иначе: «Марїй» [15].

Последнюю точку в сомнениях поставил «Справочник личных имен народов РСФСР», в котором сообщалось, что «имя Марий до конца XIX в. включалось в русские календари» [7, с. 433], то есть в XX в. русская православная церковь стала использовать иное написание имени преподобного: по-церковнославянски — «Маръ», по-русски — «Мар». Этимология имени Мар [Марїй] неясна. Современный православный календарь возводит его к греческому слову «рука» [6, с. 88], а «Справочник личных имен народов РСФСР» — к римскому родовому имени [7].

Что же мы узнаем из кратких житийных сведений о Маре (Марїи), изложенных в житиях Димитрия Ростовского и фондовом синаксаре (прологе)? Это был юный и красивый христианин, живший в сирийской провинции Киростика близ города Кира, в совершенстве певший на праздниках, посвященных святым мученикам, за что получил в истории православной церкви дополнение к имени — «Певец». Он любил Бога и строго выполнял его заповеди. Окруженный искушениями, он сохранил невинность и в 22 года удалился в селение Омиру, где построил себе небольшую хижину (по другим источникам, малый хлев), затворил себя и провел там 37 лет, до конца своей жизни. Он терпел сырость хижины, бедность считал за величайшее благополучие, питался только хлебом с солью, но до конца жизни мечтал о присутствии на божественной литургии. Его мечту осуществил перед смертью некий священник. Душа святого после спасительного тайнодействия была исполнена неизреченной сладости. Он долго предавался размышлениям и мирно скончался в возрасте около 60 лет и «ныне блаженствует в вечных обителях» [1, с. 379]. Это произошло около 430 г. н. э. [8, с. 62]. Местоположение города Кира определить в настоящее время трудно [9, с. 396], но, учитывая, что в современной Сирии сохранилось много архитектурных памятников раннего христианства [10], Кир мог находиться в границах современной Сирии.

Оставалось единственное противоречие между иконой и житием святого: на иконе святой одет как юродивый (или блаженный): полуобнаженный, с накинутым на левое плечо концом ткани, прикрывающей его чресла, а в житии говорится, что преподобный Мар (Марий) «довольствовался одеждами из козьей шерсти». Но если учесть, что при изображении одеяний на иконе использован крестьянский тип письма, вполне объяснимо, что иконописец не смог передать особенности фактуры грубошерстяной ткани и изобразил ее упрощенно, а одежду — как подобало отшельнику в жаркой сирийской пустыне. Необходимо отметить, что климат в Сирии суб-

тропический, континентальный и сухой, осадки выпадают зимой, средняя температура в январе — от +4 до +12°, в июле — от +26° до +34 °С [11, с. 495], поэтому вполне естественно видеть преподобного Мара полуобнаженным.

Определенную сложность представляла расшифровка полустертых букв, следующих на иконе после основного имени преподобного. Опираясь на сохранившиеся элементы, можно предположить, что на этом месте стояло сокращенное слово **«певц»** с надстрочной буквой «h». Надписи в клеймах на поле прочитываются следующим образом. Верхнее левое клеймо: **«ангел храните»**, т. е. «ангел-хранитель»; нижнее левое: **«ав па[...] богі»**, предположительно «Апостол Павел, ученик Бога», верхнее правое: **«Михаил»**, предположительно «Архангел Михаил». Надписи на нижнем клейме не сохранились, изображение святой нечеткое, атрибуты отсутствуют.

Судя по торцовым шпонкам и бумажной паволоке, икона была написана в конце XIX в. Особенности колорита говорят в пользу сибирского письма.

В результате исследования иконы «Неизвестный святой» иконографическая коллекция музея пополнилась редким в русском православии образом преподобного Марія (Мара) Певца, а безымянная икона вновь обрела свое подлинное имя — «Преподобный Марий Певец».

В завершение отметим, что в современной истории русской иконописи наметился процесс более объективного отношения к русским иконам XIX в. Об этом справедливо пишет исследователь Б. В. Сапунов: «В собраниях многих провинциальных и даже столичных музеев начали формироваться коллекции поздних икон, в том числе датируемых второй половиной XIX в. Значительный интерес к русской иконописи пореформенного периода прослеживается и за рубежом» [12]. В свете сказанного скромная икона второй половины XIX в., описанная в нашей статье, может представлять интерес для исследователей русской пореформенной иконописи и, кроме того, являет собой довольно редкий иконографический пример сибирского письма.

В рамках темы «преподобные пустынники» можно вспомнить неоконченное поэтическое письмо, написанное юным Александром Пушкиным сестре Ольге. Оно написано примерно в том же возрасте, когда юный Марий обдумывал вопрос об уходе в пустынь. Поэт соглашается с сестрой, что он тоже мог удалиться от суетного мира «в край уединенный, где непрерывный мир во мраке опустился и в пустыни глухой безмолвно воцарился с угрюмой тишиной...» [13, с. 107–108]. В позднем творчестве, в лирическом шедевре «Отцы пустынники и девы непорочны» поэт вновь обращается к теме пустынников. Здесь между строк сквозит горечь грешного человека, понимающего всю тщету своих усилий, жить по законам Завета Иисуса Христа. Обращаясь к Богу, он цитирует великопостную молитву другого сирийского пустынника и преподобного Ефрема Сирина [8, с. 70–72], говоря о ней: «Во дни печальные Великого Поста все чаще мне она приходит на уста и падшего крепит неведомою силой» [14, с. 204–210].

Приведенные здесь строки стихов Пушкина — это всего лишь метафоры мирского и духовного бытия мирянина. А житие преподобного Мария Певца полностью, без остатка воплотило в себе суровую и аскетическую модель жизни православного праведника, удалившегося в сирийскую пустынь, убегающего от греховных искушений суетного мира для постоянного общения с Богом.

Источники и литература

1. Житія святых на русском языке, изложенные по руководству четьихъ-миней святителя Димитрія Ростовского. Октябрь. Кн. II. Репринт. изд. Козельск, 1993.
2. Антонова В. И, Мнева Н. Е. Государственная Третьяковская галерея. Каталог древнерусской живописи XVI — нач. XVIII вв., М, 1963, ил. 95, № по каталогу 683.
3. Азбука христианства: Слов.-справ. / Сост. А. М. Удовенко, 1997.
4. Павленко А. Московское барокко в Филях // Советский музей. 1990. № 3.
5. Иеромонах Алипий (Гаманович). Грамматика церковнославянского языка. М., 1991.
6. Православный календарь-2004. Алматы, 2003.
7. Справочник личных имен народов РСФСР. М., 1979,
8. Бухарев И. Жития всех святых. М., 2006.
9. Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия архимандрита Никифора: репринт. изд. М., 1991.
10. Гладкий В. Д. Древний мир : Энцикл. слов. Т. 2. М., 1998. С. 126.
11. Краткая географическая энциклопедия. Т. 3. М., 1962.
12. Сапунов Б. В. Некоторые сюжеты русской иконописи и их трактовка в пореформенное время // Культура и искусство России XIX в.: Государственный Эрмитаж: Сб. Л., 1985. С. 141. ВКЭМ34, КП-35-25624.
13. Пушкин А. С. ПСС. Т. 1. М., 1954..
14. Пушкин А. С. ПСС. Т. 2. М., 1954.
15. Синаксарь на декабрь, январь, февраль, кон. XIX — нач. XX вв., ВКЭМ3, КП-XI-18506. С. 280 (СП).

Традиционные верования и христианство в Горном Алтае: проблема синкретизма

Н. О. Тадышева

Конфессиональные процессы в Республике Алтай с конца XX в. протекают особенно интенсивно. Их изучение представляет несомненный научный интерес, так как позволяет наблюдать за трансформацией религиозной жизни аборигенного населения. В настоящей работе приведены данные опросов, описание наблюдений, собранных автором среди алтайцев, сохранивших традиционные верования, в селах Усть-

Канского района, г. Горно-Алтайска и православных алтайцев с. Балыктуюль Улаганского района и г. Горно-Алтайска.

Сравнение полученных материалов позволяет выяснить механизмы и формы синкретизации традиционной религии алтайцев и христианства. Собранные материалы свидетельствуют о том, алтайцы принимают крещение в следующих возрастных группах: в младенчестве, детстве (от рождения до 6 лет) и в среднем возрасте (от 30 до 40 лет). Когда маленький ребенок часто тяжело болеет или до его рождения умирали другие дети, родители решают его крестить. Из этнографической литературы известно, что у алтайцев существовало мнение, будто, дав ребенку плохое, незвучное имя, можно уберечь его от злых духов. Детям «стараются дать имя как можно похуже, предполагая, что с худым именем долго будет жить…» — отметил В. И. Вербицкий [1, с. 85–86]. По этому поводу Л. Э. Каруновская писала: «…Иногда дают новорожденному отвратительное имя умышленно сами родители — это в тех случаях, когда предыдущие дети не выживали, умирали маленькими» [2, с. 29]. Поэтому раньше давали такие имена: Ийт-Кулак (Собачье ухо), Бийту (Вшивый), Карта (Прямая кишка) и т. д. Сегодня в семье дают ребенку имя, которое чужим не говорят, т. е. невозможно установить истинное имя ребенка. Таким образом, произошло совмещение традиционных представлений и христианского отношения к имени. Ведь при крещении дается новое имя, означающее изменение веры, которое меняет и судьбу ребенка.

Если человек крестится в среднем возрасте, когда он уже сформировался как личность с определенными взглядами и мировоззрением, то представляет интерес мотивация такого решения. Оказывается, люди часто меняют веру после трагедий, несчастий, тяжелых болезней, т. е. их к этому приводят жизненные обстоятельства. Приняв христианство, в большинстве случаев они не отказываются от традиционных алтайских обрядов, мировоззрения. Становясь официально крещеными, они фактически остаются в той вере, которой придерживались до этого. Они становятся «пассивными» православными: не посещают службы, не знают молитв, не понимают многих догматов веры. За этим «не знаю» у многих кроется «не очень хочу знать».

В сельской местности в республике встречаются люди, которые считают себя «погруженными» православными. В советский период, когда институт священников был под запретом, крещеный мирянин в момент смертельной опасности для человека мог с благословения епископа (а в большинстве случаев без благословения) совершать над ним обряд крещения путем трех погружений с чтением молитв. Затем обязательно нужно было провести обряд воцерковления, т. е. провести таинство крещения в церкви. Многие из таких людей так и остались «погруженными», поэтому нельзя однозначно считать их православными, но нельзя и отрицать их принадлежность к христианству.

Если крещеный алтаец не в первом поколении является жителем города, не имеет тесных контактов с родственниками из неправославных алтайских сел либо состоит в браке с русской или алтайкой, но также городской или православной, т. е. не соблюдающей традиционных алтайских обрядов, то в такой семье прослеживается более последовательное соблюдение православных канонов. Улаганские православные алтайцы из с. Балыктуюль составляют именно такую группу.

Чтобы проследить изменения в семейно-бытовых обрядах алтайцев, принявших православие, следует рассмотреть те из них, которые связаны с узловыми моментами жизни: рождение, брак, смерть. У балыктуюльских православных в 1990-е гг. прослеживается тенденция официально давать новорожденному ребенку алтайское имя. Наверное, это связано с ростом этнического самосознания, проявившимся в эти годы в наибольшей степени. Но позже при крещении ребенку могут дать и православное имя. Сохранялся обряд, который проводили, когда ребенку исполнялся год. Дядя по материнской линии срезал первые волосы племяннику, желал ребенку здоровья, счастья, удачи и делал именной подарок, как правило, корову или быка, иногда лошадь.

В православных семьях алтайцев с. Балыктуюль в день, когда невесту приводят в дом, накрывают праздничный стол, обязательно повязывают невесте платок и дают выпить молоко. С этого момента считается, что невеста согласилась выйти замуж. В других районах республики этот обряд не распространен, и, очевидно, он возник под влиянием православной среды. Дальнейший свадебный обряд проходит в соответствии с традиционным сватовством. Свадебная церемония состоит из венчания в храме по всем православным канонам, регистрации гражданского брака и проведения свадебных алтайских обрядов: приготовление тетей невесты *көжөгӧ* — занавеса белого цвета и его открывания прикладом ружья дядей жениха, обряд заплетания косы невесты тетями жениха и невесты. Сохранился обряд повязывания поясов во время свадьбы родственниками жениха родственникам невесты. В с. Балыктуюль сейчас не выполняются обряды, связанные с почитанием огня и поклонения *ээзи* — духам гор, рек, перевалов [5].

В похоронных обрядах соблюдается важное правило: даже если человек при жизни не соблюдал православные каноны, не совершал обряды, но все же был крещен, то хоронят его обязательно по православному обычаю. Хоронят в новой одежде, накрывают тело погребальным покрывалом, ставят свечки; если день не постный, то закалывают овечку, алтайский обряд «чачылта» не проводят, поэтому не присутствует *немее билер кижи.* Если рядом есть церковь, то умершего отпевает священнослужитель, если нет, то во время посещения церкви отпевание происходит заочно. Сопроводительный инвентарь вместе с умершим не кладут. Однако если умерла замужняя женщина, то с ней кладут к*өжөгӧ* (свадебный занавес). Поминальные обеды устраивают на 3, 9, 40-й дни и спустя 1 год. В день похорон всю ночь

родственники присутствуют в доме умершего. Поминальные дни проводят в ночь с 8-го на 9-й и с 39-го на 40-й день. Люди, которые приходят в дом помянуть умершего, приносят с собой продукты: чай, конфеты, печенье. Некоторые дают деньги. Затем эти продукты раздают всем, кто пришел и особенно тем, кто приехал издалека [5].

Традиционно поминальные обряды алтайцы устраивают на 3, 7, 40-й дни и спустя год. На данный момент в этнографической литературе нет однозначного ответа, почему они отмечаются именно в эти дни. Н. И. Шатинова также пишет, что поминки проводили на 3, 7, 40-й дни и через 1 год. На третий день душа входит в свой аил и ищет то, что забыли положить с умершим. На 7-й день она впервые осознает себя умершей, когда в виде птички садится на траву и видит, что та не сгибается под ее тяжестью. На 40-й день после смерти душа покойного отправляется в подземную страну Эрлика. В последний раз душу умершего «кормили на годовых поминках [4, с. 100–101]. В работе «Алтай jan» В. А. Муйтуева и М. П. Чочкина также отмечают, что поминки проводят на 3, 7, 40-й день. Душа человека в течение 3 дней находится рядом с семьей, домом. Затем в течение 40 дней она проходит свою жизнь заново: от начала до конца. На 40-й день душа становится воробьем: сев на траву и увидев, что она не сгибается, понимает, что человек умер [3, с. 147–149]. Есть третья точка зрения: на третий день душа выходит из тела умершего, в течение 7 дней она проходит 7 ступеней мира предков, в это время она угощает 7 дочерей Эрлика. На 40-й день «*кижи кебинеп чыгып jam»,* ведь на 40-й день новорожденный *«кебине кирип jam»,* так как до этого срока родители чужим ребенка не показывают [5].

В настоящее время усть-канские алтайцы в соответствии с традицией на 3, 7, 40 день проводят обряд *«чачылгы»* – кропление. У кош-агачских алтайцев этот обряд называется *«jер айак»* – «земляная чаша». После захода солнца закалывают овечку. Кровь в пищу не употребляют, на поверхности земли не оставляют. Для этого копают яму, туда сливают кровь, затем ее закапывают. Если кровь оставить на земле, то на этом месте будут собираться «черные силы». Берут мясо с сакральных мест туши овечки, накалывают его на острые деревянные палки и опускают в казан с *кӧчӧ.* Варят мясо *канын кайнада* до того, как кровь выварится. Готовое мясо кладут в специальное место. В отдельную посуду наливают несоленое *кӧчӧ.* Из продуктов, которые принесли люди, берут нечетное количество кусочков и кладут также в отдельную посуду. Варят чай из новой пачки без молока. Готовят одну бутылку водки. Все блюда должны быть в нечетном количестве. Молочные продукты не употребляются. Кладут продукты с тыльной стороны ладони.

Вечером после заката солнца близкие умершего, особенно старшие в семье, идут совершать обряд, на который приглашают *неме билер кижи, кӧсмӧкчи* (ясновидящих, знающих людей). Проводится обряд подальше от жилья, к западу от селения. Человек, который проводит обряд, называя умершего по имени, наливает водку в посуду и совершает кропление три раза. Затем то же повторяют и с чаем, *кӧчӧ*, мясом и другими продуктами, которые принесли с собой. Кто курит, тот оставляет целую пачку сигарет на этом же месте, а сам закуривает из другой пачки. Неме билер кижи «разговаривает с умершим», «спрашивает», правильно ли его похоронили, всё ли положили. Если умер пожилой человек, то он может «сказать», что ожидает его близких в будущем.

После возвращения люди умывают лицо, руки, очищаются огнем. Садятся за стол, тихо разговаривая, едят. Летом это происходит в 8–9 часов, зимой – в 5–6 часов (с заходом солнца) и ночью в 12, 3 часа, утром в 6 часов также угощают людей. Обязательно подают горячее. Все косточки от мяса собирают, и немее билер кижи или кто-то из старших в семье целыми, не ломая их, уносит на место, где совершался обряд, – *чачылгы.* После восхода солнца люди, которые участвовали в поминках, расходятся по домам [5].

Проводятся поминки в течение суток, на 6-ю и 39-ю ночь после смерти. Спустя год поминальный обряд не проводят. Пожилые люди объясняют это тем, что раньше через год его не проводили совсем, что это заимствовано у православных. Во время поминок на левой стороне от входа в жилище кладут любимые вещи, одежду умершего. Близкие родственники в течение 40 дней либо года придерживаются запретительных норм поведения. В течение 40 дней из дома, где был умерший, нельзя выносить молоко, огонь. Продукты, которые принесли на поминки люди, могут разделить родные.

У улаганских алтайцев даже неправославные проводят поминки на 3, 9, 40-й дни и через год. Безусловно, здесь сказывается сильное влияние православной среды в прошлом и настоящем, ведь этот район является самым православным регионом в Республике Алтай. Здесь проводят похоронные обряды без *чачылта,* поминки устраивают на 3-й день после похорон, с 8-го на 9-й, с 39-го на 40-й день и через год. В родительский день ходят на кладбище [5].

У принявших православие взрослых алтайцев традиционные обряды распространены больше. Надо отметить, что это люди, которые ко времени принятия православия не только обладали знаниями о традиционных обрядах, но уже проводили их или активно в них участвовали. Их мировоззрение, как и у тех алтайцев, которые были крещены в младенчестве в условиях атеистического общества и находились в неправославной алтайской среде, оказалось более подвержено синкретизму. Можно встретить и сопряжение конфессиональной и этнической идентичности: «Раз я алтаец, значит – язычник». Особенно распространено такое представление среди молодых людей, которые были крещены в младенчестве. Совершение традиционных обрядов крещеные алтайцы объясняют своими корнями, их сакральностью. Если человек крестился из-за болезни, из-за несчастных случаев, то в большинстве случаев он

только носит крест, а во всем остальном придерживается традиций. Ведь часто бывает, что он единственный крещеный в семье. Поскольку окружающие его близкие люди продолжают совершать традиционные обряды, то и он участвует в них.

Как оказалось, религиозная ориентация подрастающего поколения во многом зависит от вероисповедания матери. Сегодня именно она играет роль носителя традиций и моральных устоев. Если мать заложила в ребенка знания о какой-либо вере, то ребенок в жизни обязательно придерживается догматов этой религии. Мужчины-отцы в большинстве своем играют роль пассивных зрителей.

Так, информатор из с. Сугаш Усть-Коксинского района Т. Т. рассказала, что ее отец был крещен при рождении в Балыктуюльской церкви, но женился на некрещеной алтайке. В семье православные обычаи он не соблюдает, службы не посещает, пост не держит, в тяжелые минуты просит помощи, но не молитвой. Как говорит его жена, *орто йолдо,* т. е. он идет «средней дорогой». Старшие дети — некрещеные, свадьбы справляли по традиционным обрядам, внуки некрещеные. Младшая дочь А., 1989 г. р., в 14 лет самостоятельно решила креститься. Сейчас объясняет свое решение примером отца. С крестной раньше ходила на службы. Как считает А., ей некому объяснить суть православия, поэтому его понимание поверхностное. Когда она, единственная из четырех детей, решила идти по вере отца и принять православие, около нее не оказалось учителя, который мог бы помочь ей. И дома она будет продолжать участвовать в обрядах, которые совершает мама: воскуривании арчыном, поклонении огню, соблюдении старой и новой луны [5].

Или пример с А. Р. из с. Верх-Ануй. В детстве из-за болезни родители решили его крестить. Он «погруженный». Носит крестик, но креститься в церкви не желает. Считает: раз он алтаец, то должен следовать традиционной вере. В семье соблюдают традиционные обычаи, обряды. Кроме него крещеных нет. Мама информатора, безусловно, сама того не желая (из-за незнания православных догматов) уже заложила у сына фундамент традиционного мировоззрения. Сейчас, уже повзрослев, он не может отказаться от своих убеждений.

Для православных алтайцев характерен религиозный синкретизм. Они совершают поклонения ээзи гор, рек, перевалов, огня (хозяевам природы), так как это, по их мнению, не противоречит православным догматам о том, что все вокруг есть божественное, живое, сотворенное Богом. Объясняют почитание и поклонение огню поклонением не божеству как таковому, а символу семьи, дома, счастья родных. Таким образом, среди крещеных алтайцев продолжается процесс адаптации христианских догматов к традиционному мировоззрению.

Особоое значение в среде православных алтайцев имеют празднования Светлого Христова Воскресения (Пасхи) и дня Святой Троицы Пятидесятницы. Наверное, это можно объяснить тем, что за атеистический период они трансформировались из религиозных в народные, бытовые и уже не отражают сугубо религиозного сознания. Смысл и обрядовая сторона многих христианских праздников упростились. Пасха имеет второе название — *Кызыл јымыртканып байрамы* — «Праздник Красного яйца». Для этого надо накрыть стол, покрасить яйца и сходить в гости. Праздник *Кызыл чечектип байрамы* — «Праздник красного цветка» — заключается в том, что в этот день нужно обязательно полежать на земле, порадоваться солнцу. Среди алтайцев старшего возраста особенно распространено празднование Ильина дня. В этот день надо попробовать новый урожай картофеля. После этого дня можно не опасаться молнии: она не попадет на *тынду немеге* (на живое).

Знания православных молитв среди крещенных алтайцев на очень низком уровне. Под молитвой обычно понимаются слова, которые человек произносит с просьбой или с благодарностью. Обращаются с такой «молитвой», как правило, в тяжелые, ответственные минуты. Сегодня для многих религия является «спасательным кругом» в решающий период жизни. Среди молодого поколения можно услышать: «Хожу в церковь перед сессией», «На всякий случай ставлю свечку», «Верую в Бога по-своему» [5].

Посещение служб осуществляется редко, когда становится особенно трудно. Это объясняется разными причинами: «не хватает времени» или «не знаю, как себя вести в церкви». На самом деле такое отношение к христианству объясняется сохраняющимся менталитетом алтайцев и отсутствием прочных традиций православия в алтайской среде.

Источники и литература

1. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М., 1893. 256 с.
2. Каруновская Л. Э. Из алтайских верований и обрядов, связанных с ребенком. // Сб. МАЭ. Т. VI, Л., 1927. 29 с.
3. Муйтуева В. А., Чочкина М. П. Алтай jan. Горно-Алтайск, 1996. 208 с.
4. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 184 с.
5. ПМА. Республика Алтай. 2006–2008 гг.

Культ птиц в традиционном мировоззрении народов Алтая

В. Ю. Чигаева

Культ птиц имел широкое распространение на территории Алтая, особенно в эпоху поздней бронзы — раннего железного века. Свидетельством тому являются изображения птиц в предметах материальной культуры, в наскальном искусстве, в мифологии и эпосе, в обрядовой практике народов Алтая.

Мифология как система представлений и объяснения явлений окружающего мира берет истоки еще в

эпохе палеолита. Эпос же — более сложное явление, связанное с этносом, с зачатками этнического сознания. Образы мифологии и эпоса находят отражение в образах наскального искусства и предметах материальной культуры народов, проживающих на данной территории. Имеет место и взаимопроникновение сюжетов устной и художественной традиции. Изобразительные источники могут представлять неизвестные или сильно отклоняющиеся от засвидетельствованной в письменных источниках версии мифа, стадиально более ранние, более архаические. Все эти формы выражения традиционного мировоззрения являются составляющими, свидетельствующими о наличии культа на исследуемой территории.

Рассматривая мифы, эпос, обрядовую практику и т. п., можно проследить мифо-эпические и этнографические параллели древних представлений, отразившиеся в наскальном искусстве и предметах материальной культуры Алтая. Полученные сведения наиболее полно раскроют суть и значение культа птиц на исследуемой территории.

Птица рассматривается изначально в мировоззрении всех народов как общечеловеческий символ Неба и Солнца [1, с. 40]. Очевидно, с этим древнейшим значением птиц и их образов связано появление композиций с птицами и отдельных рисунков как древнейшего сюжета наряду с другими сюжетами и образами наскального искусства. На писаницах птицы, очевидно, изображались как представители верхнего мира, как особые мифо-эпические классификаторы и символы связи между космическими зонами, как символы божественной сущности Неба. На это указывает М. А. Дэвлет [19].

Молния и солнечный луч (быстрота, стремительность) передавались часто видом стрелы. По свидетельству всех индоевропейских народов, птица была некогда священным образом ветра, молнии и света. Этим стихиям были приписаны свойства птицы и, наоборот, с птицами связывались мифологические представления, заимствованные от стихий. Кроме того, народная фантазия даже создавала баснословных птиц — представителей ветра, молний и света. Так, в «Авесте», например, имеются сведения о стреле с перьями птицы (орла или петуха). Авестийская стрела являлась воплощением полета, птицы, неба и границ мира [1, с. 44–45]. Все это, на наш взгляд, объясняет наличие стрелообразных изображений птиц на писаницах изучаемого региона. Такие рисунки встречаются, в частности, на скалах Алтая — Чанкыр-Кель [41], Бичикту-Боом, Елангаш (участок V) [40] и др. В алтайском эпосе «Когутэй» также указывается: «…Едет быстрее птицы летящей, сильнее стрелы пущенной…» [4, с. 127].

Представлениям алтайских этносов свойственно было также задействовать птиц в представлениях о загробном мире. Как символ души и вестник смерти образ птицы являлся архетипическим, свойственным мифологическому сознанию в целом. Считается, что птичий облик душа принимает или незадолго до смерти, или после смерти физического тела, то есть непосредственно в связи с необходимостью переселения в иной мир. Именно этот фактор является определяющим в наделении посмертной души птичьими чертами — птица свободно передвигается между сферами Космоса. Многие сибирские народы также верили в родовое дерево души, куда улетают в виде птиц души умерших [19, с. 251]. Таким образом, взглядам древних были свойственны и представления о священных птицах как посредниках между миром людей и воображаемым миром духов. В связи с этим птица могла являться не только воплощением души, но и переносчиком душ, что нашло отражение в верованиях сибирских аборигенов и в наскальном искусстве Южной Сибири.

В частности, шаманы называли орла (беркута) Суйла-ханом и считали духом, помогающим доставлять жертву на небо или в подземный мир, причем представляли беркута с конскими глазами, подобными солнцу или луне [47, с. 107]. Наиболее ярко этот сюжет переноса душ запечатлен на писанице Гачурт на Алтае [56, с. 205]. В композиции на Гачурте горизонтальными линиями показано деление пространства на два мира, в одном из которых изображены две парящие хищные птицы. На плечах одной из птиц имеется изображение антропоморфного существа. Можно также предположить, что значение подобных композиций с птицами заключается в передаче обрядовых действий, связанных с идеей реинкарнации, «перехода» душ жертвенных животных многократно в новорожденных. По определению Бернштама, это были изображения культово-генеалогического цикла [9, с. 36].

При рассмотрении представлений алтайского этноса можно выделить определенную видо-родовую дифференциацию образов птиц. В частности, в мифологии, эпосе, обрядовой практике среди наскальных изображений и предметов материальной культуры с различных памятников встречаются следующие виды птиц: гусь, утка (гагара), шилохвост, дрофа, баклан, кулик, лебедь, журавль, цапля, черный аист, пеликан, глухарь, тетерев, улар, куропатка (рябчик), петух, сокол, орел, ястреб, канюк, гриф, сова, сорока, чайка, ласточка, стриж.

Для начала рассмотрим весь спектр орнитоморфной символики в материальной культуре Алтая. Одними из наиболее известных памятников и наиболее разнообразно представляющих видо-родовой состав птиц являются Пазырыкские курганы, расположенные на Улаганском плато. Из видов птиц чаще других встречаются изображения гуся и лебедя, реже — тетерева, а изображения домашнего петуха — только в первых двух Пазырыкских курганах. Из хищных птиц в изобразительном искусстве только в одном случае имеется изображение орла или сокола, обычно же встречаются ушастые грифы, часто украшенные гребнем. Довольно часты изображения водоплавающих птиц, например фигурки гусей на роговом уздечном налобнике и на навершии из 2-го Пазырыкского кургана, спящего гуся и лебедей из коллекции Погодина, скульптурные изображения лебедей из 3 и 5-го Пазырыкских курганов, фигурка сокола из эрмитажного собрания скифо-сибирского золо-

та [53, с. 157, 161], четыре орла также изображены на псалиях узды из 5-го Пазырыкского кургана [60, с. 14]. В 1-м Пазырыкском кургане стилизованные петушки украшают саркофаг-колоду. Изображения петуха встречаются и на конских нагривниках. Во 2-м Пазырыкском кургане найдены фигурки петухов на диадеме [27, с. 6], фигурка спящего петуха на шее козла на одном из конских головных уборов, стилизованные петушки на ременной полосе и на глиняном кувшине. Во втором кургане петушиный гребешок использован также как самостоятельный орнаментальный мотив для украшения одной из женских одежд [53, с. 185, 186; 27, с. 6].

Как ранее отмечалось исследователями, изображение грифа тоже достаточно распространено. Например, в 1-м Пазырыкском кургане на седельной покрышке гриф представлен в сцене терзания лося, грифы вырезаны также на подвесках из дерева, имеются на украшениях конской упряжи, схематично вырезанное из кожи изображение грифа украшает и один из седельных нагрудников, стилизованные грифовые головы встречаются и на концах псалий узд (4 варианта). Во 2-м кургане на кожаной фляге имеется рисунок, где гриф схватил тетерева, есть и сцена «гриф с горным козлом в лапах», сцена, где грифы схватили лапами гуся, есть и четыре грифа, вырезанные из дерева, с приставными кожаными крыльями, покрытые листовым золотом, и голова грифа на длинной шее, с оленьей головой в клюве, а кроме того, деревянная композиция, где одновременно в клюве грифона голова оленя, а в когтях — гусь [53, с. 198, 200, 201; 52, с. 50–52; 6, с. 244–245]. Сцена «гриф с горным козлом в лапах» отмечена на одном из украшений эрмитажного собрания скифосибирского золота. На концах псалий из 3, 4 и 5-го Пазырыкских курганов также есть грифовые головки с сильно изогнутым клювом, круглым глазом и обычно длинным ухом. Головы грифа встречаются на концах ветвей рогов и на кончике хвоста многочисленных изображений фантастических животных [53, с. 202]. В 1 и 2-м Пазырыкских курганах также имеются изображения грифонов. Например, в технике аппликации воспроизведено изображение ушастого, с гребнем и воротничком орлиного грифона. Имеются также и изображения дерущихся орлиных грифонов на медных, крытых листовым золотом пластинах во 2-м Пазырыкском кургане. В 1-м кургане грифон встречается в аппликации на седельной покрышке. Здесь же есть и силуэтное вырезанное из кожи изображение орлиного грифона в сцене борьбы с львиным грифоном на одной из седельных покрышек. Встречаются и другие синкретические орнитоморфные существа — ушастые и рогатые птицы. Их головки изображены на псалиях или вырезаны из кожи. Такие предметы имеются среди вещей из 4-го Пазырыкского кургана, а в 3-м кургане встречаются в качестве конских начельников [53, с. 211]. В 3-м же кургане обнаружены и два навершия с головками фантастических птиц [55, с. 91]. Датировка Пазырыкских курганов — VI–IV вв. до н. э.

Во 2-м Башадарском кургане, расположенном на левом берегу р. Каракол, в 20 км от впадения ее в р. Урсул, в двух саркофагах-колодах обнаружены вырезанные из дерева и покрытые листовым золотом грифы — накладки на седельные луки. Также имеется оригинальная композиция из двух схематически выполненных перевившихся между собой голов грифа, украшающих передние луки одного из седел. Головки грифов есть и на концах некоторых псалий [53, с. 198, 202; 54, с. 35]. На памятнике Могильник Уландрык IV найдена крытая листовым золотом деревянная диадема, на которой изображены 6 птиц, возможно, глухарей, выполненных филигранной резьбой [27, с. 7]. Найдены также реалистичные статуэтки орлов, деревянная композиция геральдически противопоставленных голов грифов, головы петухов. На костюме, обнаруженном на этом памятнике, замечен орнамент в виде стилизованных петухов [32, с. 90, 95, 96; 28; 30, с. 169–173]. На памятнике Уландрык I, в кургане 12 найдено изображение сенмурва (крылатой собаки или пантеры) [25, с. 79].

В курганах Юстыда найдены литые изображения орлов с расправленными и опущенными вниз крыльями, золотые бляшки с изображением орлов или их голов, реалистичные статуэтки орлов, которые служили навершиями сакральных головных уборов, и стилизованные петухи. Датировка курганов относится к скифскому времени [32, с. 88–90; 29]. В Берельском кургане обнаружены схематичные скульптурные литые изображения грифов из меди [53, с. 201]. В кургане у с. Красногорского (Бийский район) найдены схематичные изображения ушастых грифовых голов на роговых псалиях и голова грифа в роговой подвеске. В 0,5 км от южной окраины с. Краснополье Алтайского района обнаружены разного рода предметы, в числе которых булавка с бронзовым навершием в виде фигурки лани с птицей на спине, найденная на I пункте памятника, в 1 км от сельского кладбища. Датировка памятника относится к X–VIII вв. до н. э.

В кургане 2 могильника Бийск II найден бронзовый налобник в виде головы хищной птицы с длинным изогнутым клювом и небольшими стоячими ушами. Подобная птица встречается и на седле 2-го Башадарского кургана. Памятник относится к III–II вв. до н. э. [13, с. 76].

На памятнике Туэктинский курган I найдены вырезанные из дерева орлики, маленькие головки орлов, изображения грифов с гребнями в виде оленьего рога и подвески в виде грифов, вырезанные из дерева [54, с. 46]. В. Д. Кубарев и Д. В. Черемисин считают эти деревянные фигурки птиц петухами [32, с. 94, 95]. На памятнике найдено также одно изображение грифа, на кончике хвоста которого — еще одна грифовая голова [54, с. 46–47]. Во втором кургане могильника Аэродромный найдено роговое псалие с орнаментацией в виде головы птицы на одном конце и хищника на другом. Датировка памятника относится к V–IV вв. до н. э. [11, с. 52]. На могильнике Ак-Алаха I обнаружены деревянные изображения водоплавающих птиц [25, с. 79; 45, с. 53–54; 25, с. 79], а в кургане 1 — шлемы, венчавшиеся деревянными,

покрытыми фольгой изображениями птиц [44, с. 148]. На поселении Березовая Лука обнаружена подвеска в виде сидящей хищной птицы со сложенными крыльями. Ее датировка относится к ранней бронзе [23, с. 17]. В Причумышье зафиксирована случайная находка из кости или рога. Это Г-образное орнаментированное навершие в виде головы птицы с загнутым клювом. Его датировка относится к эпохе ранней бронзы [23, с. 18].

Алтайский регион славится еще одним видом изобразительного творчества, содержащим орнитоморфные изображения, образцы которых были зафиксированы только в 2005 г. Речь идет о рисунках птиц на телах мумий из Больших пазырыкских курганов [7, с. 48–59]. На правой кисти мумии мужчины из 2-го Пазырыкского кургана обнаружен рисунок петуха, а на теле мумии женщины — изображение фантастического существа с телом копытного и головой хищной птицы. На кистях обеих рук мумии мужчины из 5-го Пазырыкского кургана в основаниях больших пальцев показаны фигуры «шагающих» птиц. По мнению исследователей, это рисунки тетерева-косача или глухаря. На левой руке мумии женщины из 5-го Пазырыкского кургана представлена сцена терзания: большая хищная птица вцепилась в загривок оленя или лося. На большом пальце левой руки этой же мумии головой к ногтю изображена птица с пышным хвостом, переходящим на пясть. По мнению исследователей, это, скорее всего, петух [7, с. 49, 50, 53, 55–56].

Обратимся к устной традиции. Так, в эпосах «Когутэй» (1935 г.) и «Алтай-Бучай» зафиксированы представления алтайцев об орле и беркуте как о друге и помощнике человека. Сюжеты с хищной птицей, помогающей на охоте, встречаются и в наскальном искусстве, в частности, на Хар-Салаа и Усть-Канской писаницах в композициях с изображением всадника с птицей на руке либо летящей впереди птицы, преследующей животное.

С давних пор в культуру алтайцев стали проникать такие образы, как божественная птица Кан-Кереде и гора Сумер. Имя мифической птицы, врага змеев, восходит к индийскому Гаруда, который в мифологии ламаизма мог символизировать собою целый мир: голова его являлась небом, глаза — солнцем, крылья — ветром. В алтайском эпосе образ птицы Гаруда является поздним наслоением на культ орла. Кан-Кереде-кус по переводу Катанова — королевский орел.

В эпосе «Когутэй» под именем Кан-Кереде выступают две вещие птицы — самка и самец, свившие гнездо на вершине дерева, наделенные могуществом спасать людей. Когда богатырь убивает змея, поедавшего птенцов Кан-Кереде, обе птицы становятся его «клятвенными друзьями». Птицы, как следует из эпоса, обладают огромными размерами и спасают богатыря от смерти в момент нависшей угрозы [57, с. 64; 4, с. 142–151].

В эпосе «Алтай-Бучай» также имеются сведения о двух беркутах, обернувшихся воробьями, и коне, превратившемся в нужный момент в орла, которые являются друзьями и помощниками Алтая-Бучая, спасают богатыря от смерти и помогают ему вершить возмездие [14, с. 424–425, 449]. В эпосе «Маадай-Кара» имеется аналогичный сюжет с превращением коня в орла и спасением им богатыря [34, с. 143–145]. Композиции с парными изображениями хищных птиц, так называемой «небесной парой» Кан-Кереде, однако, характерны для писаниц не Алтая, а сопредельных регионов — Хакасии (Куня и др.), Бурятии (Ара-Киреть и др.), Якутии (Тойон-Ары и др.).

Следует отметить и то, что у североазиатских народов существовало представление о златокрылых птицах Солнца. Это нашло отражение в песнях и былинах, где говорилось, что у орлов по шесть пар золотых крыльев [26; 38, с. 123]. На писаницах Алтая орлы и другие хищные птицы нередко изображались в композициях с солярной символикой (Чанкыр-Кель). Богатыри в алтайском эпосе иногда сами превращаются в пестрокрылых «орлов» или «белых кречетов» [34, с. 113]. Согласно алтайскому эпосу «Маадай-Кара», орлы-беркуты являлись сторожевыми птицами [34, с. 13]. Алтайский эпос повествует также о связи образа орла со священным «мировым деревом», что нашло отражение в наскальных композициях североазиатских регионов.

Таким образом, орел являлся тотемом алтайских этносов. Свидетельства существования этого культа и тотемистических представлений, на наш взгляд, нашли отражение на писаницах в виде одиночных изображений этого вида птиц в центральной части плоскостей скал, а также в целом в любых других композиций, содержащих изображения этого вида.

В своей работе «Культ орла у сибирских народов» Штернберг выделил семь основных черт, присущих культу орла у народов мира и у сибирских народов: 1) орел — хозяин и повелитель Солнца, 2) орел — хозяин огня, 3) орел — возродитель природы, а также бог плодородия и плодовитости, 4) орел — творец всего сущего, 5) орел — типичный тотем, 6) орел — родоначальник и творец шаманов, 7) орел связан с так называемым мировым, или шаманским деревом [59, с. 23]. Некоторые их этих положений нашли отражение и в наскальном искусстве.

Иногда раскрытие сущностных черт культа определенных видов птиц Алтая можно найти в мифологии и эпосе народов, проживающих на сопредельных территориях. Так, в казахском героическом эпосе «Кобланды-батыр» эпический герой иногда выступает в сопровождении ястреба, сидящего у него на руке [24, с. 224–225; 20, с. 86–87]. В кыргызском эпосе «Манас» спутником главного героя в битвах бывает грозная птица Алпкаракуш [34, с. 475, 517]. Эти же мотивы прослеживаются и в наскальном искусстве Алтая (Арал-Толгой, Усть-Канская писаница и др.). Пара грифов в мифологии саков Казахстана являются действующими лицами мифа о двух птицах на вершине Мирового дерева, откуда они обозревают весь свет и «фиксируют» течение времени. Кстати, символом «мирового дерева жизни» во многих культурах (в частности у алтайцев) также являются птицы [1, с. 23, 40]. В наскальном искусстве Алтая

грифы также были представлены — либо одиночными изображениями, либо в композициях с животными или другими птицами (Цаган-Салаа IV, Жалгыз-Тобе и др.)

В представлениях о дневных хищных птицах есть еще один интересный момент. В древней индоиранской мифологии наблюдается противопоставление образа хищной птицы (орел, сокол, орлиноголовый грифон) и водоплавающей (утка, гусь). Хищная птица символизирует высший, потусторонний мир, а водоплавающая — мир земной и власть над ним [50, с. 64; 18, с. 87]. Такие противопоставления были нами отмечены на писаницах Алтая (Бага-Ойгур III, Елангаш (участки VI и VIII)).

Образ ворона также встречается в мифологии алтайцев. Принято считать, что ворон стал популярным персонажем мифов и сказок в силу своих внешних особенностей (черный окрас) и повадок (хриплый крик, способность питаться падалью). Черный цвет перьев осмысливался как черта хтоническая, связанная с внешним, потусторонним миром мрака. Резкий хриплый крик птицы воспринимался как зловещее предсказание [18, с. 86]. Для алтайцев же ворон являлся в первую очередь демиургом (у степных скотоводов) [35]. Кроме того, в одной из версий мифа о сотворении человека говорится о том, что ворон нес в клюве души людям, но, увидев павшую лошадь, решил поживиться ее глазами, открыл клюв и упустил души, которые разлетелись [8, с. 539]. По другой — Ульгень, сотворив человечество, послал ворона к Кудаю просить души для людей. Ворон, получив души, взял их в клюв и понес к Ульгеню, однако соблазнился падалью, в которую превратился Эрлик, выронил души, которые затем рассыпались по всей земле, и вернулся к Ульгеню ни с чем [15, с. 338]. Таким образом, ворон предстает как переносчик душ, посредник между мирами.

Мифоритуальная практика Саяно-Алтая, ориентированная на поддержание связи с верховными патронами, также доносит до нас сохраненные на протяжении веков атрибуты их внешнего облика через накосные украшения. Среди женских накосных украшений у обских угров бытовали, в частности, металлические изображения птиц (ворона, ястреба, тетерева), за которыми закрепилось название «существа вершины кос». Изображения эти клали после смерти женщине за пазуху, что свидетельствует о высоком значении, которое придавали образам этих птиц, запечатленным в пластике. Возможно, эти фигурки как-то соотносились также с концепцией круговорота жизни [58, с. 56].

Водоплавающая птица, способная существовать во всех трех стихиях: в воздухе, на земле и в воде — также является постоянным персонажем древних космогонических мифов Алтая, в которых она выступает как демиург, творец Вселенной (ныряние за землей на дно мирового океана). У алтае-саянских народов есть повествование о том, как две утки, плавающие в первобытном океане, создали Вселенную. Одна из них, ставшая позднее в шаманском варианте мира Ульгенем, решила создать из ила землю, вторая, в шаманском варианте — Эрлик, нырнула и достала со дна ил. Первая стала разбрасывать ил вокруг, и из ила получилась земля, а из камешков, которые разбрасывала вторая утка, возникли горы [47, с. 101–102; 46, с. 116].

В наскальном искусстве рядом с уткой зачастую был выбит небольшой кружок, который, по всей видимости, должен был изображать яйцо — этот сюжет был довольно распространен и в мифологии (Сары-Сатак, Бага-Ойгур IV — Алтай и др.). Согласно эпосу «Калевала», Вселенная возникла из яйца, снесенного чудесной уткой на коленях девы воздуха Ильматар на острове посреди моря. Из нижней части мифического яйца вышла земля, а верхняя часть обратилась в небесный свод. По другой легенде утка, реже гусь, ласточка и др. сносит яйцо или несколько яиц посреди первичных вод, затем из частей яйца возникают небо, земля и т. д. [63, с. 28–31; 37, с. 82].

Таким образом, на писаницах, возможно, представлена идея космизации первоначального хаоса, олицетворяемого аморфной консистенцией яйца, мрака, первоначального океана, и создания упорядоченной, организованной Вселенной [18, с. 85].

Образ утки (гуся) характерен не только для космогонических мифов, он часто встречается и в героическом эпосе. В эпосе «Алтай-Бучай» утка представлена в образе всезнающей провидицы. Не найдя ответа в книге судеб, жена Бучая «отправилась к семи вершинам горным», там ей встретились две утки, одну она поймала и стала мучить, чтоб другие утки сказали, где можно найти другого хана (врага) [3, с. 419]. Кроме того, утка выступает здесь как посланник, так как на ее крыле жена Бучая писала послание предполагаемым женихам [там же, с. 420].

Водоплавающая птица являлась не только основным персонажем в акте творения мира, но и связующим звеном между мирами — верхним, средним и нижним (вертикальная структура), поскольку обитает во всех трех сферах: в воздухе, на земле и в воде, и юг—север (горизонтальная структура), так как образ водоплавающей птицы был задействован в сюжетах, отображающих круговорот жизни на земле. Предметы с изображением водоплавающих птиц имели сакральное значение и могли использоваться в ритуалах [65, с. 106–107]. К таким предметам относятся фигурки гусей из Пазырыка (Алтай).

Еще одним представителем водоплавающих птиц является лебедь. С этим видом птиц, как и с прочими, рассматриваемыми нами в этой работе, связаны различные представления и поверья, что, в свою очередь, нашло выражение в наскальном искусстве.

Образ водоплавающей птицы в индо-иранской мифологии служил символом видимого, телесного мира [51, с. 63]. Но, с другой стороны, лебедь — это мифическая сказочная птица [18, с. 88]. Тотемистический характер представлений о лебеде и их связь с материнским родом проявляется у современных селькупов и кетов, у бурят и якутов, то есть у ряда племен и народностей, связанных с проживанием в прошлом или настоящем на Саяно-Алтайском нагорье [2, с. 150]. В связи с этим существуют различные

предания. В алтайском варианте — предания о Шуну (его отец женился на лебеди).

Не менее интересен в этнографическом освещении и образ журавля или цапли. Образ голенастой птицы в культуре народов Алтая не случаен. Божество Мир-Сусне-Хум в сознании обских угров нередко представал и в виде журавля. Подобные композиции с этой же символикой мы встречаем на скалах Алтая (Кызыл-Кель, Чанкыр-Кель) и др. По алтайским (теленгитским) поверьям, считалось, что журавль и варнавка вечно живут парой. Это объясняет появление на писаницах парных изображений этих птиц (Сеттерлю — Алтай и др.). Люди верили, что если одну птицу убить, вторая будет прилетать каждый год и проклинать охотника, и с ним обязательно случится несчастье.

Еще одним образом в наскальном искусстве и мифологии является аист. В ряде мест аиста считают святой птицей. Аист был известен и как пожиратель змей. Эти птицы являлись олицетворением красоты, любви, умеренности и благодарности. С давних пор их почитали и закон запрещал их убивать. Убийство аиста приравнивалось к убийству человека. Эта птица из рода в род оставалась священной эмблемой богов, яра, возрождения и весны [10, с. 8]. Нами отмечено всего одно изображение черного аиста на писаницах Алтая: на памятнике Чанкыр-Кель.

Ласточка в алтайской мифологии является посланником Кудая за душой для человека, а также помощником Кудая при сотворении Земли. Согласно этим мифам, ласточка добыла дерн, принесла его во рту, рассеяла по земле и разровняла поверхность земли, которая была испорчена Эрликом [15, с. 340]. На наш взгляд, образ ласточки в роли птицы-демиурга запечатлен на двух плоскостях горы Бичикту-Боом на Алтае (личный архив автора).

Кукушка у южных тувинцев являлась вестником пробуждения природы, с началом ее кукования связывали начало лета. Считалось, что убить кукушку — значит наслать на себя несчастье [48, с. 256]. Кукование кукушки определялось как добрый знак, знак возрождения [36, с. 360]. У индо-европейских народов кукушка считается предвозвестником несчастья, горя, поэтому люди не любят ее и опасаются ее пророчеств. В древней Индии кукушка стояла в одном ряду с ветрами, облаками, горами, реками, лебедями, к которым индусы обращались с просьбами и вопросами [33, с. 451]. Образ кукушки нашел отражение и в предметах материальной культуры Алтая (зеркало из Рогозихи — Алтай) [61, с. 211].

Для мифологии и древних представлений алтайских этносов характерно отождествление образа птицы с женщиной-матерью, девушкой [58, с. 80].

В тюркоязычном мире некогда появился образ мифической или сказочной птицы хума/хумай, хубай/к, убай/к, который впоследствии превратился в Умай (Ымай, Май-Ине), «Мать Умай». Это, во-первых, сказочная птица, которая гнездится в воздухе, а во-вторых, мифическое женское существо, охраняющее младенцев. К нему обращаются за помощью и женщины, и мужчины [12, с. 274–275; 66]. Тюрки Саяно-Алтая представляли Мать-Умай в образе красивой женщины, спускающейся с неба. Хотя ее птичьи черты со временем стерлись, сохранилось представление, что она должна иметь крылья, чтобы обитать на небесах [12, с. 276]. Другой ипостасью богини-матери была Калташ [58, с. 21–29].

Культ птиц на Алтае нашел выражение в шаманской практике и атрибутике шаманизма. Важность роли образа птицы в шаманизме общеизвестна. Птица — это и первый шаман, и учитель, передатчик шаманства, и дух-помощник шамана; даже костюм шамана является олицетворением птицы и содержит орнитоморфную символику. В этой же связи важным моментом алтайской мифологической традиции являются представления о рождении шаманов от птиц [58, с. 29]. В представлениях сибирских народов Орел был первым шаманом на Алтае и родоначальником или творцом шаманов. Его изображение зачастую находится на центральном месте бубна. По бокам от орла находится пара воронов, которые служили посыльными шамана [43, с. 152–153].

По сообщениям А. В. Анохина, у алтайцев был шаман — Сангзак, который во время камлания мог подниматься на небо даже зимой. Его называли «сыном неба» [48]. Значение образа птицы в шаманизме прослеживается и по данным алтайского пантеона духов, мифологии, связанной с ним, и информации о взаимодействии шамана с ним. Одним из духов Верхнего мира был Суйла — небожитель, земной страж человека, служебный дух Ульгеня. Основной его функцией было следить за людьми и сообщать об изменениях у них. Суйла сопутствовал шаману в его путешествиях в верхний и нижний миры, охраняя его от несчастий и в представлениях алтайцев выглядел как птица с лошадиными глазами. Карлык — дух-помощник Суйлы — птица (каана) Кан-Карлык служит осведомителем о людских делах. При камлании она летела впереди шамана и обо всем, что узнавала, докладывала ему. На шаманских бубнах она изображалась в виде птицы, раскрашенной черной краской. Чымар-кас (Коныр-кас) — гусь красного цвета — являлся ездовым животным шамана и сопровождал его к злым духам. При камлании шаман летел на нем к Кар-Адаму. Гусь же белого цвета сопровождал его к Ульгеню. Караш — сын и посланник Эрлик-бия, имеющий своим посланником черного ворона. Караш — посредник между шаманом и Эрликом. Он руководит шаманом при жертвоприношениях Эрлику, помогает шаману при возвращении души человека. Канаттулар (крылатые) — духи дома и семейно-родовые охранители — два больших желтых филина, самец и самка, живущие в печной трубе или у дымового отверстия. Считалось, что часто они сидят на осиновом дереве. У телеутов они считаются и покровителями охоты [15, с. 298–327]. Важным моментом алтайской традиции является также представление о рождении шаманов и героев эпических сказаний от птиц [58, с. 29].

Существует мнение, что во время камлания шаман выступал в различных ролях, в частности в образе своих духов-помощников, пантомимой изобра-

жал животных и птиц, имитируя их голоса. По данным М. Б. Кенина-Лопсана, завершив приготовления, шаман бил колотушкой в бубен и делал вокруг курильницы по солнцу три оборота правой, а потом левой ногой. Под звук бубна он кричал то кукушкой, то вороном, что являлось как бы сигналом к началу камлания. Затем обращался к ээреням. Возможно, с этими обстоятельствами связаны мифологические представления о превращении шамана во время камлания в птицу [22].

Легенду о превращениях шамана во многом подтверждал и его внешний вид: костюм, отделанный бахромой, который, по мнению ряда исследователей, первоначально символизировал птицу [49; 42; 17, с. 135]. Этот сюжет нашел отражение и в наскальном искусстве Алтая. Среди наскальных изображений имеются рисунки птицеголовых шаманов с бубнами или в плащах, имитирующих перья (Каракол — энеолит). Они являются свидетельством «силы» образа птицы в тотемистическо-мифологической культуре Алтая. Шаман являлся как бы птицечеловеком [16, с. 328], а орнитоморфная атрибутика его наряда способствовала перемещениям из одного мира в другой (способность перелетать подобно птице), совершению ритуала. В связи с этим, в частности, подол шаманского одеяния с тремя клиновидными выступами и пучком бахромы условно назывался «птичий хвост» [49, с. 128]. Кроме того, по данным Потапова, у шаманов была своеобразная «шапка птицы», которая представляла собой шкурку филина с головой и крыльями, что также служит свидетельством представления о шаманском костюме как символе птицы [46, с. 210, 217]. Изображение орла имеется на также важнейшей части шаманского облачения алтайцев — шаманской шапке: на затылке ее помещаются фигуры летящих птиц.

Значение образа орла в алтайском шаманстве разъясняется материалами по телеутскому шаманству, где орла называют «Ульгень-кужу-бай моркут» — Ульгеня птица, большой беркут, то есть птица хозяина неба. Орел в данном случае позиционируется как непременный спутник и помощник шамана [38, с. 117]. Беркут в шаманских призываниях алтайцев также выступает помощником шамана и описывается таким же, как изображен на писаницах (Бичикту-Боом, Карачат (Туру-Алты), плита из Ини и др.), с луновидными крыльями: «С луновидными крыльями, черный мой беркут» [5, с. 46–49].

Основным украшением головного убора шамана были 40 больших и 20 малых перьев орла, пришитых изнутри вдоль верхнего края околышка. Перья прикреплялись опахалом вверх, что, в свою очередь, напоминает рисунки антропоморфных существ с могильных плит Каракола. Считается, что упомянутые птицы сопровождают шамана, сидя на его плечах, в качестве духов-помощников. В связи с этим пучки перьев филина, совы и беркута прикреплялись к обоим плечам шаманской куртки («куяк») и изображали двух беркутов, соколов, филинов. Эти пучки перьев назывались «юлбрэк» [39, с. 117]. Кроме бахромы, на задней спинной части шаманской парки (куртки) имеются железные подвески, например изображение журавля — духа-птицы, орла, гагары. Они играли роль оберега, духа — помощника шамана. На рукоятке шаманского бубна (дунгурнун тудазы) также часто вырезали изображения мифической птицы Хан-Херети и шамана.

Важная роль образа птиц в шаманизме Алтая, как уже отмечалось, нашла выражение и в наскальном искусстве в виде птицеголовых антропоморфных существ, иногда изображенных с бубнами, и антропоморфов, изображенных как бы в перьях или в плащах с бахромой (р. Елангаш, участок V (2), Иня (плита) (1)). Со многими видами птиц связаны также различные шаманские мифы, что тоже нашло отражение в наскальном искусстве. Изображения антропоморфных существ с птичьими головами, с нашей точки зрения, могут являться рисунками древних охотников, совершающих охотничьи магические ритуалы, охотничьи культы, направленные на обеспечение удачной охоты, обращения к духам природы за помощью, вопрошания к богам плодородия, размножения животных и птиц, тем более, что примерно треть предложенного нами видо-родового состава птиц относится к объектам охоты. К таким обрядам относится магический обряд «шингкэлавун», который имитирует снятие шкуры с целью обеспечения добычи на промысле. Шингкэлавун мало отличается от шаманского камлания. Его совершает шаман, и древние магические церемонии часто подменяются шаманским обрядом очищения охотников с помощью духов — помощников шамана. Этот обряд эвенки в давние времена совершали сообща всем родом возле родовой священной скалы — бугады. Во время этого обряда производилась стрельба в берестяные фигурки зверей и птиц, исполнялись танцы-пантомимы. По нашему мнению, во время одного из таких обрядов могли иметь место эпизоды с переодеванием в животных и птиц для усиления действия охотничьей магии.

Этот сюжет имеет параллели и в материальной культуре, достаточно посмотреть на войлочные шлемы пазырыкцев. Их навершия вырезаны в виде птичьей головы (курганы могильника Верх-Кальджин, Ак-Алаха — Алтай) [44, с. 148–151]. На головах мужчин из курганов были обнаружены персонажи пазырыкского бестиария, маркирующие сакральные символы («верх» — птица, олень, лошадь с рогами). Абрис войлочного шлема воинов-пазырыкцев представляет собой птицу. Этот головной убор должен был придавать «птичьи» черты тем, кто его носил. Головные уборы пазырыкцев — это их племенной символ. На них расположены духи-помощники, олицетворяющие верхний, светлый мир, в который они, возможно, «улетали» после смерти. Слово «улетел» в значении «умер» отражает целый комплекс религиозных представлений, связанных как с путешествием умерших на небо у древних тюрок, так и с путешествием шаманов у современных алтае-саянских народов [46, с. 151]. Можно провести параллели с шаманизмом, где вся положительная символика образа птицы также была связана с главным в костюме — головным убором. Именно ему принадлежала охранительная функция.

Н. В. Полосьмак допускает, что между птицей и человеком, чью голову венчало ее изображение, существовала эмоциональная мистическая связь. Шапки с головой животного или птицы в таком специфическом исполнении являются особенностью восточно-иранских кочевых народов.

Синкретические зооморфные существа, обладающие орнитоморфными элементами, на скалах Алтая также имели место: летающие собаки (волки) — Цагаан-Гол (4 изоб.), сенмурв — Калбак-Таш I (1 изоб.), горный козел с крыльями — Елангаш, участок IX (1 изоб.), загадочные фигуры с распростертыми крыльями и бычьими рогами — Пазырык (2 изоб.), птицеголовый олень — Карагем (1 изоб.), громовик (существо, сочетающее звериные и птичьи черты) — грот Куйлю (1 изоб.).

По мнению Кубарева, образ сенмурва появился на Алтае (Калбак-Таш) как результат оживления в VI–X вв. торговых и политических связей Ирана и Византии со странами Центральной и Юго-Восточной Азии [31, с. 96]. По предположению Ю. С. Худякова и Л. М. Хаславской, синкретизм образа сенмурва связан с его способностью проникать во все стихии: небесную, земную и водную [64, с. 119]. В целом же образ сенмурва возводим к образу грифа на Алтае. Исследователи проводят ряд параллелей между представлениями о грифе и о собаке (форма ушей, хриплый голос грифа, похожий на тявканье, способ питания падалью, как у шакалов). Образ «погребателя», «переносчика» из одного мира в другой нашел отражение в обычае племен сако-массагетского круга выставлять трупы собакам-могильщикам и птицам [32, с. 93–94].

Проявлением орнитологического культа на скалах Алтая являются и рисунки «летящих коней». Ж. Дюше-Гийемин характеризует его как обозначающий «небесное блаженство» [21, с. 145–146]. На Алтае существуют легенды, согласно которым крылатого коня сотворил Кудай (главное божество, прародитель всего сущего). Аргымак, священный конь, на котором могли ездить только богатыри, служил связующим звеном двух миров. Об этом говорит и алтайская пословица — «Конь — это крылья». В мифологии конь часто выступает верным и преданным спутником богатыря, мудрым советчиком, часто выручая его из беды, обладает прозорливостью. В алтайском эпосе «Маадай-Кара» также говорится о темно-гнедом аргамаке — крылатом коне богатыря Алыпа, который, превратившись в беркута, спасает своего хозяина, и чернокрылом скакуне богатыря Кускун-Кара [34, с. 20]. На писаницах же Алтая отмечено лишь одно изображение крылатого животного (оленя) на Чанкыр-Келе.

Наличие в наскальном искусстве относительно большого количества изображений птиц (266), синкретических существ с орнитоморфной спецификой, изображений птиц в материальной культуре, упоминаний о птицах в устном народном творчестве и обрядовой практике алтайцев говорит о большой роли данного образа в культуре исследуемой территории, его всепроникающем действии: в сферу людей (птицеголовые антропоморфы и антропоморфы в перьях) и животный мир (крылатые животные и животные, наделенные другими орнитоморфными чертами — клювом, птичьими ногами и др., сенмурвы), что, в свою очередь, обусловило его включение в число культов древних алтайских этносов.

Источники и литература

1. Акишев А. Искусство и мифология саков. Алма-Ата: Наука, 1984. 176 с.
2. Алексеев Н. А. Ранние формы религии тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, 1980. 317 с.
3. Алтай-Бучай // Героический эпос народов СССР. М., 1975. Т. 1. С. 416–461.
4. Алтайский эпос «Когутэй» / Пер. Г. Токмашова // Фольклор / Под общ. ред. Ю. М. Соколова. М.; Л.: Academia, 1935. 203 с.
5. Анохин А. В. Материалы по шаманству алтайцев. Л. : Изд-во АН СССР, 1924. 152 с.
6. Ануфриев Д. Е., Банников К. Л. Образ грифона и погребальный обряд пазырыкской культуры // Проблемы археологии, этнографии и антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 1999. Т. V. С. 48–53.
7. Баркова Л. Л., Панкова С. В. Татуировки на мумиях из Больших пазырыкских курганов (новые материалы) // Природа. Новосибирск : Наука, 2005. № 6. С. 48–59.
8. Басилов В. М. Тюркоязычных народов мифология // Мифы народов мира. В 2 т. М. : Наука, 1988. Т. 2. 539 с.
9. Бернштам А. И. Наскальные изображения Саймалы-Таш // Советская этнография. М., 1952. № 2. С. 35–38.
10. Бобринский А. А. О некоторых символических знаках, общих в первобытной орнаментике всех народов Европы и Азии. М., 1902. 12 с.
11. Богомолова А. П. Скифский звериный стиль Нижней Катуни // Новое в археологии Сибири и Дальнего Востока. Томск, 1992. С. 50–52.
12. Боргояков М. И. Об одном древнейшем мифологическом сюжете, его эволюции и отражении в фольклоре народов Евразии // Вопросы древней истории южной Сибири. Абакан : Изд-во Хакас. НИИЯЛИ, 1984. С. 135–141.
13. Буров В. Ф. Новые археологические находки у с. Краснополье // Исследования памятников древних культур Сибири и Дальнего Востока: Сб. науч. тр. Новосибирск : Наука, 1987. С. 76–78.
14. Героический эпос народов СССР. М. : Худож. лит., 1975. Т. 1. 485 с.
15. Гребенникова Н. С. Вселенная мифа. Горно-Алтайск, 2004. 448 с.
16. Гришин Ю. С. О некоторых петроглифах эпохи поздней бронзы и раннего железа Байкальского побережья // Мировоззрение древнего населения Евразии : Сб. науч. ст. М., 2001. С. 325–328.
17. Дэвлет Е. Г. Некоторые антропоморфные и орнитоморфные изображения: американо-азиатские параллели // Сб. тр. международ. конф. по первобыт. искусству. В 2 т. / Под общ. ред. Я. А. Шера. Кемерово, 1999. Т. 1. С. 134–135.
18. Дэвлет М. А. Листы каменной книги Улуг-Хема . Кызыл. : Тувин. кн. изд-во, 1990. 120 с.
19. Дэвлет М. А. Петроглифы на дне Саянского моря. М., 1998. 286 с.
20. Ермоленко Л. Н. Древнетюркское изваяние с птицей с восточного Казахстана // Археология, этнография и экология: сб. науч. тр. каф. археологии КемГУ. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. С. 86–87.

21. Запорожченко А. В., Черемисин Д. В. Мифологический сюжет на сосуде из Надь Сент-Миклошь // Семантика древних образов : Сб. науч. тр. Новосибирск : Наука, 1990. С. 131–151.
22. Кенин-Лопсан М. Б. Обрядовая практика и фольклор тувинского шаманства. Новосибирск: Наука, 1987. 168 с.
23. Кирюшин Ю. Ф., Кунгуров А. Л., Тишкин А. А. Искусство населения лесостепного Алтая в эпоху ранней бронзы // Гуманитарные науки в Сибири : Сб. ст. Новосибирск : Наука, 2002. № 3. С. 16–20.
24. Кобланды-батыр (казахский героический эпос). Алма-Ата, 1975. 380 с.
25. Ковалев А. А. О связях населения Саяно-Алтая и Ордоса в V–III вв. до н. э. // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий. Материалы международ. науч. конф. (г. Барнаул, 24–27 марта 1999 г.). Барнаул : Изд-во Алтайского ун-та, 1999. С. 75–82.
26. Ксенофонтов Г. В. Легенды и рассказы о шаманах у якутов, бурят и тунгусов. М., 1930. 310 с.
27. Кубарев В. Д. Диадемы из высокогорных курганов Алтая // Искусство народов Сибири: традиции и современность. Материалы конф. (г. Новосибирск, 20–22 апр. 1994 г.) : Сб. тез. Новосибирск, 1994. С. 6–7.
28. Кубарев В. Д. Курганы Уландрыка. Новосибирск, 1987. 302 с.
29. Кубарев В. Д. Курганы Юстыда. Новосибирск, 1991. 189 с.
30. Кубарев В. Д. О назначении зооморфных наверший из курганов Пазырыка и Уландрыка // Скифо-сибирский мир: искусство и идеология. Новосибирск, 1987. С. 169–173.
31. Кубарев В. Д. Сенмурв из Калбак-таша // Наскальные рисунки Евразии : сб. ст. Новосибирск : Наука, 1992. С. 94–97.
32. Кубарев В. Д., Черемисин Д. В. Образ птицы в искусстве ранних кочевников Алтая // Археология юга Сибири и Дальнего Востока. Новосибирск: Наука, 1984. С. 86–100.
33. Лал Л. Д. Прем Сагар // Легенды о Кришне. М.; Л., 1957. Т. 1. С. 451.
34. Маадай-Кара. Горно-Алтайск: Алтайское кн. изд-во, Горно-алтайское отд-ние, 1979. 217 с.
35. Мелетинский Е. М. Палеоазиатский мифологический эпос. Цикл Ворона. М. : Наука, 1979. 230 с.
36. Меге Баян-Тоолай // Героический эпос народов СССР. М.: Худож. лит., 1975. Т. 1. С. 352–367.
37. Михайлов Б. Д. Петроглифы Каменной могилы как связующее звено // Сб. международ. конф. по первобыт. искусству: Тр. / Под общ. ред. Я. А. Шера. Кемерово, 2000. Т. 2. С. 82–83.
38. Окладников А. М., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья. Л. : Наука, 1969. В 2 т. Т. 1. 218 с.
39. Окладников А. М., Запорожская В. Д. Петроглифы Забайкалья. Л. : Наука, 1970. В 2 т. Т. 2. 268 с.
40. Окладников А. П., Окладникова Е. А., Запорожская В. Д., Скорынина Э. А. Петроглифы Горного Алтая. Новосибирск : Наука, 1980. 140 с.
41. Окладников А. П., Окладникова Е. А., Запорожская В. Д., Скорынина Э. А. Петроглифы Чанкыр-Келя. Новосибирск : Наука, 1981. 46 с.
42. Окладникова Е. А. Петроглифы Средней Катуни. Новосибирск: Наука, 1984. 111 с.
43. Патачаков К. М. Опыт реконструкции хакасского шаманского бубна с интерпретацией его рисунка // Вопросы древней истории Южной Сибири. Абакан, 1984. С. 147–159.
44. Полосьмак Н. В. Воинские шлемы пазырыкцев // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий : Материалы международ. науч. конф. Барнаул : Изд-во АлтГУ, 1999. С. 148–151.
45. Полосьмак Н. В. Стерегущие золото грифы (ак-алахинские курганы). Новосибирск: Наука, 1994. 124 с.
46. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л. : Наука, 1991. 319 с.
47. Потапов Л. П. Мифы алтае-саянских народов как исторический источник // Вопросы археологии и этнографии Горного Алтая. Горно-Алтайск : Изд-во Горно-Алтайского научно-исследовательского института истории, языка и литературы (ГАНИИЯЛИ), 1983. С. 96–110.
48. Природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., 1976. 333 с.
49. Прокофьева Е. Д. Энецкий шаманский костюм // Материальная и духовная культура народов Сибири: Сб. Музея антропологии и этнографии (СМАЭ). М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1951. Т. XIII. С. 125–153.
50. Раевский Д. С. О семантике одного из образов скифского искусства // Новое в археологии: сборник статей посв. 70-летию А. В. Арциховского. М. : Изд-во МГУ, 1972. С. 63–68.
51. Раевский Д. С. Очерки идеологии скифо-сибирских племен. М.: Наука, 1977. 202 с.
52. Руденко С. И. Второй Пазырыкский курган. Л., 1948. 95 с.
53. Руденко С. И. Горноалтайские находки и скифы. М.; Л. : Изд-во АН СССР, 1952. 267 с.
54. Руденко С. И. Искусство Алтая и Передней Азии (сер. I тыс. до н. э.). М., 1961. 88 с.
55. Руденко С. И. Культура населения горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953 90 с.
56. Савинов Д. Г. Изобразительные памятники и ритуал (по материалам эпохи бронзы Южной Сибири) // Сб. международ. конф. по первобытному искусству. Тр. / Под ред. Я. А. Шера. Кемерово: Кузбассвузиздат, 1999. Т. 2. С. 205.
57. Сагалаев А. М. Мифология и верования алтайцев. Центрально-азиатские влияния. Новосибирск: Наука, 1984. 121 с.
58. Сагалаев А. М. Птица, дающая жизнь (из тюрко-угорских мифологических параллелей) // Мировоззрение финно-угорских народов: Сб. науч. тр. Новосибирск : Наука, сиб. отд-ние, 1990. С. 21–34.
59. Симаков Г. М. Соколиная охота и культ хищных птиц в Средней Азии (ритуальный и практический аспекты). СПб., 1998. 320 с.
60. Суразаков А. С. Небесные кони пазырыкских вождей // Археология Горного Алтая: Сб. ст. Горно-Алтайск: Изд-во ГАНИИЯЛИ, 1988. С. 14.
61. Уманский А. П. К вопросу о семантике зеркал из Рогозихи // Итоги изучения скифской эпохи Алтая и сопредельных территорий: Материалы международ. науч. конф.: сб. науч. ст. Барнаул: АлтГУ, 1999. С. 206–211.
62. Уманский А. П. Рогозинские курганы по раскопкам Барнаульского пеинститута в 1985 году // Вопросы археологии Алтая и Западной Сибири эпохи металла. Барнаул: АлтГУ, 1992. С. 51–59.
63. Формозов А. А. О наскальных изображениях эпохи бронзы в Прибайкалье и на Енисее // Советская этнография. М., 1967. № 3. С. 23–27.
64. Худяков Ю. С., Хаславская Л. М. Иранские мотивы в средневековой торевтике Южной Сибири // Семантика древних образов: Первобытное искусство. Новосибирск: Наука, сиб. отд-ние, 1990. С. 118–125.
65. Цапко Ю. Г. Феномен изобразительной деятельности населения лесной зоны Урала и Восточной Европы периода неолита // Сборник международной конференции по первобытному искусству: Тр. / Под ред. Я. А. Шера. Кемерово, 2000. Т. 2. С. 106–107.
66. Юдахин К. К. Киргизско-русский словарь. М., 1965. 270 с.

Образ грифона в современном геральдическом творчестве Республики Алтай

Е. В. Самушкина

В результате реформ 1990-х гг. Республика Алтай обрела право на собственную конституцию, государственную символику и другие атрибуты государственности. В создании проектов герба и флага активное участие принимала творческая и научная интеллигенция. Лидеры этнонационального движения Республики Алтай считали атрибуты государственности важным условием мобилизации этничности. В условиях развития самосознания коренного титульного населения этническая элита Саяно-Алтайского региона обратилась к историческим корням.

В Республике Алтай особое внимание в этой связи было уделено героическому прошлому алтайцев — традиции современной государственности удревнялись. История Алтая в своих истоках связывалась в местной прессе и публицистике с носителями пазырыкской археологической культуры [1, с. 5].

Согласно постановлению Президиума Республиканского Совета народных депутатов, была создана конкурсная комиссия по рассмотрению эскизов атрибутов государственности Республики Алтай [4, с. 1]. Граждане Алтая проявили высокую активность в ходе обсуждения новых символов. В конкурсную комиссию поступило более 40 писем с предложениями и рисунками, 45 эскизов. Наиболее часто встречались образы горы Белухи — Уч-Сумер, изображения марала, образы растительного мира Алтая (ветви кедра, золотой корень, кандык), образы, выполненные в скифо-сибирском зверином стиле (грифон, олень).

Во многих проектах использовались идеи Н. К. Рериха и Г. И. Чорос-Гуркина [4, с. 2]. Авторы разработок государственной символики рассматривали Алтай как особое место, являющееся прародиной тюркоязычных народов [4, с. 2]. Из множества поступивших проектов комиссия приняла к рассмотрению три варианта герба с изображением птицы-грифона, держащего в клюве голову марала, летящего над горами грифона и голубого волка [4, с. 2].

В результате конкурсного отбора в октябре 1993 г. Верховным Советом Республики Алтай были приняты «Концепция герба Республики Алтай» и «Положение о государственном гербе Республики Алтай». По мысли разработчиков, герб должен был выражать «суверенитет республики, исторические традиции, особенности территории» [5].

Герб Республики Алтай, согласно преамбуле документа, имел особое значение: население Алтая с древнейших времен входило в различные сообщества Центральной Азии, чьи государственные образования имели свои элементы государственной атрибутики; «за всю многовековую историю Горного Алтая его народ впервые стал субъектом обновленной Федерации, обретя государственность в составе России», что впервые давало право на собственные государственные символы. В трактовке А. Адарова, Б. Бедюрова, И. Ортонулова предлагаемый вариант герба олицетворяет собой «образ, характерный для наиболее совершенной по своим художественно-стилистическим формам культуры — общей для всех народов Евразии как кочевого, так и земледельческого круга Древней Скифии» [2].

Герб Республики Алтай представляет собой сине-голубой круг, окаймленный узкой полоской золотистого цвета. Это символ вечного синего неба Алтая. На сине-голубом фоне изображены: трехглавая вершина одной из высочайших гор Центральной Азии — Белухи — Уч Сюмер, символизирующая красоту и мощь родной земли; белый грифон — Кан-Кереде с головой и золотистыми крыльями птицы и туловищем льва; орнаментальное изображение двух самых больших рек Алтая — Бии и Катуни с их притоками; треножник золотистого цвета — очаг, символ Родины, крепости и вечности родного дома; волнистые линии под треножником — очагом — символ Телецкого озера — Алтын-Келя [2].

Центральный образ герба — грифон. По мысли авторов концепции, изображение Кан-Кереде (грифона) отражает самобытную культуру края, подчеркивает связь с носителями скифской культуры. В трудах Геродота грифон описан как птица, стерегущая Алтай и его богатства [2]. Согласно интерпретации создателей герба, грифон несет благородную миссию; он является ипостасью священной солнечной птицы — держательницы жизни, оберегающей спокойствие, мир и счастье народов родной земли, а также покровительствующей природе.

Образ грифона активно тиражируется творческими и научными кругами Республики Алтай. Орлиноголовый грифон, найденный С. И. Руденко во II Башадарском кургане (V в. до н. э.) и принадлежащий пазырыкской культуре, избран эмблемой Каракольского природного парка «Уч-Энмек». Изделия, выполненные в скифском звериной стиле, также широко представлены на государственных праздниках Республики Алтай — Эл Ойын. Этот праздник приобрел официальный статус в начале 1990-х гг.

В городе мастеров при проведении праздника в 2004 г. участникам и гостям мероприятия предлагались окарины в виде орлиноголовых грифонов, грифоны-обереги. В лавке Кош-Агачского района РА был выставлен войлочный ковер с изображением тамг и священных животных алтайских родов. Центральным образом этого произведения являлся все тот же грифон (Кан-Кереде). В символике родового движения грифон представлял собой знак Ага-Зайсана (Верховного Зайсана) Алтая. Значение этого образа широко обсуждается в республике, включается в новые коннотационные схемы; одновременно он соотносится с традиционными мифологическими схемами.

Символизация на основе мифологизации неизбежно сопровождается архаизацией и иррационализацией массового, в том числе и политического, соз-

нания. Так, например, на уровне государственного собрания — Эл Курултай РА обсуждалась «виновность» грифона, изображенного на гербе республики, в социальных и экономических проблемах. Грифон, по мнению некоторых депутатов собрания, является представителем потустороннего мира, поэтому он навлекает на Алтай беды и несчастья [3, с. 3]. Подобные примеры, демонстрируя отсутствие различий между символом и реальностью, которую он обозначает, переводили политический дискурс в мифологическую плоскость. Анализ проектов государственных символов и официальной версии толкования образов показывает, что при помощи государственной символики формируется символический текст современной политической мифологии.

Чтобы оценить компетентность молодежи, выявить собственную трактовку ею государственных символов РА, в 2007 г. был проведен опроса в столице республики, который показал, что учащиеся Республиканской национальной гимназии им. В. К. Плакаса разбираются в символах, выбранных для государственного герба и государственного флага Республики Алтай, и высоко оценивают их значение — «герб Республики Алтай самый красивый и оригинальный».

При этом, изображая государственную символику, школьники имеют собственную трактовку основных образов. Герб и флаг Республики Алтай, по мысли учеников, олицетворяют свободу и независимость алтайского народа, его мощь, силу и величие; геральдические символы обозначают союз двух легендарных народов — алтайцев и русских. Центральный образ — грифон — является, по версии учеников, оберегом Алтая: мифический зверь охраняет сакральный Алтай от бед и врагов. Грифон символизирует также ум, смекалку и могущество своего народа. Согласно мнению опрашиваемых, в современных геральдических символах выражена идея процветания Алтая в будущем. Цветовое решение государственных символов, по оценке респондентов, выбрано не случайно: цвета обозначают свободу, чистоту и спокойствие республики, напоминают о ее уникальной природе и о необходимости ее защиты.

Будучи новациями, символы Республики Алтай, например грифон, органично вписываются творческими кругами в мифологические построения на тему древности происхождения аборигенных этносов Южной Сибири, а также в сюжеты по поводу особенного вклада их предков в общемировую культуру.

Образ героического прошлого, сакральность территории проживания, особая национальная культура, вера, общность происхождении и родство современных тюркских народов мира определяют парадигмы современного символьного творчества в Республике Алтай, которое развивается в контексте создания национальной государственности.

Источники и литература

1. Адаров А. К возвращению укокской принцессы // Звезда Алтая. 2000, № 118. С. 5.
2. Адаров А., Бедюров Б., Ортонулов И. Концепция Герба Республики Алтай // Архив Республиканского национального музея им. А. В. Анохина. Фонд № 10578.
3. Алтай предо мною // Хакасия. 1999. № 151. С. 3.
4. Какой быть государственной символике? Конкурс продолжается // Звезда Алтая. 1992. .№ 149. С. 1.
5. Положение о государственном гербе Республики Алтая // Архив Республиканского национального музея им. А. В. Анохина. Фонд № 10578.

7

Славянское население Сибири. Преемственность и трансформация этнических традиций

Женский костюм высших слоев горожан Беларуси второй половины XIX — начала XX вв.

В. Н. Белявина

Костюм как важнейшая часть материальной культуры воспроизводит внешний облик народа в тот или иной исторический период, визуально отражает этнические и социальные различия, дает возможность глубже понять господствующие в обществе нравы, эстетические вкусы, особенности быта.

Костюм населения крупных городов Беларуси второй половины XIX — начала XX вв. представлял собой сложное, социально дифференцированное явление. У горожан четко различался костюм дворянства, представители которого занимали высшие городские гражданские и военные должности; костюм средних слоев (торговцев, мелких чиновников и служащих, разночинной интеллигенции); костюм фабричных рабочих и ремесленников; костюм жителей городских окраин, занимавшихся сельским хозяйством; костюм городской бедноты.

В бытовой дворянской культуре сословность одежды являлась настолько важным элементом, что модный костюм, манера держаться, знание светского этикета открывали двери гостиных влиятельных дворянских домов, способствовали успешной деловой карьере. Однако просто сшитому по моде костюму не придавалось большого значения, так как он свидетельствовал только о материальных возможностях владельца. Ценилось умение его носить, знание соответствия различных деталей костюма конкретным ситуациям и правилам поведения, принятым в дворянской среде. Светскому этикету, умению со вкусом и по моде одеваться, танцам и музыке дворянских детей обучали с раннего возраста.

С середины XIX в. появился такой важный источник для исследования и иллюстрации женского костюма высшего сословия городов Беларуси, как фотография, документально зафиксировавшая бытовавшие в этой среде типы и формы одежды. Фотоматериалы из фондов музеев Беларуси и частных коллекций второй половины XIX — начала XX вв. и послужили основой для настоящего сообщения.

В рассматриваемый период в женском костюме привилегированного сословия горожан существовало большое количество форм одежды: туалеты домашние, визитные, прогулочные, «деревенские» (дачные), дорожные, для театра, бальные и т. д. Горожанка из высшего социального слоя обязательно должна была иметь наряды четырех типов, уметь вовремя и к месту ими пользоваться. Это были утренние костюмы для дома, дневные туалеты для визитов и домашних приемов, дорожные костюмы для поездок, прогулок, посещения лавок, нарядный туалет для званых обедов, концертов, театра, который с добавлением драгоценностей мог служить также бальным нарядом. Утром не носили светлых платьев и лайковых перчаток, не делали сложных причесок и не завивали волосы, как на вечер.

Выбор ювелирных украшений регламентировался строгими правилами и зависел от возраста женщины и обстоятельств. Носить бриллианты днем в



Гродно, 1860 г.



Гродно, 1863 г.



Гродно, 1860 г.



Гродно, 1861 г.

середине — конце XIX в. даже в самой простой оправе считалось дурным тоном. Только вечером надевали драгоценные камни, жемчуг и бриллианты. В обычные дни к драгоценностям относились сдержанно. Днем носили мозаичные броши или камеи, серьги из полудрагоценных камней, медальон на цепочке, браслет. На торжественные мероприятия и на улицу надевали белые или светлые лайковые перчатки. Пожилые женщины, а во время траура и молодые, надевали черные перчатки.

С середины XIX в. в женском костюме все большее значение стали придавать модному крою и качеству тканей. Популярность стали приобретать ткани спокойных, приглушенных тонов. В одежде и украшениях господствовал диктат французской моды. Парижские журналы мод, каждый выпуск которых содержал подробные описания костюмов для разным случаев, широко распространялись в крупных белорусских городах.

В женской моде костюмы 1860-х гг. называют вторым рококо, так как в это время вновь стали носить кринолины — юбки на обручах, популярные в XVIII в. Главным формообразующим элементом в этом костюме был корсет, создающий силуэт тонкой талии в сочетании с пышной юбкой. Существовало несколько типов корсета, но наибольшее распространение в начале 1860-х гг. имел французский, который шнуровался сзади и поэтому его можно было затянуть довольно сильно. Для создания узкой талии в корсет вставлялись пластинки с заданным изгибом из китового уса или металла.

Без должных навыков в корсете было трудно дышать и сидеть, поэтому девочкам уже с пятилетнего возраста повязывали талию тугим пояском, а в 10–12 лет надевали легкие корсеты. В 16–17 лет, к своему первому выходу в свет, девушки уже привыкали туго шнуроваться. Корсет надевали на рубашку как из гигиенических соображений, так и для того, чтобы «кости» корсета, случайно прорвавшие обшивку, не поранили кожу.

Пышность юбки, подчеркивающей узость талии, создавалась легким металлическим каркасом из обручей, изобретенным в середине XIX в. французским придворным кутюрье Вортом. Чтобы одеться в соответствии с модой, девушке или женщине требовалась помощь горничной, так как одной невозможно было туго затянуть корсет и натянуть на широкий каркас нижнюю, а затем верхнюю юбки. Жесткие корсеты и необъятной ширины юбки на каркасе не позволяли принять удобную позу, опустить руки вдоль тела. Чтобы можно было сидеть, требовались стулья европейского образца.

Верх и низ в платьях не соединяли, так как узкий затянутый лиф и очень пышная юбка этого не позво-



Гродно, 1870-е гг.



Гродно, 1870-е гг



Браслов, 1880-е гг.



Мозырь, 1890-е гг.

ляли. В начале 1860-х гг. юбки были очень длинными и имели форму колокола, постепенно расширяясь от узкой талии к низу огромной ширины.

Очень модными в 1860-е гг. были рукава-«пагоды», длиной несколько ниже локтя, которые плавно расширялись от плеча к низу. Под такие рукава поддевали пышные белые подрукавники из тонкой прозрачной ткани («рукавчи-



Минск, конец XIX в.

ки»). Женщины, принадлежавшие к высшему слою горожан, меняли их два-три раза в день.

Лиф дневных платьев застегивался на пуговицы до самой шеи и украшался оборочками из лент, шелковым шнуром, кружевами. Обычно дневное платье надевали на нижнюю белую блузку из тонкой ткани («шемизетку»), воротничок которой выкладывался вокруг шеи поверх платья. Часто платье для визитов и домашних приемов гостей дополнялось съемным кружевным воротником, сколотым у шеи брошью.

Пышные юбки украшали только внизу по подолу воланами, полосами ткани другого цвета, шелковым шнуром, лентами в тон цвета юбки. Многие замужние женщины носили на голове кружевные наколки. На плечи набрасывали тонкие шерстяные восточные шали, модные еще с начала века, или кружевные мантильи.

Костюм для прогулок состоял из более короткой юбки на небольшом кринолине, блузки и короткого жакетика-балеро с закругленными полочками и рукавами, расширенными от плеча к запястью. Чтобы предохранить ткань юбки от соприкосновения с землей, низ подола подшивали жесткой ворсистой ленточкой.



Минск, конец XIX в.

Бальные туалеты шили с декольте и короткими рукавами. Их дополняли парюрами из драгоценных камней, которые включали серьги, броши, браслеты, заколки для волос.

Женский костюм первой половины 1860-х гг. с расширенными вниз рукавами с пышными подрукавниками, огромные юбки-кринолины визуально утяжеляли нижнюю часть фигуры, из-за чего плечи казались более узкими, а талия — более тонкой.

В конце 1860-х гг. кринолины вышли из моды. Начал формироваться новый силуэт женского костюма, в котором юбка, гладкая спереди, собиралась пышными мягкими складками сзади. В 1870 г. в женскую европейскую моду вошел турнюр — специальное приспособление в виде небольшой ватной подушечки, ажурного металлического валика или валика из сильно накрахмаленной ткани, который крепился сзади к нижнему краю корсета, придавая костюму новый силуэт. Сильно затянутый корсетом стан женщины с подложенным сзади турнюром сформировал S-образный силуэт женской фигуры.

Через несколько лет турнюр вышел из моды, но юбку продолжали драпировать сзади в глубокие мягкие складки. Такой силуэт костюма, зрительно увеличивавший рост, приобрел особую эффектность в созданном Фредериком Вортом новом типе цельнокроенного платья «принцесс» («princesse»), которое плотно облегало фигуру и заканчивалось коротким шлейфом, расстилавшемся по полу в виде веера. Крой «принцесс» имел много вариантов и использовался в многочисленных фасонах платьев, не выходя из моды до начала XX в.



Гродно, начало XX в.

В начале 1880-х гг. в женскую моду высшего сословия городов Беларуси из европейской моды опять вошло изобретение французских кутюрье — новой модификации турнюр, который был значительно большего размера, чем турнюр 1870-х гг. Как седло, он горизонтально выступал сзади и вместе с низко опущенной, затянутой в тугой корсет талией уродливо деформировал женскую фигуру. Юбка в таком костюме несколько укоротилась, и из-под нее стали видны носки обуви. Девушки турнюр не носили, это была принадлежность костюма только замужних женщин.

В 1893 г., согласно европейской моде, в костюм состоятельных горожанок Беларуси вошли огромной ширины рукава — «гигот» — в форме шара от плеча до локтя и узкие, облегающие руку, от локтя до запястья. Талию по-прежнему туго затягивали в корсет, а длинная юбка платья облегала бедра без складок и плавно расширялась вниз. В конце столетия пышные рукава платьев и верхней одежды стали уменьшаться в объеме. Вначале узкие у запястья, они плавно расширялись к плечу и там присборивались, затем полностью стали узкими.



Минск, начало XX в.

Большую роль в женском гардеробе на границе столетий приобрели разнообразные блузки из шелка, муслина, батиста. Облегающая прямая или расклешенная внизу длинная юбка в сочетании со светлой, богато украшенной кружевами и вышивкой блузкой стала самым популярным нарядом. К высоким стоячим или стояче-отложным воротникам блузок прикрепляли броши из драгоценных или резных камней. Кроме брошей носили медальоны, нитки жемчуга, маленькие часики на длинных золотых цепочках.

С начала XX в., в соответствии с европейской модой, в костюме социальных верхов белорусских городов все сильнее стали проявляться эстетические черты художественного стиля модерн, придающего костюму особую утонченность и элегантность. В силуэте этого костюма при помощи длинного корсета стройная фигура женщины сохраняла S-подобный изгиб. Блузки и платья этого периода делали с небольшим напуском над широким поясом, украшенным пряжкой художественной работы. Длинные, облегающие фигуру платья дополнялись меховыми или из страусовых перьев боа. Линия талии в платьях 1904–1905 гг. несколько опустилась и подчеркивалась выкройным поясом со шнипом.

Гардероб женщин из городских верхов и в начале XX в. состоял из большого количества платьев, жакетов, костюмов, блузок и юбок, которые составляли утренние туалеты, туалеты для визитов, домашних приемов, путешествий, праздничные наряды для театра, бала и т. д.

В первом десятилетии XX в. французский кутюрье Поль Пуарэ создал коллекцию женских костюмов без корсета, что в очередной раз изменило силуэт женской фигуры. Приблизительно в конце первого десятилетия в города Белоруссии из Европы пришла мода на восточный стиль в костюме. Этот стиль подчеркивался узкой юбкой, свободного кроя лифом и рукавами, выкроенными «японкой».

Модную одежду представительницы верхов городского населения Беларуси заказывали в Петербурге, Варшаве и даже в Париже или пользовались услугами известных местных портных. Их праздничные и бальные платья в начале XX в. шились с большим декольте, узкой юбкой, которая расширялась от коленей вниз и отличались богатством декоративной отделки: кружевами, аппликацией, плиссировкой и т. д.

Таким образом, женский костюм высшего слоя городского населения Беларуси второй половины XIX — начала XX вв. полностью соответствовал элитной европейской моде, отражая все ее изменения и веяния.

Источники и литература

1. Фотоматериалы фондов Гродненского государственного историко-археологического музея, Национального музея истории и культуры Беларуси, Браславского районного объединения музеев и фотографии из частных коллекций.
2. Jutkowska-Rychlewska M. Historia ubiorow. Wroclaw; Warszawa; Krakow. 1968.
3. Киреева Е. В. История костюма. Европейский костюм от античности до XX в. Изд. 2-е. М., 1976.
4. Мерцалова М. Н. История костюма. М., 1972.
5. Нанн Дж. История костюма, 1200–2000. М., 2005.
6. Плаксина Э. Б., Михайловская Л. А., Попов В. П. История костюма. Стили и направления. М., 2004.

Русский народный костюм сегодня: развитие традиций или конструирование образа?[1]

М. Л. Бережнова

Изучение народного костюма — «классическая» этнографическая тема в отечественной науке XIX — первой половине XX в. Исследования в области традиционного костюма разных народов продолжаются до сих пор, хотя по интенсивности и уступают многим иным темам. После создания ряда обобщающих трудов по русскому традиционному костюму Европейской России и Сибири [1; 9; 12] тема, по большому счету, перестала привлекать к себе активное внимание этнографов и искусствоведов. Способствует этому, без сомнения, и то, что русский традиционный костюм практически вышел из употребления, а его изучение все чаще сводится к архивным и музейным изысканиям.

Этнографическое исследование костюма опирается на определенные принципы, выработанные еще корифеями этой темы [5; 6; 7; 9]. Костюм чаще рассматривается не как целостная совокупность предметов, а по элементам, которые обязательно классифицируются и типологизируются. Важнейшим критерием анализа элементов традиционной одежды является крой, а особенности материалов, из которых изготовлены изучаемые вещи, и элементы декора учитываются как дополнительные сведения.

Еще В. В. Богданов писал, что одежда является ценным источником для изучения этнической истории народа, и это на долгие годы стало основной целью изучения одежды [3, с. 131]. Во второй половине XX в. в основу выделения этнографических групп русских были положены особенности культуры, среди которых важное место занимали различия в комплексах одежды. Только в поздних работах Г. С. Маслова начала рассматривать одежду как значимый элемент духовной культуры, развив таким образом идеи, сформулированные еще в первой половине XX в. [2; 4].

Однако интерес к костюму в настоящее время выходит далеко за рамки его научного исследования. Русская народная одежда оказывается в центре внимания активистов и рядовых участников фольклорного движения, «ролевиков»-реконструкторов самого разного толка и т. д. Именно эти люди остро нуждаются в материалах по костюму и предъявляют к нему особые требования: все представленные в литературе сведения должны быть настолько полны и ясны, чтобы, пользуясь ими как инструкцией, можно было сшить костюм. Очевидно, что тексты, созданные в рамках описанной выше традиции, им не подходят, поскольку из разрозненных элементов трудно собрать цельный костюм. К тому же книги по традиционному костюму, как правило, малодоступны даже в крупных городах, за исключением, может быть, Москвы, Санкт-Петербурга и в Сибири — Новосибирска. Популярные материалы довольно далеки от научной традиции (фотоальбомы, публиковавшиеся в 1980-х гг., научно-популярные брошюры 1990-х гг.). Стремясь достичь своей цели, заинтересованные лица сами начинают изыскания в области народного костюма. Часть из них пытается получить нужную информацию, проводя полевые исследования (см., напр., [13; 14]), кто-то предпринимает сравнительное изучение доступной литературы. В интернете сейчас появилось достаточно большое число сайтов, на которых выложены рекомендации по созданию русских и древнерусских костюмов [10; 11].

Казалось бы, эта социокультурная ситуация далека от традиционной культуры, которая является объектом

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 08-01-67110а/Т.



Рис. 1. Свадебный наряд, в котором пара регистрировала брак в ЗАГСе и венчалась в церкви. Фото сделано на празднике «Покровские ворота» (Омск, 2007).

изучения этнографии. Однако опыт показывает, что поиски источников для создания костюмов в большинстве случаев бывают недолгими, и люди, нуждающиеся в нем, начинают поиски «внутри себя». Эту ситуацию я могу описать, опираясь на наблюдения, сделанные в годы преподавания курса истории русского костюма для студентов факультета культуры и искусств Омского государственного университета. Эти студенты готовятся стать руководителями фольклорных коллективов и имеют опыт участия в них. В преподавательских целях проводился и мониторинг костюмов, которыми пользовались участники омских народных коллективов разной направленности в 1990–2000-х гг.



Рис. 2 Шамшура. Современное производство. Фото сделано на празднике «Покровские ворота» (Омск, 2007).



Рис. 3. Рубаха, сшитая по образцу традиционной рубахи поляков Алтая. Фото сделано на празднике «Покровские ворота» (Омск, 2007).

«Поиском внутри себя» я называю обращение к тем образам народного костюма, которые складываются у молодых людей. Анализ этих образов показывает, что они формируются под влиянием личного опыта использования русских костюмов, складываются из элементов костюма героев киносказок и мультфильмов, иллюстраций к книгам. Старые фотографии, хранящиеся дома, также зачастую являются источником образа. Многие молодые люди приходят в народные коллективы, повторяя путь своих старших родственников. Детские впечатления от выступления на сцене родителей, бабушек и дедушек также определяют тот образ, который становится для молодых людей «исконно русским».

Анализ собранных материалов о современном сценическом русском народном костюме показывает, что он далек от подлинных образцов. В основе такого костюма лежит набор повторяющихся элементов: белая рубаха, сарафан, душегрея (телогрея), кокошник или лента — у женщин, рубаха-косоворотка, пояс, штаны-порты, часто заменяемые брюками, и фуражка у мужчин. Широко распространено мнение, что русский народный костюм строился на базе двух основных цветов — белого и красного, отчего многие коллективы используют в основном эти цвета, а фольклорные праздники превращаются в бело-красное действо. Набор этих постоянно повторяющихся элементов, хорошо усвоенных современной культурой, можно назвать национальным костю-

мом — известным всем и ассоциирующимся с русской традицией.

В последние годы заметен рост «состоятельности» народных коллективов. Появляется желание выделиться среди других исполнителей, и начинается поиск новых вариантов костюма. Например, в Омске среди фольклорных исполнителей вошли в моду новые элементы костюма — шамшуры у женщин, коруны у девушек, которые шьют, ориентируясь на старые образцы, из современных материалов (фото 1, 2). Для изготовления костюмов все чаще используют дорогие современные материалы. Такой костюм многими исполнителями воспринимается не только как сценический, но и как выражение их «русскости», свидетельство определенного образа жизни, часто определяемого словами «воцерковленность», «традиционность» и т. п. Многие из этих людей носят русский костюм как праздничную и даже повседневную одежду, используют ее как современную обрядовую (например, свадебную, рис. 1), шьют для своих детей. Интерес к народному костюму (кстати, не только русскому) подкрепляется проведением специальных семинаров (в Омске его проводит Сибирский культурный центр), организацией конкурсов мастеров народного костюма и т. д.

Создатели современного русского костюма проявляют особый интерес к комплексам, не представленным в национальном костюме. Все чаще можно видеть на сцене поневный комплекс, поздний костюм (чаще «парочки») у женщин, в мужском костюме широко представлены уникальные предметы одежды (например, «поляцкая» рубаха, фото 3) и декора (шляпы-гречневики, украшенные цветами и лентами, и т. п.). Обычно использование таких костюмов никак не соотносится с их региональной и возрастной привязкой, и на сцене могут оказаться рядом исполнители в костюмах самых разных регионов России. Основанием для выбора копируемой модели чаще всего бывает их красота и необычность, реже — воспоминания о происхождении предков (сейчас уже в 4–5-м поколениях) из тех или иных мест.

Таким образом, уже в наши дни сложился современный народный костюм, порой далекий от этнографических образцов, не имеющий прямой связи с костюмом традиционного общества, но позиционируемый создателями как «подлинно народный». Процесс вторичного обретения народного костюма характеризует нашу эпоху, демонстрируя определенные социокультурные процессы, которые на нынешнем этапе можно назвать конструированием образа. И, конечно, интерес к народному костюму — только наиболее заметная часть процессов обращения к народной традиции в более широком плане.

Источники и литература

1. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск, 1995. 224 с.
2. Богатырев П. Г. Функции костюма в Моравской Словакии // Вопросы теории народного искусства. М., 1971. С. 297–368.
3. Богданов В. В. Из истории женского южновеликорусского костюма // Этногр. обозрение. 1914. № 1–2. С. 141–151.
4. Гаген-Торн Н. И. Магическое значение волос и головного убора // Советская этнография. 1933. № 5–6. С. 76–88.
5. Гринкова Н. П. Русская понева юго-западных районов РСФСР // Сб. Музея антропологии и этнографии. 1949. Т. XII. С. 5–42.
6. Зеленин Д. К. Женские головные уборы восточных (русских) славян // Slavia. Praha, 1926. R. 5. S. 2. С. 303–328; S. 3. С. 533–556.
7. Куфтин Б. А. Материальная культура русской Мещеры. М., 1926. Ч. I. Женская одежда: рубаха, понева и сарафан. 144 с.
8. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX — начала XX в. М., 1984. 216 с.
9. Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев и белорусов в XIX — начале XX в. // Тр. Ин-та этнографии АН СССР. Нов. сер. М., 1956. Т. XXXI. С. 541–757.
10. Русский наряд: традиция против моды [Эл. ресурс]. Режим доступа: http://narjad.narod.ru/index.htm.
11. Сарафаны. Русский народный костюм с выкройками и схемами [Эл. ресурс]. Режим доступа: http://sarafany.narod.ru/index.html.
12. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX — начало XX вв.). Новосибирск, 1997. 152 с.
13. Экспедиции // Дербеневка — фольклорно-этнографический центр [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.derbenevka.com/index.php?i=eksped.
14. Экспедиции // Фольклорно-этнографическая студия «Терем» [Электрон. ресурс]. Режим доступа: http://www.terem.msk.ru/exped.html.

Пост и пищевые запреты у русских Верхнего Приобья и Саяно-Алтая (конец XIX — XX вв.)

М. В. Блощицына

Согласно православной традиции, пост очищает духовную сущность человека. «Основная идея поста – воздержание, покаяние, чистота духовная и телесная, воздержание от перегрузок, обилия пищи, увеселений…» [1, с. 18]. В православной церкви посты бывают многодневными и однодневными. Многодневные — Великий Пост, Петров пост, Успенский, Рождественский (Филлиповский), однодневные — среда, пятница каждой недели, 14 сентября — день Воздвиженья креста Господня, 29 августа — день Усекновения главы св. Иоанна Предтечи, 6 января — сочельник.

Обязательными постными днями на неделе у староверов Саяно-Алтая и православных русских Верхнего Приобья в большинстве случаев считается среда и пятница: «В среду Христа предали, в пятницу – распяли» (ПМА, 2004, А. П. Белова).

Некоторые старообрядцы верховьев Енисея соблюдают однодневный пост еще и в понедельник каждой не-

дели. Старообрядцы Уймонской долины не относят понедельник к числу обязательных однодневных постов: «Понедельник тоже постный день, но по желанию. Не все постят в понедельник, только некоторые «берут его на себя». Мы с женой теперь начали поститься и в понедельник, потому что Михаил Архангел будет переводить через огненную реку только тех, кто постит в понедельник» (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев).

На соблюдение постов верующими влияют многие факторы. Старообрядцы Уймонской долины придерживаются мнения, что людям преклонного возраста, больным и детям в пост можно пить молоко и употреблять сливочное масло: «В субботу и в воскресенье в пост мы иногда с женой делаем себе послабление — едим масло: старые и больные уже стали» (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев). Старообрядцы верховьев Енисея о влиянии престольных праздников на запреты в питании говорят следующее: «Если, например, Иоаннов день выпадает на понедельник, среду или пятницу, разрешается только постное масло» (ПМА, 2004, А. П. Белова). Старообрядцы Уймонской долины объясняют: «Если Петров день выпадает на пятницу или среду, то разрешается есть постное масло (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев).

Рацион питания с конца XIX и по настоящее время в посты претерпел значительные изменения. В большей степени они коснулись православных русских Верхнего Приобья и староверов Уймонской долины. Православные русские Верх-Чингиской волости Барнаульского уезда в пост на обед употребляли «толстые шти» из перловой крупы с капустой, луком и морковью, пельмени с начинкой из различных каш или круп, соленые огурцы, капусту, грибы, колбу, гороховый или овсяный кисель.

Старожилы Уксунайской волости Кузнецкого уезда в пост на стол подавали горошницу, тертую редьку с хлебным квасом, различные овощные супы и похлебки, каши на воде, вареный или жареный картофель, ягодные кисели. У русских Верхнего Приобья в пост повсеместно были распространены паренки из свеклы, репы, моркови, брюквы, овощные окрошки, рыбные блюда (уха, жареная рыба), выпечка из теста без «скоромных» продуктов — яиц и молока, настои из листьев смородины, малины, лабазника, душицы, белоголовника. Масло в пост употребляли, как правило, конопляное или рыжиковое.

О соблюдении постов в «голодные» 1920–1930-е гг., в военное и послевоенное время информаторы Верхнего Приобья высказывались в большинстве случаев отрицательно: «Посты мы не соблюдали. В еде греха нету. Пост — это только для здоровых. Хотя в Бога мы веровали» (ПМА, 2006, М. А. Воронова); «Есть нечего было, да еще и посты… Но семья у нас верующая была» (ПМА, 2006, Н. П. Малыгина).

В настоящее время русские Верхнего Приобья православного вероисповедования употребляют в пост различные овощные салаты с заправкой из подсолнечного масла, окрошки и супы из овощей, каши на воде, вареный или жареный на растительном масле картофель, соленые огурцы, капусту, грибы.

Среди соблюдающих посты информаторов Верхнего Приобья преобладают женщины пожилого возраста. Большинство из них не употребляют продуктов животного происхождения только в последнюю неделю Великого поста. Среди основных причин несоблюдения постов информаторы, считающие себя православными верующими, называют проблемы со здоровьем, а также то, что соблюдение поста они не считают обязательным (ПМА, 2004–2006).

В настоящее время старообрядцы в верховьях Енисея в постные дни едят каши (гречневую, пшенную), пареную в русской печи свеклу, тыкву, морковь, овощные и грибные похлебки и супы, «шти» (щи из пшенной крупы и овощей). Большинство информаторов-старообрядцев с верховьев Енисея свидетельствуют: «Раньше в пост ели то же, что и сейчас… Хотя сейчас салаты из овощей появились. Ну и не все строго сейчас постятся» (ПМА, 2004, П. А. Абакина). Староверы Уймонской долин в пост сейчас употребляют в основном разнообразные блюда из овощей: овощные супы и щи, салаты, соленую капусту, постную окрошку, огурцы, помидоры, грибы, вареный картофель, тертую редьку. Пьют хлебный квас и иногда готовят компот из сухофруктов.

Среди изменений в соблюдении постов и составе постного рациона, произошедших за последние несколько десятилетий, старообрядцы Уймонской долины отмечают сокращение числа верующих, неукоснительно соблюдающих посты, выход из употребления паренок и печенок, овсяного киселя, горошницы, появление овощных салатов, винегрета (ПМА, 2006). В продуктах, приобретенных в магазине, не видят ничего запретного и дурного. Ежегодные посты и постные дни на неделе соблюдают только пожилые люди «крепкой веры», причем многие из них все же дают себе «послабления», употребляя в пост скоромную пищу и вообще запретные продукты (например, чай): «Знаю я, что чай пить нельзя и в пост молочное нельзя, но грешна, и чай пью, и пост не строго соблюдаю…» (ПМА, 2006, А. А. Кудрявцева).

На употребление в пищу некоторых продуктов в целом и, в частности, в пост могут налагаться ограничения, или же эти продукты могут полностью быть запрещены к употреблению. Наш информатор, наставник Т. М. Кудрявцев, проживающий в Уймонской долине, упоминал о существующем старообрядческом календаре, где «сказано что и когда, в какие дни есть можно» (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев), но более точную информацию об этом издании не дал. Изданные старообрядческие календари нам, к сожалению, увидеть не удалось.

О возможности употребления в пост меда большинство информаторов отзываются положительно: «Мед в пост есть можно, но немного» (ПМА, 2006, А. С. Руденко). Потомки старожилов Уксунайской волости Кузнецкого уезда считают употребления меда в постные дни допустимым (ПМА, 2006). Старообрядцы Уймонской долины также относят мед к разрешенным в пост продуктам (ПМА, 2006). Наш информатор П. А. Абакина, жившая в старообрядческом селе Эржей в верховье Енисея, говорила, что «мед в пост есть можно, но в малых количествах и, конечно,

не каждый день» (ПМА, 2004, П. А. Абакина). Рыба считается пищей полупостной. Старообрядцы Уймонской долины поясняют: «В дни больших праздников во время поста разрешается употреблять в пищу рыбу, если праздник не выпадает на дни Страстной Седмицы — последнюю неделю перед Пасхой или Вербное Воскресенье» (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев).

У староверов Уймонской долины считается, что в престольный праздник и в воскресенье нельзя собирать ягоду, овощи, грибы. А если запрет нарушается, то собранное нужно как можно скорее употребить в пищу или раздать. Считается также, что «в праздник Господний нельзя ничего заготавливать» (ПМА, 2006, В. М. Тетерина). Кроме того, считается, что каждый год необходимо успеть посадить все огородные культуры до Николы весеннего: «Отсадиться надо до Николы» (ПМА, 2004, А. П. Белова). Старообрядцы верховьев Енисея считают, что ягоду нельзя собирать во все «грозные» праздники, к которым относят, например, Ильин день и Кирики-Улиты, хотя «праздный человек и в этот день может ягоду съесть. С Кириков можно любую ягоду есть, а с Ильина дня — горох» (ПМА, 2004, А. А. Житникова). Информаторы преклонного возраста, проживавшие в с. Сорочий Лог Первомайского района Алтайского края, рассказывали: «Ягоду раньше Петрова дня есть нельзя, потому что ребенок в семье умрет» (ПМА, 2004, Л. И. Бартунова); «Нам православный священник сказал, что и до Петрова дня можно ягоду собирать, но мы все равно не собираем» (ПМА, 2004, П. П. Выходцева).

Проживающие в Сузунском районе Новосибирской области потомки переселенцев из Витебской губернии, обратившиеся в баптизм в 1930-е гг., считают, что нельзя употреблять в пищу боярку, так как «венок Христа был сделан из боярки», полагают, что сделанное по неведению или по забывчивости грехом не считается. «Если не знаешь или забудешь, а сделаешь, то ничего страшного» (ПМА, 2004, А. А. Суворкина). Старообрядцы верховьев Енисея полагают, что нельзя употреблять в пищу много сладкого: «Сладкое есть, прислащаться, услаждать себя — грех» (ПМА, 2004, А. П. Белова). «В некоторых семьях даже варенье не варят. Сахар — это грех. Дед у меня сахару вообще не ел» (ПМА, 2004, А. А. Житникова). Но во многих семьях в настоящее время этого правила не придерживаются и покупают шоколад, мармелад и прочие сладости. Так, например, в селе Эржей в магазине можно купить и шоколадные конфеты, и печенье, и пряники.

В верховьях Енисея также считается, что брагу пить можно только по праздникам, но в поселках есть семьи «крепкой веры», которые вообще не пьют. На поминальном столе должны отсутствовать какие-либо спиртные напитки. Хотя, по словам информаторов, в последнее время на столе все чаще появляется брага. «Напьются на поминках — так запоют и запляшут» (ПМА, 2004, А. П. Белова). На свадебном торжестве спиртное допустимо: «За брачным столом положено выпить только три чарки браги, которую делали двух сортов — «черную с голубики и красную с кислицы» [2, с. 62].

В скитах верховья Енисея на питание налагается еще больше запретов и ограничений. Едят в скитах два раза в день: утром и вечером. «Утром едят кашу. Даже не в постный день не едят рыбу, мясо. Ни орешка, ни ягодки, ни попить. Все нормировано» (ПМА, 2004, В. М. Тимофеева). Держат коров, «молоком питаются, рыбу добывают. Христолюбцы везут им муку, а они за них молятся. Мельница водяная у них есть. Огород держат, картошку садят, огурцы, помидоры… Ягоды сушат, грибы собирают. Раньше пчел держали, а сейчас пчелы умирают. Сахаром не питаются, крупу, макароны, соль с магазина не берут. Соль каменную им с гор везут. Держат курочек…» (ПМА, Сизим)» [2, с. 53].

Старообрядцы «крепкой веры» стараются редко покупать продукты в магазине. Важнейшим аргументом при этом выступает наличие на упаковках «начертания» (штрих-кода), в котором все без исключения видят «печать антихриста»: «Продукты с начертанием в магазине брать нельзя» (записано от М. С. Поповой, 1938 г. р., Сизим). «С магазина берем только муку и крупу. Продукты с чертами не берем — ни масла подсолнечного, ни сахара (если только не мешком), ни соль» (записано от А. А. Юрковой, 1943 г. р., Сизим); «666 — это антихристов номер. В магазине на рожках макаронных был такой индекс, у нас сначала их набрали, а потом, когда разобрались, пришлось обратно нести или собакам скормить» (записано от А. А. Житниковой, 1920, Эржей)» [2, с. 53–54].

Староверы Уймонской долины не приветствовали употребление чая и хмельных напитков. «Иногда в нашей семье покупали черный «кирпичный» чай, но чай пить нельзя — он семь раз проклят, а люди этого не знают. Пить чай — грех даже больший, чем курить табак, ведь табак проклят только три раза» (ПМА, 2006, Т. М. Кудрявцев). «Мама сама пила чай, а нам, маленьким, не давала… Нельзя детям чай пить» (ПМА, 2006, У. М. Аргокова). Староверы Уймона избегали также продуктов, приготовленных с использованием хмеля. Но пиво и медовуху староверы варили. Эти напитки, как и виноградное вино, являлись непременным атрибутом всех праздничных застолий (ПМА, 2006).

Таким образом, наши информаторы свидетельствуют, что пост и различные запреты в питании, т. е. отказ от пищи, в соответствии с религиозной литературой, не является самоцелью. Это лишь подспорье к духовному совершенствованию, отказу от злобы, зависти и всего негативного и отрицательного, что есть в человеке.

Источники и литература

1. Болонев Ф. Ф. Русские православные посты. Новосибирск : МГП Репринт, 1992. С. 56.
2. Любимова Г. В. Старообрядцы-часовенные верховьев Малого Енисея: традиции и новации // Проблемы межэтнического взаимодействия в Сибири. Новосибирск : АртИнфоДата, 2004. Вып. 2. С. 50–65.

Баня по-черному в хозяйственно-бытовом укладе русских крестьян в первой половине XX в. (по материалам экспедиций в Заринский район 2003–2004 гг.)

Т. А. Боровцова

Паровая русская баня существует на протяжении многих веков. Сложившиеся вокруг нее обычаи и обряды сделали ее самобытным явлением русской традиционной культуры. В начале XX в. баня была обязательным элементом хозяйственно-бытового уклада старожилов-сибиряков. Это архаичное сооружение выполняло в крестьянском хозяйстве самые различные функции: от санитарно-гигиенической до ритуально-обрядовой. Мытье в горячем пару служило не только гигиенической, но и лечебно-профилактической и релаксационной процедурой.

Внешний вид и устройство индивидуальных крестьянских бань за несколько веков изменились незначительно. А. А. Шенников, описывая крестьянские усадьбы северных губерний XVI в., отмечает, что «в то время бань у крестьян было мало, по одной на несколько дворов. В некоторых местностях впоследствии их стало еще меньше, до полного их исчезновения и распространения мытья в печах. Крестьянские бани были небольшими, с горизонтальными накатными крышами, несомненно „черные“ и однокамерные, без предбанников. В усадьбах феодалов предбанники упоминаются, чем лишь подтверждается, что у крестьян их не было. Вероятно, вместо предбанника могла быть устроена перед дверью заборная загородка без крыши...» [1, с. 90].

Эта характеристика в основном соответствует описанию крестьянской бани на Алтае в 1-й половине XX в. В этот период сибиряки-старожилы имели баню на каждом дворе, а новые переселенцы строили их в соответствии со своими материальными возможностями. Ю. К. Опекун из с. Сорокина рассказывала: «Баня была, а как же? Баню далеко от дома ставили, потому что раньше пожарки же не было. Баня была обязательно. Ее каждую субботу обязательно топили. В субботу обязательно мылись, перед праздником каким-то тоже мылись. Надо ведь щистое белье одеть. Одежда тогда праздничная и будничная была.

Когда я маленькая была, из камней была сложена каменка, и на пещке был котел такой. Пещка топится, и вода нагреется. Согрелась — ее в кадку, кадки были деревянны. А мылись, я помню, у нас тазы были, только не эмалированные, а такие. По-черному топили, а потом уж перестроили. Она была большая — четыре на четыре метра, и предбанок был из бревен. Ее потом перевезли из Ново-Зырянова, надставили и из бани построили дом. Лес брали пихтовый, сосновый, главным образом пихтовый. А потом приехали из Рязани люди, у их денег-то не было. Их приехало страшно сколько, подводы шли и шли.... Там была Жерновка, там по речке был громадный лес, но он был осина. Дак они дома из осины построили. А наши все сибиряки — ну как это в осиновом! Из осины не строили, говорили, что она быстро гниет. У русских у всех были бани, у Рязани не было бань» [2].

Были одинаково распространены бани и однокамерные, и двухкамерные, с предбанниками, пристроенными к основному срубу. «Предбанники были не всегда, почти не было. Это уж в семидесятых. А раздевались в бане, а раньше и тут разденутся, на улисе, нагишом заходим». [3] Описывая устройство бань, информанты вспоминали, что предбанники часто не имели пола, в них могли храниться дрова и сельскохозяйственный инвентарь, а также развешивались для просушки и хранения березовые веники.

Традиционно бани были небольшими. По словам Е. В. Кайгородова, «баня в чистоте три на три метра. Были пихтовые, а щас стали осиновые, тополевые, были по-черному, а стали по-белому, ну лет пяток, может десяток назад». В такой бане могли одновременно мыться 3–4 человека. Бани большего размера были редким исключением из правила. В основном крестьяне считали нецелесообразным строительство больших бань, так как они требовали более ценного строительного леса и большего количества дров для обогрева.

Выбор места под баню не был связан с какими-либо условностями, поверьями, ритуалами, как при строительстве дома. Главным условием расположения на усадьбе являлась ее удаленность от жилых и хозяйственных построек в силу высокой пожароопасности. Именно поэтому бани чаще всего ставили на берегах водоемов, что облегчало пополнение запасов воды и позволяло после мытья в горячем пару выполнять контрастные процедуры.

Заготовку леса производили с поздней осени до начала весны, в период остановки сокодвижения, здесь же стволы ошкуривали, обрубали ветви и вывозили по санному пути. Наилучшим лесом для любой постройки, в том числе и бани, считался лес хвойных пород как самый теплый. Кроме того, он быстро и полностью впитывает пар, сохраняя при этом постоянную температуру и влажность. Старожилы Заринского района предпочитали строить бани из сосны и ели, но поскольку к началу XX в. количество хвойного леса значительно сократилось, для строительства использовали тот лес, которого было больше вокруг населенного пункта. В зависимости от этого бани были пихтовые, осиновые, березовые, тополевые. Нередко баню строили из леса различных пород. «Бани, их хоть из чего сделай, хоть из осины, хоть из березы, хоть из сосны, хоть из чего. У меня из осины. Низ, один рядок, до окошка из сосны брусья напилёны. Сам строил баню», — рассказывал Л. Г. Цветков из с. Среднекрасилова.

Практически повсеместно крестьяне применяли способ рубки «в обло», оставляя концы бревен по 20–30 см. Этот способ считался более простым, чем рубка «в лапу», и строение получалось более теплым (рис. 1).

Все бани по-черному не имели фундамента. Бревна клали на камни, потом делали земляную насыпь. В качестве утеплителя использовали мох, позже стали применять паклю, с внешней стороны штукатурили стены глиной. «Щас всё ставят на куделях. А раньше мох был. Щас нету озёров этих, все высохло. Мох драли. Надрали, насушили, сутки сушили на ограде, и клали» [5].

Бани старой постройки (до 1960-х гг.) часто имели маленькие волоковые оконца, в более поздних постройках размер окна увеличился. (рис. 2). Окно и дверь сруба ориентировали, как правило, на солнечные стороны — юг и восток, потому что там меньше снега. Основная деталь парной бани — печь-каменка — располагалась обычно справа от входа и была шириной до полутора метров и высотой около полуметра (рис. 3). Знающие мужчины выбирали для нее особый камень, который должен быть сухим, чтобы не чадил при нагревании. «Камень брали белый, какой у нас есть, плитами рваный камень» [4]. Тело печи — «задороги» — били из глины. Устройство каменки, а также строение бани в целом описывал Л. Г. Цветков: «...Бьют из глины каменку самуё, а верх-то камни надо. А это называется задороги, из глины бьют. В середине коробочку сделай, тут доски, и бьют. Раньше все биты были. А сверху — колесо от сенокосилки. На его камни кладут. Ну, там ишо железо накладено, чтоб не провалилися, камни-то мелкие. Бачок стоит на земле, вплотную к каменке, чуть сбоку от топки. Накаляется вода в нем. Холодна — суда поставишь в каку-то тоже кадочку или банку. Это продушина (в стене под потолком слева от каменки), чтоб дым выходил. Яма тут вот (под полом). Пол на маточках. Маточки положены железны, раньше дак деревянны. Углы соединяли так: угол в такой форме (чаши) вырубаешь, второе бревно кладешь, потом подчерчиваешь, рогатка така железна. Вот подчертишь, эту черту с верхнего бревна вытешешь и кладешь, оно вплоть подходит.

Баня высокая, и эта уже сяла, она повыше должна быть. Ведь если веником будешь доставать, сажа на тебя упадет. Всегда так высоко строили. Бани без фундамента строили. Так положут камни под углы, на четыре камня и кладут бревна. Под крышей хранили все, что надо: и грабли туды бросаешь, и вилы бросаешь. А раньше крыши не было, просто кололи потолок, и из колоного клали. Подтёшут маленько, и клали, и землей» [3]. Для наиболее эффективного прогревания каменка должна была находиться на одном уровне с полом. Пространство вокруг печи для чистоты промазывали глиной. Котел для нагревания воды ставили на пол рядом с топкой, котел, встроенный в каменку сверху, — более поздний вариант. Пол в бане старались делать из теплых хвойных пород. Осиновый пол плохо прогревался, быстро выходил из строя и требовал ежегодного ремонта, поэтому осиновые доски не обрабатывали, а клали неструганными. Полок располагался обычно напротив входной двери либо у той стены, где находилась каменка (рис. 4).

Продушину делали над полком или рядом с входной дверью. Все строительство осуществляли силами одной семьи. По словам Л. О. Закурдаевой, «баню рубить — неделю. Три-четыре мужика, неделя — и баня готова» [8].



Рис. 1. Баня осиновая, рубленная «в обло» с. Озерное



Рис. 2. Волоковое окно. Баня в с. Озерное

В каждой бане кроме встроенного полка имелись две лавочки, на которые клали банные принадлежности и садились во время мытья. Обязательной банной утварью были самодельные долбленые корыта или покупные тазы для купания. Для нагревания воды использовали котлы или чугуны, устанавливая их рядом с каменкой. «В воду спускали железо, железом каленым грели» [8]. «Одежду оставлять специальные полочки делали или вешалки. Лавки обычные и посередине скамеечка, чтобы садиться мыться. Для холодной воды были деревянные кадки. Черпали — были ковши железные. У нас дед сам делал. Если горячий — в холодную воду макнешь, чтобы не обжегся» [9]. Для освещения использовали сальные свечи или коптилки: «Возьмешь такую бутылочку, железинку, скрутишь ее и туда проденешь ниточку. Совьешь ее, нальешь карасину, зажгешь, и вот тебе!»

В качестве средства гигиены сельчане использовали мыло и щелок. Щелок запаривали в маленьких кадочках — «ведра, может, на два. Золы из печки возьмет на решето, чтобы угли-то оставались, эту золу положит, потом вскипятит воду и запарит ее. А тут баня топится, чугунка, воду грели. Она в



Рис. 3 Угол с каменкой

кадушечку нальет эту воду, она отстоится, и волосы как шелковые становятся» [10].

Общепринятыми банными днями были четверг и суббота. Если суббота совпадала с каким-либо праздником, баню топили в четверг, по праздникам не мылись. Перед истопкой баню тщательно мыли, полок и лавки скоблили веником-голиком с песком. В каждой семье существовала строгая очередность мытья. Как правило, в первый жар шли мужчины, которые «шибко парились». «Бывало, старики как начнут париться — из бани выскакивают. Дед вот тут жил, я пошел с им в баню. „Ну-ка, — говорит, — поддай!“ Сам одел шапку, рукависы, я как поддал и как щумовой из бани выскощил. Голова и руки не дюжат, а тело парится» [7]. Зачастую после горячей бани парильщики обливались холодной водой и снова возвращались в горячий пар, повторяя эти процедуры несколько раз. «Раньше не то в снегу купались: вымоется, под берег спустится, речка повыше была, ковшик из бани деревянный. Придет, на пролуби холодной водой окупнется, белье тут лежит, какая-нибудь чурка возле бани, одел белье прям на улисе и пошел домой. И не мерзли» [3].

После мужчин в баню шли женщины с ребятишками. «А если надо жару мужчинам, то они идут, попарятся, тогда уже женщины с ребятами идут. У кого отец есть, он идет и мальчика берет с собой, а девочки дак с матерью. Мальчики с мамами ходили лет до пяти» [2].



Рис. 4 Полок и окно. Баня, построенная в 1990-х гг., с. Стародрачёнино

Банные веники делали только из березы, период заготовки обычно совпадал с покосом и продолжался с Троицы до Петрова дня. «Веники заготавливали, на бане хранили, на крыше. По пятьдесят штук на зиму наделывали, парились дак. У меня сам парился, мама парилась, и я шибко парилась на полке. Бзданешь на каменку, и пошел жвариться веником. Когда круглай лист, полнай, тогда заготавливаешь его, после Троисы. После Троисы взадолге никто не делает, а если сделает, то лист отпадывает» [11].

Общие бани стали входить в обиход в крупных населенных пунктах после коллективизации. А. И. Черкасова из г. Заринска рассказывала, что здесь в 1930-х гг. существовали общественные бани, отличавшиеся от индивидуальных большими размерами. «Была у нас казенна баня, в этой казенной бане мылися. Тут на краю столовая была, овщарник, и тут баня. Большая каменка, котел большой. Топили обыщно в субботу, ну если не придется в субботу, в другой какой день истопишь. Женщины с женщинами, мужчины с мужчинами. Тоже топили, парились. Две бани — на том концу и на этом концу. Человек десять могли помыться. Мужчины выпарятся, а потом идут женщины с детями. Все ее топили, вот вы помылися, уже жару нет, ну — подбрасывают. Так и мылися».

Преимуществами бани по-черному были ее экономичность и эффективность: при минимальном количестве топлива она обеспечивала максимальный нагрев. Лучшим топливом считались березовые дрова как самые жаркие. «Топить если, тут полдеревни может париться. Жара — не то что в белой бане. Тут льду уж никогда нету на полу. Бзданешь на каменку, и жар тут создастся такой, что даже пол горячий становится. А на полок если холодной воды не плеснешь — не залезешь париться. И на лавочки даже поплескивать надо. Жарко в этих банях» [3].

Прогревание в горячем пару было главным средством от любого недуга, в качестве растирания применяли универсальный состав из меда с солью, использовали отвары трав. Так лечили головную боль, радикулит и простуду. «Лещились в бане, парились, грелись. Пихтовым маслом намажешься весь и попаришься. Набздаешь пожарще и сидишь долго, до тех пор сидишь, что едва выйдешь оттель. Мед намажешь, накрутишь с солью. Грудь мазали, спину, чтобы не кашлять, чтобы спина не болела. Или овещьим салом, овещье сало разогреешь, нашоркаешься и идешь, чтобы не сухое тело. Потом веник берешь, и пошел! И проходит. Пихтовое масло гнали, сами не делали, покупали. В Комарщихе гнали, там чаны стояли, и там гнали. Завод был» [11]. «Я вот болела малярией, дак я не то что парилась, а запаривала крапиву и мылась этой водой. А потом вымоешься, и как иголочками колет от этой воды» [9].

В каждой деревне были бабушки, которые занимались родовспоможением и повиванием младенцев — «бабничали». С появлением на селе фельдшерской помощи эта традиция не исчезла, поскольку многие женщины предпочитали обращаться к бабушке. Даже отправляясь рожать в больницу, приглашали бабушку поправить живот и подготовить к родам. Для этой цели топили баню от трех дней до недели. «Раньше баню затопют, по-женски там их и лещат. У кого семьи были большие, бабка Поля рассказывала, если там родиха, они уводят в баню, она в бане и рожала. Баню готовили, протапливали, мыли. Обыщно три бани всегда. И ребеночка мыли бабушки, раньше же бабушки принимали роды. Бабушка и парит, и моет и родиху, и ребенка» [9].

Ради экономии топлива или из-за отсутствия бань у соседей крестьяне зачастую топили по очереди одну баню на несколько (до шести) дворов. Л. Г. Цветков описывал произошедший в связи с этим курьезный случай: «Вот там раньше соседи жили, бани у их были. Две бани, и между имя вот так прясла. Ну и старухи то неделю топют у этих, то неделю у других. Ну и пришел старик в нетопленую баню. Пришел, разделся донага, зашел — там овещки. Там-то не перелезешь — тын. Обратно пришел к дому, опеть туды пошел. Таперешний то убил бы бабу — почто не сказала, а раньше — никаких сердцов, повернулся и пошел» [3].

Как следует из приведенного сюжета, крестьяне при необходимости могли использовать баню для временного содержания скота. В целом баня продолжала оставаться многофункциональной постройкой, обслуживающей разнообразные хозяйственные потребности. В крестьянском хозяйстве вплоть до середины XX в. занимались домашним производством тканей, и наилучшим местом для ушки и обработки льна была баня. По рассказам информантов, лен надо было мять только горячим, это облегчало отделение кострики и увеличивало эластичность волокна. Повсеместно использовали баню для копчения сала, колбасы и рыбы, при этом топили черемуховыми дровами, предварительно очистив их от коры. «А сало коптить надо черемухой. А если осиной начни, березой — горькое будет. А черемуха — лучше» [6]. «Сало коптили и колбасу делали тоже. Утром затопим, а это уж все до дыму свешаем, вешалки сделают, ну к вещеру оно уже и скоптится» [5].

Конструктивные особенности постройки позволяли использовать плоскую крышу бани для выращивания рассады. «На бане рассаду выращивали, она еще наилучше растет, потому что снизу-то топишь, тепло. Всё выращивали, и капусту, и брюкву, и свёклу, и всё. Лесенка стоит, поливать туды залазишь» [3].

Сохранились единичные воспоминания старожилов о ритуальном мытье невесты перед венчанием. «Невесту перед венцом в бане мыли. Возьмут, жениха-то уберут, а ее вот, натопют баню девки-то и заташшут, да парили. А она ревет, что ее там набздают, напарют: „Да вырущите, пожалуйста, хоть!“ Парни двери подпирали, и там уж девки угореют, заревут — отпустите. Весело было. Ну, потом выпустят, жених ее подберет. Да ишо жениховы друзья и вырущали. Выкупали, сколь скажут, тогда копейки ведь были. Должен уплатить, выкупить из бани ее. А девки-то парют, хохощут, и сами напарются» [5]. Информанты 1920-х гг. рождения в основном уже не упоминают мытье в бане как часть свадебного обряда.

Таким образом, ритуально-обрядовая функция ба-

ни к 1930-м гг. была утрачена, но в целом баня почерному оставалась важным элементом крестьянского быта, вполне соответствовала потребностям санитарно-гигиенических и хозяйственно-бытовых традиций и была главным средством народной медицины и родовспоможения. Лишь к концу XX в. (1980–1990-е гг.) произошел постепенный переход к баням по-белому.

Источники и литература

1. Шенников А. А. Двор крестьян Неудачки Петрова и Шестачки Андреева. СПб., 1993. 99 с.
2. Записано: Опекун Ю. К., 1914 г. р., с. Сорокино Заринского р-на, 2003 г.
3. Записано: Цветков Л. Г., 1927 г. р., с. Среднекрасилово Заринского р-на, 2003 г.
4. Записано: Кайгородов Е. В., 1918 г. р., с. Староглушенка Заринского р-на, 2004 г.
5. Записано: Усольцева Ф. А., 1923 г. р., с. Яново Заринского р-на, 2004 г.
6. Записано: Гребёнкина З. И., 1920 г. р., с. Яново Заринского р-на, 2004 г.
7. Записано: Гребёнкин Н. И., 1920 г. р. с. Яново Заринского р-на, 2004 г.
8. Записано: Закурдаева Л. О., 1931 г. р., г. Заринск Заринского р-на, 2003 г.
9. Записано: Гребёнкина А. А., 1927 г. р., с. Яново Заринского р-на, 2004 г.
10. Записано: Редькина Е. Ф., 1922 г. р., с. Плоское Третьяковского р-на, 2001 г. Архив Л. В. Корниковой.
11. Записано: Гужова М. Ф., 1927 г. р., с. Яново Заринского р-на, 2004 г.

«С Могулёва — все налёва» (рассказ потомка белорусских переселенцев Прасковьи Ивановны Бондаревой)[1]

А. И. Голомянов

Целью данной статьи является публикация новых документов о культуре сибирской деревни, населенной белорусскими переселенцами второй половины XIX в. Публикация письменных источников не нуждается в обосновании, тем более трудно переоценить важность введения в научный оборот исторического предания — устных рассказов, интервью, жизненных историй XX в. Фрагменты памяти совсем еще недавнего прошлого, сохранившегося в воспоминаниях людей старшего возраста, являются заслуженным и достоверным источником для этнографов.

Задушевная беседа отличается от интервью тем, что здесь разговор идет не целенаправленно на конкретную тему, а представляет собой поток «жизненных историй», в ходе которого важно духовное сопереживание собеседников. Такая беседа возможна в случае теплых, доверительных отношений этнографа с носителем традиции, с которым он общался не единожды. Поэтому повествование не плавно перетекает от вопроса к вопросу, но информация «островками» вкрапливается в общий контекст беседы, незаметно для собеседника направляемой в нужное русло. Безусловно, эта «роскошь» позволительна, лишь если исследователь располагает достаточным количеством времени.

Для фиксации беседы целесообразно использовать несколько технологий, значительно расширяющих объем этнографической памяти. Применяя разнообразную современную технику, можно делать сверку записанной информации. Например, в данном случае запись на видеопленке дополнялась данными с аудиокассеты, которые по разным причинам не вошли в видеоряд. В тех случаях, когда при работе проводится визуальное наблюдение, видеоряд соотносится и сравнивается с фоторядом.

Данный текст представляет собой по возможности точную расшифровку повествования Прасковьи Ивановны Бондаревой[2] с сохранением лексики, особенностей синтаксиса и произношения. Ее речь лишь в незначительной степени сохранила «белорусизмы», ведь родилась П. И. Бондарева уже в Сибири. Изредка, при обращении к домашним, можно услышать слова несибирского происхождения: «хатуль» (мешок за плечами), «заборсовать» (зашнуровать ботинки); своеобразно звучат христианские имена — Христя, Наста, Гана и т. д.

В круглых скобках указаны отрезки времени, соответствующие расшифрованным фрагментам. В квадратных скобках приведены ответы на конкретные вопросы этнографа, важные для выяснения этнокультурной специфики. В необходимых случаях дается фиксация эмоционального состояния собеседницы.

(00.00) Приехали с Могалёва еще деды [Волость назвать не смогла.] Мать уже родилась, отец привезенный тоже с Могулёва. [Когда приехали, не знает.] Мама говорила по-русски, как мы говорим. Перебирались на конях, не на поезде. Ехать сюда было страшно… Как же не страшно!

(01.31) Дедов брат приезжал и назад уехал. Поехали — у матери родилось трое ребятишек, дочь и еще двойняты. Так их повезли… В дороге двойняты заболели, и у обоих левые глаза выпали.

(02.38) Приехали сразу сюда, ага. Хотели остановиться на горочке. А тут проехали дальше, видят речушка Чека, они и остановились. Был непроходимый лес, на нем и строились. У нас на огороде пней шесть было не обнять.

(03.13) Российские все жили. Деревень было неизвестно сколько, а сейчас все поуехали. Единолично жили, сами делили землю. [Помнит полосы стариков-родителей.] Жили по улицам: белорусы — в «Могулёво», сибиряки — в «Забайкал».

[1] Работа поддержана грантом РГНФ 07-04-90404 а/Б.

[2] П. И. Бондарева, 1923 г. р., род. в д. Колбаса Кыштовского района Новосибирской области. Запись сделана в 1998 г. совместно с Е. Ф. Фурсовой.

(06.10) Пока рубашку оденешь — двести тысяч раз возьмешь лен в руки. Собирают народ, обрекаются там, кто в семье болел. Обыденные рубахи сделать, которые обрекаются. Чтобы за один день все сделать. Обрекаются, молятся в церкви. Все женщины собираются, это утром. Вначале треплют, а тада чешут. Щетка такая с гвоздями была, куделю делают, прядут. И тут же ткут. Это делали зимой и в церковь несли. Летом некогда было… Церковь была в десяти километрах, в Бочкаревке.

(09.18) Как только семь лет ребенку — уже скоромное не дадут. Постились.

Невест брали у себя… Кержаки в Уйзасе нас, русских, не брали. Латыши тоже не брали. Кержаки — Господь их знает, кто они. Говорили так же само.

(10.38) Весну закликали в праздник Благовещение перед Пасхой. В Благовещение надо яйцо съесть, разговеться. Выйдем, кто на сено, кто на солнце и весну кричим: «Весна-красна, теплое лето! Весна-красна, что ты нам принясла?» Раньше так было. Весною одни песни, по ягоды другие, вот про комариков: «Ох, вы мошки, вы комарики мои, за што — про што закусали вы мене…» Весною в засуху пели: «Дождичек пройдет, всю травку промочит, все цветочки в поле зацветут. Бедная травушка в поле завяла, в поле завяла, позасохла. Дождичек пройдет, травушку помочит…» Колядовые песни пели, а постом уже нельзя. Часто гуляли после войны. Старуха, 91 год, была всегда заводилой. Такая старуха крепкая, всякие песни знала.

(14.50) Вначале заходят в избу, поют «Христос воскресе», христославили. Потом уже другие песни. Хто яйцо даст, хто чем может. Сам с яйцом идешь. У Пасху в первый день под окнами ходили:

«Под окном идем, добрый день несем,
Христос воскрес, Сын Божия!
Дарите нас, не морите нас,
Христос воскрес, Сын Божия!
А кого, кого наперед пошлем,
Христос воскрес, Сын Божия!
А пошло, пошло Христово Рожаство,
Христос воскрес, Сын Божия!
(далее про все двунадесятые праздники).

Подавали на улице или приглашали в дом.

(15.40) Раньше ходил на Рожаство мужчина со звездой. Это перед войной было. Сплачешься, как поет. Запрягал коня с сыном и поедеть, целый воз обратно везет. Но пели! Звезда как на елках, с лампочкой. Придет в избу — заплачешься. Истинный Бог! Это утром на Рожаство. Звезда сделана из дерева, крашеная красная, там была лампочка. Это мне было лет 16 (т. е. 1928–1929 гг. — *А. Г.*). И как делал, Господь его знает!

(19.04) На Святках ряженые особо не звались. Цыганками наряжались всяко. Волос не распускали [с испугом], а шубы выворачивали, медведем могли.

(17.40) На Святки, о-её-её, наряжались! Весело жили! Хотя жисть была тяжелая. Не дай Бог этой жизни, чтоб ее внуки не слыхали и не видали. Работали день и ночь. Перешли в колхоз — не стали лен давать. За пять километров на саночках поедешь и лен воруешь у колхоза. Голой ходить не будешь…

(19.04) На Троицу березки рубили, звали маем. На ворота ставили, под окнами. Подтыкали в избе ветки под иконы, за окошки торкали. А счас за шнур торкаю. Помаленьку во всех комнатах. На вулицу хоть када выбрасывали. Большая часть выбрасывают май, у нас говорять, када большая гроза и молния — на улицу выбрасывают «у грозу». И даже до сих пор так делають. Может быть, чтоб грозы, града не было? Веточки особо лентами не украшали. Но в поле пойдешь, цветочков нарвешь, навешиваешь на ети, на березки. А теперь на вулицу мало кто, но в избах все время торкают.

(20.25) Девки все в окрести ходили. Вянки завивали там, а которые вянок пускали по водичке. Завивали на березке. Ежели завить — то второе воскресенье развить. В понедельник пускали вянки, гадали: если вянок поплывет, то будет жить, если потонет, то помрет. На свою семью, на женихов гадали.

С аудиокассеты. Березку заламывали на второй день, када завиваешь вянки. На своих завьешь и по водичке пускаешь… Сперва на голову наденешь.

Счас придумали на могилки ходить на Троицу, раньше не ходили, понятия не було. На Радошный день любой, хоть какая погода, хоть на полчаса ходили на кладбище.

(21.38) Суббота перед Троицей — Духов день. В эту субботу поминали утопленников, удавленников. В саму Троицу раньше не ходили на могилки. Чалдоны в Агрушине, Черновке ходили на могилки в Духовскую субботу. У них и на Родоницу сходять, и на Троицу (здесь: Духов день — *А. Г.*). В Троицу хорошо, тяпло, на Радоницу-то всяко бываеть. Все равно ходили.

(22.44) Яишницу жарили не на Троицу, а на весеннего Миколу. Их же два Миколы. На Миколу ходят в лес и кумятся девки. Придут в рощу, костер разведут. Сковородку берут, на кирпичинки ставят. Под сковородку каких-нибудь прутиков насберешь. Яишню жарят там. Хорошо, только комары… Девки отдельно ходили, женщины отдельно. Едят, выпивают. [Подарками не обменивались, не целовались.]

(23.38) Домотканые скатерти стелют в праздники. Эти узоры называли: ◊ — круги, [illegible] и [illegible] — дробницы. Эти скатери домотканые хранили, чтобы стелить их на могилки. Мать говорила: «Скока будешь жива, постели скатерку». Скатерти стелили прямо на могилки, сверху клали, что приготовили: стряпню, яички крашеные обязательно.

(24.30) Граная неделя за Троицей. Городить ни в коем случае старухи не разрешали. Загородишься — дождя весной и летом не будет. Граная неделя, так и называлась.

(24.50) Купаться нельзя было до Ивана Купалы. Старики не разрешали. Почему — хто его знает? Раньше молодежь соблюдала. Сейчас и не глядят.

Раньше в семь лет табе уже не дадут скоромное в пост. Если ручку поднимаешь, то становись со всеми в ряд и крестись. Батька с маткой прочитают вотчим, тада только садишься есть.

(25.52; 26.47) Пугали русалками, мы верили. Сеяли конопли на городи. Поедуть родители, скажут:

«Не ходите в огород — там сидит русалка!» И боялись, а счас ты его напугай! Русалок видели в Чеке: страшная, обросшая волосами. Косматые, черные, с хвостами. Как мартышки, под вид женщины. Все говорили: «Как солнце зайдеть, в речку уже нельзя!» Не положено лезть, раньше спорить не будешь!

(26.47) Белые-то, которые показываются людям — это домовые, на суше живуть… Раньше были пригоны, там у отца стояли серые лошади. И одного жеребка шибко любили — и всегда у яво коса прилажена. Как точеный.

(28.00) Как русалками становятся, не знаю. Все говорят, медведь с человека, у яво груди тоже напереди. У медведицы. И пальцы как с человека. Говорили, что прокляла матка детей — они стали медведями.

Вот говорили кукушка — оно и правда. Кукушка — у нее одна нога синяя, а другая — красная. Посылала мать ребятишек на работу и скляла. Одну ногу подула, а другую не успела поддуть. Одна нога и стала синяя, прямо черная, а другая красная. Сама видала. Но не слыхала, чтоб прявшую в Благовещенье девушку превращали в кукушку. Нельзя прясть! Даже разрешается разговеться яйцом! И плясать, и петь можно, а прясть — нет.

(29.38) Птичек стряпали, зовется праздник Сороки. Сорок сороков, сорок мучеников. И счас все стряпают. С птичками бегали по вулице, особенно дети. Кричали «Сорока! Сорока!» Пекли, сколько вздумаешь… Шарик накатаешь, кральку сделаешь и посодишь туда цепушку — сидит на яичках. Кральку сделаешь в виде калачика и галушек накатаешь, спечешь. Туды накладут шариков и пасодют цепушку, птушку. Еще украсишь: гребешок понаделаешь, крылышки маленько, глазки — конопель, носик. Как ряба. Звали «сороки». Дети бегали, кричали: «Ну что, твоя снеслася? Моя снеслася!» Потом съедали.

Аудиокассета

1 сюжет. Из церкви иконы приносили. Заходят в избу, дождь просить на Девятую пятницу. Старухи ходили с иконами. В воскресенье беруть иконы и идуть на рожь, на хлебушко. Это када дождей нет. Поливают утопленников.

2 сюжет. Ежели кум пришел в избу, чтоб до щиколотки только были ноги голые. Носили рубахи, юбки, все вышитое. По праздникам та же ведь портянушка, только вышьешь. Мужчинам вышивали манишки. Женщины ткали юбки клетчатые, а портяные красили, када была краска. Тканые в клетку назывались «в серпинку». У нас мама была шибко сдельная. Пошьет нам к праздникам сарафанчики. Ни машинок, ничаво не было, все руками сделает. А кады не стало краски, наберуть коры дубовой, а то листвяной напарять, и оно как кол.

Свитов не слыхала. Носили зипуны всё редко из шерсти, с портом. Где же чистой шерсти наберешься? Юбки назывались суконки. С сукна шила мать длинную, еще с хванборой кошеной сделает… В ей молотили. Поверх рубахи. В полоску вертикальную [не в клетку]. А портянушки ткали клетками — в мелкие и крупные. Мелкая клетка называлась мелиза [сказано нечетко]. В школу так ходила. Безрукавок, гарсетиков не носили. Штанов же не носили. Шубы длинные тоже. А молотили всю зиму!

Бусы носили. Серьги нам мама колола. Всё говорила, что голова не будет болеть, но это неправда… Большая часть серьги простые, дутые, не золотые. Девушке положено на голове носить одну косу, женщине — две. Косу украшали шелковой лентой, на конце маленький бантик. Тада не увидишь нигде, чтоб распущенные были. Переплетали две косы на свадьбе в первый день. Как первый день посидят, на второй день уже переплетут. Фату снимали.

Честность невесты показывали. А другой и скрое. Посуду били [хомут не надевали]. Честная — вино красное с красным бантом. Другой разобьет тарелку. Нечестная — не били тарелок. Рубах молодой не показывали и не хранили. Чапцы женщины вперед них носили, хвайшонку-платок сверху, спереди повязывали. Не увидишь волосы. И носила так все время и летом. Мать на похороны сшила себе с марлечки чапец. Чапец как мягкая шапочка [типа повойника]. На невесту в старину чапец и хвайшонку повязывали назад или вперед. Сама она носит один платок без чапца.

(34.40) На цимбалах раньше играл старик Шведенков Тимофей Михайлович. Сейчас играет и поет Котова Марфа Михайловна.

Русское население Западной Сибири и Северного Казахстана: этническая самоидентификация и межэтнические контакты

М. А. Жигунова

При исследовании народной культуры важным методологическим принципом является четкая классификация полученных материалов в зависимости от принадлежности информатора (респондента), его самоопределения (идентичности). Поскольку одним из основных факторов, влияющих на культуру (как традиционную, так и современную), является самосознание человека, понимание его включенности в определенные общности, изучение этих вопросов имеет первостепенное значение. Проблема идентичности является одной из ключевых во многих социокультурных дисциплинах (философии, социологии, психологии, этнологии, лингвистике). В современной отечественной науке она тесно связана с так называемой «Я-концепцией», которая являет собой совокупность всех представлений о различных сторонах своей личности и организма. В последние годы активизировались исследования, связанные с различными типами идентичности: социальной, этнической, конфессиональной, региональной, этнокультур-

ной, политической, гражданской, гендерной и др. По мнению М. Н. Губогло, в настоящее время можно говорить о возникновении нового научного направления — идентологии, в стратегические задачи которой входят поиск, надежная и объективная характеристика важнейших направлений развития каждой идентичности [2, с. 23]. Проблема этнического самоопределения в многообразии различных идентичностей является одной из ключевых. Не менее актуальными являются исследования межэтнических отношений и контактов, поскольку территорию Сибири населяют представители около 200 различных народов, и она граничит со многими государствами.

Представленная работа базируется на материалах многолетних этносоциологических и историко-этнографических исследований, проводимых под руководством автора в 1985–2008 гг. экспедициями Омского государственного университета, Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН (с 2006 г. — Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН), Сибирского филиала Российского института культурологи, Сибирского культурного центра, а также лично автором на территории Западной Сибири (Алтайский край, Омская, Новосибирская, Кемеровская, Томская и Тюменская области, Ханты-Мансийский и Ямало-Ненецкий АО) и Северного Казахстана (в Кустанайской, Павлодарской и Северо-Казахстанской областях). В качестве дополнительных источников использовались материалы Всероссийской переписи населения 2002 г., сведения из похозяйственных книг сельских и городских советов, архивов ЗАГСов и паспортных столов, средств массовой информации, а также авторский опыт чтения в Омском государственном университете в 2003–2008 гг. лекционных курсов «Современные этнические процессы у русских Сибири» и «Русские сибиряки: проблемы самосознания и культуры». Отдельные результаты по заявленной теме были опубликованы автором ранее [7–9]. В данной статье впервые обобщаются все этносоциологические источники (включая 2008 г.) и вводится новый материал по основным критериям современной этнической идентичности.

Русское население Западной Сибири и Северного Казахстана отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, разнообразными социально-экономическими, природно-географическими, этнокультурными и другими факторами. По данным Всероссийской переписи населения 2002 г., только в Западно-Сибирском регионе проживало 13 950 793 человек русской национальности [13]. К моменту нашего первоначального исследования присущее ранее этническому самосознанию русских деление на локальные, социальные, конфессиональные и другие группы было практически утрачено. При опросах 1986–1989 гг. 98% респондентов называли себя прежде всего русскими. В 1990-е гг. стало «не модно» быть русским, появилась тенденция к смене русской национальности и фамилий. При регистрации межнациональных браков все чаще стали встречаться случаи, когда русские мужчины (мужья) стали брать фамилию жены. Отдельные супружеские пары специально подавали на развод, чтобы жена могла вернуть себе девичью фамилию, после чего они снова вступали в законный брак, но уже оба носили нерусскую фамилию. В газетах появились брачные объявления, в которых (наряду с другими требованиями) стала указываться предпочтительная национальность потенциального супруга (супруги): «С целью создания семьи и выезда на постоянное место жительства в Германию познакомлюсь с женщиной немецкой национальности...».

При панельных исследованиях 1994 г. несколько возросла вариативность ответов, а при опросах 2000–2008 гг. значительная часть респондентов затруднились четко определить свою этническую принадлежность: «не знаю», «мои родители и бабушки-дедушки были разных национальностей», «трудно сказать, много в нас всякой крови намешано!», «в роду у меня не все русские, но я — русский», «русская с разными примесями», «русский, наверное», «я не знаю, кто я, по паспорту — русская», «русская, хотя кто разберет после монголо-татарского ига?!», «русский, но по паспорту — немец», «русский, но по крови — белорус», «национальность у меня смешанная, но в основном русская, хотя много течет разных кровей», «смешанная русско-украинская», «русская и немножко хохлушка», «русско-немецко-белорусско-финская», «русская, но не полностью (отец — абхазец, бабушка — украинка)», «русская с немецкой помесью», «русская с примесью турецкой, белорусской, латышской крови», «наполовину русская, наполовину немка», «русский и на $^1/_4$ — татарин» и др. Встречались также: «русская хохлушка» и «русский хохол», «русская полячка», «русский татарин», «русский немец», «русский казах», «русский мусульманин», «русский грек», «украинско-русский варяг» и даже «обыкновенный русский», «исконный русский», «истинно русский», «чисто русский», «великоросс». Несколько молодых людей на вопрос о своей национальности ответили: «Russian».

Среди вариантов этнической самоидентификации в 2000-х гг. появились также следующие: «никакой», «многоэтническая», «я полинационален», «интернационалист», «европеец», «евразиец», «космополит», «землянин», «гражданин мира», «Я — человек Вселенной: где упала моя сумка, там мой дом». На протяжении всего периода исследования встречались единичные случаи, когда на вопрос об этнической принадлежности отвечали: «славянин».

Среди основных критериев этнической идентичности чаще всего указываются родители и кровные родственники («этнические корни и связи»): «русская, так как родители тоже русские», «мама и папа русские», «в связи с национальностью родителей», «по наследству», «по родословной», «у меня русские корни», «все предки — русские», «в роду все русские», «такой уж уродилась», «родилась в русской семье», «по генеалогическому древу», «по рождению/происхождению», «ближайшие родственники — русские», «по родственным связям», «преобладаю-

щая национальность близких родственников — русские», «русской крови больше в этом гремучем кровяном коктейле», «у родителей процент русской крови больше, чем другой», «русский, так как отец тоже русский (мать — татарка)», «русская, по матери, отца не знаю)» и др.

На втором месте — территория рождения и проживания («родилась и живу в России — значит, русская», «потому что Родина моя — Россия», «моя Родина — русская земля», «это родина моих родителей и бабушек-дедушек». Особенно часто этот критерий встречается в ответах людей, родившихся в национально-смешанных браках: «Русский, наверное, так как родился и вырос в России» (отец — украинец, мать — немка), «Русский, так как в России же живу!» (среди ближайших родственников — австрийцы, евреи, мордва, карело-финны, евреи и русские), «Я — русский, так как родился здесь (отец — кореец, мать — кубанская казачка)». В Омске нам встретились 4 русские девушки, определившие себя казашками, поскольку родились и живут в Казахстане.

На третьем месте — личные ощущения: «чувствую, что я русский», «чувствую себя именно русской», «русским себя ощущаю», «я русский по духу», «по убеждению», «русским себя сам считаю», «потому что душа у меня русская, и я горжусь этим!», «так душа моя просит», «я — русская до мозга костей», «по национальным убеждениям», «менталитет у меня русский», «русская по сознанию», «по состоянию души», «по самоощущению», «по мироощущению», «мой склад ума, характер, душа — русские», «по чисто русским чертам характера (доброта, простота, искренность)», «по образу мышления и душевным качествам чувствую в себе присутствие славянской крови», «внутренне ощущаю принадлежность к данной нации», «по духовной принадлежности», «отец — немец, мать — украинка, а я — русская. Так хочу!», «не могу представить себя без своей земли, своего рода и народа» и др.

Следующим критерием этнической идентичности (по частоте упоминания) является язык: «говорю на русском — значит русский», «говорю и думаю на русском языке», «без акцента говорю на русском». Несмотря на то, что в настоящее время русский язык частично теряет функцию этноразделителя («Сейчас на русском все разговаривают») и широко используется в качестве языка межнационального общения, он продолжает сохранять традиционную этноинтегрирующую роль. Лингвисты отмечают значительный пласт заимствований в современном русском языке (*бабай, доха, лафа, магарыч, пельмени, пурга, сабантуй, шаньга* и пр.) [1, 12]. В результате оживления международного общения и увеличения потока иноязычной информации в конце XX — начале XXI вв. процесс заимствования лексических единиц из других языков значительно активизировался. В западносибирском регионе в русскую речь проникает «гортанное А — от немецкого и кавказского акцента, смягченное Ш-Ж, фрикативное Г — от украинского языка и казачьего говора, широкие гласные — из белорусского языка» [10, с. 248]. Все большей популярностью пользуется изучение иностранных языков (английского, немецкого, французского, китайского, турецкого, итальянского и др.).

Встречаются также указания на культурную и религиозную принадлежность: «русский по этнокультурным признакам», «воспитана в русской культуре», «в соответствии с культурной принадлежностью», «соблюдаю культурные традиции России» и «русская, потому что православная», «потому, что живу в России и соблюдаю христианские законы». Иногда в качестве критерия этнической идентичности указывается антропологический тип («внешность русская», «цвет кожи белый», «в зеркале вижу русского», «по внешним и идеологическим признакам»).

В нескольких ответах принадлежность к русскому этносу определялась следующим образом: «потому что патриот своей страны», «горжусь и люблю эту страну», «русская, так как выросла в русском обществе», «фамилия русская, так исторически сложилось, другой не представляю», «генетически чувствую преобладание восточно-славянского элемента и вкладываю в понятие „русский“ и социокультурный аспект». Несмотря на то, что в современных российских паспортах давно отсутствует графа «национальность», часть респондентов считают себя русскими «по документам», «по свидетельству о рождении» и «по паспорту». Встречались также категоричные ответы: «Русский — потому, что русский», «Ну, русский я, и все тут!» «Русский я! Потому, что так и есть!» «Русская, потому, что это так!».

Нередко встречаются варианты этнической самоидентификации, противоречащие происхождению. Так, человек определяет себя русским, несмотря на то, что его родители не принадлежали к этой национальности или были записаны русскими, хотя дедушки и бабушки являлись украинцами, белорусами, поляками, немцами, татарами, казахами, цыганами и т. д. «Считаю себя русской, хотя родители — немцы, и в паспорте записана немкой. Но я живу в России, немецкий язык не знаю», «Я — русская; национальность, как и родителей, не выбирают» (родителей считает русскими, хотя отец родился в белорусско-грузинской семье, а мать — в польско-украинской). Одна девушка, определившая себя русской, так ответила на вопрос об этнической принадлежности своих родителей: «Как можно написать их национальность, когда там столько всего понамешено!». Встретились также варианты: «Я — русский, так как от украинской принадлежности родителей ничего не осталось», «В роду у меня украинцы, белорусы, поляки, а я — русская» и др. В экспедиции 2006 г. в Тарском районе Омской области мы познакомились с молодым человеком, который определяет себя французом: «Я француз, чувствую себя французом, люблю все французское, люблю по-французски» (хотя все его родственники принадлежат к русской национальности, и во Франции он никогда не был). Там же нам встретился «татарин», который определил себя так в связи с тем, что любит татарские песни: «Как услышу их, так плачу». Иногда принадлежность к русскому этносу определяется следующим

образом: «Я родилась и живу в России, говорю на русском языке, значит, я тоже русская».

При этнической самоидентификации определенные затруднения возникают прежде всего у тех, чьи родители и родственники принадлежат к различным народам. Согласно сведениям, полученным нами в паспортных столах, в советское время чаще всего выбор делали в пользу русской национальности или национальности отца. Встречались случаи, когда в паспорт подростку записывали русскую национальность, хотя ни один из родителей к ней не принадлежал. Бытовала даже поговорка: «Папа — турок, мама — грек, а я — русский человек». Встречаются подобные случаи и в нашей практике. Так, потомки белорусов зачастую считают себя русскими. Называют себя русскими дети из украинско-немецких, белорусско-казахских и других семей, где родители принадлежат к различным народам. Нередки случаи, когда в одной национально смешанной семье этническая принадлежность детей определяется отцом и матерью по-разному (каждый считает детей принадлежащими к своей национальности). В казахско-русской семье мальчика чаще записывают казахом, а девочку — русской. В 1993 г. совместно с В. В. Реммлером нами были проведены этносоциологические исследования, направленные на выявление факторов, влияющих на выбор национальности подростками из национально смешанных семей. Уверенно лидировала национальность отца (40,9%), затем — желание самого подростка (33,3%), язык (22,9%) и национальность матери (21,9%). Место проживания выделили в качестве значимого фактора лишь 5,7% респондентов. Некогда В. И. Даль считал, что «ни прозвание, ни вероисповедание, ни самая кровь предков не делают человека принадлежностью той или иной народности. Дух, душа человека — вот где нужно искать его принадлежность к тому или иному народу. Чем же можно определить принадлежность духа? Конечно, проявлением духа — мыслью. Кто на каком языке думает, тот к тому народу и принадлежит» [3, с. 4].

Исследуемый регион относится к зонам активных межэтнических контактов. Начиная с самого раннего периода русского заселения Сибири, русские относились к аборигенам дружелюбно, тесное соседство и контакты в различных сферах деятельности приводили к обоюдному усвоению этнокультурных традиций и языка, что вело к развитию консолидационного процесса [4, с. 12]. В 2000-х гг. в качестве этнического самоопределения появились такие категории, как «метис» и «полукровка» (например, отец — русский, мать — татарка; отец — казах, мать — украинка; отец — селькуп, мать — русская и др.). Согласно данным наших этносоциологических исследований, в семьях 70% опрошенных русских имеются близкие родственники других национальностей. Чаще всего это зятья и снохи (украинской, немецкой, татарской, казахской, белорусской, чувашской, польской, армянской, азербайджанской, башкирской национальностей). Встречаются также латыши, эстонцы, евреи, грузины, ингуши, молдаване, мордва, цыгане, узбеки, селькупы, ненцы, ханты, алтайцы, буряты, шорцы и многие другие. Среди близких родственников сибиряков имеются: американцы, англичане, африканцы, болгары, греки, итальянцы, китайцы, корейцы, норвежцы, французы, финны, чехи, шведы, японцы. В 1950–1970-е гг. в отдельных регионах Западной Сибири межэтнические браки составляли от 38 до 73% [8, с. 73]. В 1970–1980-е гг. количество таких браков стало сокращаться и уже в среднем не превышало 23%, к началу XXI в. на долю межнациональных приходилось около 20% от всех заключенных браков. Больше половины опрошенных русских полагают, что национальность при вступлении в брак не имеет значения («лишь бы человек был хороший», «лишь бы любили и уважали друг друга», «симпатии и любви ничто не помеха», «какая разница, какая национальность! Главное — любовь!»). Следовательно, для русских главным при установлении семейных отношений является не этническая принадлежность, а личные качества человека.

В 2000-е гг. среди вариантов этнической самоидентификации появились такие, как «сибиряк» и «русский сибиряк». Это свидетельствует о росте региональной идентичности, постепенном превращении топонима «сибиряк» в этноним. Кстати, такие варианты самоопределения встречаются и у других народов Сибири. Известно, что этимологическое толкование слова «Сибирь» отличается неопределенностью фонетического облика и языковой принадлежности [1, с. 494]. Не существует единого мнения и по поводу современной трактовки понятия «сибиряки», несущего различную смысловую нагрузку. Мы выделяем 5 основных подходов к определению этого понятия: 1) люди, живущие на территории Сибири; 2) люди, родившиеся и долго живущие в Сибири; 3) коренные, местные жители Сибири (аборигены); 4) особый тип людей с характерными чертами (крепкие, здоровые, добрые, крупного телосложения, трудолюбивые); 5) «винегрет народов», «особый этнос, сложившийся на основе русских, с вкраплениями различных этнических черт».

Около 3% опрошенных определяют себя как «чалдоны/челдоны» — «вечные, исконные, коренные сибиряки», «русские коренные жители Сибири», «здешние уроженцы», «испокон веку здесь живущие». Встречается этот термин в качестве национальности и при определении этнической принадлежности своих родителей, а чаще — бабушек и дедушек. Народная его интерпретация сводится к нескольким вариантам, из которых наиболее часто встречается мнение, что это «человек с Дона», «это люди, пришедшие/сосланные с Чала и Дона». Также считается, что чалдоны — это «первые русские, приплывшие в Сибирь на челнах», «потомки донских казаков», «люди, живущие у речки». Подобная интерпретация фиксируется исследователями на всей территории Сибири. Если раньше прозвище «чалдон» являлось «ругательным словом для коренного сибиряка» [1, с. 639], то сейчас на территории Западной Сибири и Северного Казахстана нам практически не встретилось отрицательных характеристик. Некоторый пренебрежительный оттенок фиксируется среди населения,

называющего чалдонов «желтопупыми» и «желторотыми». Обычно люди, считающие себя чалдонами, коренастые, крепкого телосложения, имеют смуглый цвет кожи, темные волосы и глаза. Характерными их особенностями считаются окающий говор (северное наречие русского языка) и «чеканье» (сибиризм), приверженность к обильному и частому чаепитию.

По данным всероссийской переписи населения 2002 г., при ответе на вопрос о национальной принадлежности 14 292 человек назвали себя «казаками» [13]. Таким образом, впервые на официальном уровне был зафиксирован такой рост этнического самосознания современного российского казачества, который вылился в самоопределение казаков как отдельной национальности. Интересно, что подобные варианты самоопределения встретились во всех административно-территориальных единицах Западной Сибири (от 4 до 266 человек). Фиксируются такие варианты этнического самоопределения и среди наших респондентов. Вопрос о национально-культурной принадлежности казаков, включая саму этимологию слова «казак», относится к дискуссионным и активно обсуждается как в нашей стране, так и за рубежом [5, с. 112]. Интересно, что слово «казак» часто попадало в языки Сибири и приобретало значение «русский», так как первые русские пришельцы зачастую и были казаками [1, с. 233]. Отдельно следует остановиться на освещении казачьей проблематики в Казахстане. Вопросы истории и культуры, а также места и роли казачества (в зависимости от авторской позиции и времени исследования) освещаются с самых различных точек зрения. В настоящее время в Казахстане слова «казак» и «казачий» на официальном уровне исчезают из активного употребления, а «казачья» тематика все чаще рассматривается с политической точки зрения (так, например, известен недавний факт переименования г. Ермак Павлодарской области в г. Аксу и снос памятника легендарному атаману).

Сибирские казаки являлись этносословной группой в составе русского этноса, формирование которой связывают с освоением Сибири и походами Ермака. В советское время многие из сибирских казаков были репрессированы, а их дети и внуки утратили специфику казачьего самосознания. Так, при первых опросах, проведенных нами в 1980-х гг. в бывших казачьих станицах Омской области, подавляющее большинство опрошенных называли себя русскими, лишь при уточняющих вопросах выяснялось, что их «предки были из казаков». Обратная ситуация наблюдалась в Северном Казахстане. Там на вопрос: «Вы русские?» — нам отвечали: «Нет, мы — казаки». В советское время специфика казачьего самосознания лучше сохранялась в Северном Казахстане. Способствовало этому инородное окружение (что обычно ведет к консервации традиций), сохранение исконных мест проживания (в Омской области, например, многие бывшие казачьи станицы переименовывались в деревни и заселялись крестьянами, а казачье население перемещалось в другие населенные пункты). Скорее всего, казаки, оказавшиеся на территории Северного Казахстана, подвергались меньшим репрессиям, чем их собратья в России, поддержавшие (в большинстве своем) «белого адмирала» А. В. Колчака. Проведенные в начале 2000-х гг. панельные исследования зафиксировали прямо противоположную ситуацию. Проживающие на территории Северного Казахстана потомки иртышских казаков все чаще называют себя русскими (поскольку отношение к казачеству стало негативным). А на территории Сибири все чаще встречаются люди, гордо называющие себя казаками. Современное сибирское казачество не отличается однородностью, среди его представителей встречаются потомки забайкальских, кубанских, донских, запорожских, уральских, оренбургских и других казаков, а также люди, впервые вступившие в казачество. Некоторые жители Северного Казахстана называют казаками казахов: «У вас здесь казаки живут? — Да, вот сосед на казачке женился» (имелась в виду казашка).

При опросах в графе «Ваша этническая/национальная принадлежность» иногда встречались такие варианты ответов, как «советский человек» («бывший советский человек») и «россиянин» («россиянка»), «гражданин России». Это свидетельствует о том, что сложившая в советское время «новая историческая общность — советский народ» частично продолжает существовать в ощущениях современных людей среднего и старшего поколения, гражданская самоидентификация в некоторых случаях выступает в качестве этнической. Интересно, что самоопределения, связанные с советской идентичностью, чаще встречались среди русских, проживающих на территории Северного Казахстана, чем в России.

Несмотря на то, что конфессиональный фактор в начале XXI в. многими воспринимается как этнодифференцирующий (угроза мирового терроризма, война с «неверными» и т. д.), наряду с этим характерным явлением становится тенденция объединения различных конфессий на основе суждения, что «Бог един, ни Иисус (Христос), ни Аллах». Нередко происходит смешение конфессиональной идентичности. Так, например, нам встретились при опросах «православный мусульманин» и «православный потомок Чингисхана». На современных кладбищах в Железинке, Пятирыжске и других населенных пунктах Северного Казахстана можно встретить совместные захоронения православных и мусульман за одной общей оградой и общим рвом (иногда — в разных концах кладбища, иногда — вперемежку). Эти захоронения стали совершаться в 1950–1960-е гг. В Омской области совместные захоронения русских и татар совершались еще раньше. По свидетельству информаторов, «в Малой Каве Знаменского района с 1941 г. на татарском кладбище стали хоронить русских, только в другом углу. Так и хоронят в одной ограде: с одной стороны — кресты, с другой — полумесяцы».

В настоящее время, независимо от вероисповедания, ходят на похороны друг к другу люди разных национальностей, совестно отмечают традиционные религиозные праздники. Интересный пример единения православных и мусульман зафиксирован нами

в 2004 г. в Железинском районе Павлодарской области Казахстана. «В июне долго не было дождей. Казахский мулла из Железинки приехал, совершил обряд вызова дождя — закололи барана, молились на дождь, угощали всех. Дождь все не шел. Тогда один наш житель, русский... тоже зарезал барана, всех угостил, дождь вызывал. Дождь все не идет. „Видно, где-то могилки открыты“, — сказал кто-то из русских. Пошли на кладбище, нашли такую могилку, засыпали ее землей, совершили крестный ход, и пошел тогда дождь. Крестный ход проводился совместно с казахами и муллой» [6, с. 69].

Для русского населения Западной Сибири и Северного Казахстана характерны массовые соседские и дружественные отношения с людьми разных национальностей, которые обусловлены совместным проживанием, тесными хозяйственными, торговыми и культурными связями, межнациональными браками. Более 70% опрошенных проводят различные праздники и семейные события с людьми разных национальностей. Чаще всего русские дружат с немцами, украинцами, казахами, татарами, чувашами. Часто русские называют друзьями армян, азербайджанцев, грузин, эстонцев, чеченцев, мордву, латышей, евреев. Начиная с 2000 г. возросла вариативность ответов на вопрос о дружественных связях, в качестве друзей у русских появились американцы, англичане, арабы, китайцы, корейцы, норвежцы, японцы и др. Более половины опрошенных считают, что национальный состав трудового коллектива не имеет значения, 20% полагают, что в мононациональном коллективе работать проще (лучше), 12% предпочитают работать в многонациональном коллективе («интереснее, можно узнать что-то новое о культуре и обычаях других народов»). По мнению опрошенных, людей разных национальностей больше всего сближают общий язык, религия, совместное проживание и работа, общие трудности, любовь.

Активности межэтнических контактов способствует чересполосное размещение русских с представителями других национальностей. Если ранее совместные поселения людей разных национальностей были крайне редки, то сейчас, напротив, довольно трудно найти населенный пункт, где жители полностью однородны по национальному составу. Зачастую в одном поселении соседствуют представители сразу нескольких национальностей. Наиболее активны межэтнические контакты русских в городской местности, а также в районах степной зоны и южной лесостепи. Некоторые вынужденные русские переселенцы из бывших советских республик иногда не могут понять поведение русских сибиряков: «Почему они лучше дружат с местными народами, а к нам относятся хуже, за своих не считают, ведь мы тоже русские».

Приведенные примеры свидетельствуют о том, что региональная идентичность для русских жителей Сибири зачастую является более значимой, чем этническая. «Оказавшись в Сибири, — пишет Л. И. Шерстова, — великороссы принесли сюда евразийское этногенетическое и субстратное наследие, которое на ментальном уровне (или в этническом подсознании) не противопоставляло их этносам Северной Азии, не предполагало «национального высокомерия» по отношению к ним. К тому же постоянное расширение территории обитания, за которым не поспевал естественный рост численности русской этнопопуляции, и включение в себя все новых неславянских этнических компонентов препятствовали прочной внутренней консолидации собственно русского этноса как такового, постоянно размывая его, не позволяя «замкнуться на себе и в себе» [11, с. 108].

Этническая самоидентификация современного русского населения Западной Сибири и Северного Казахстана характеризуется кризисным состоянием, в котором отражается вся сложность и противоречивость происходящих в России процессов. Существующие идентификационные представления отличаются значительным многообразием и многоуровневостью, аморфностью и отсутствием четкости, самоидентификация и реальная ситуация зачастую не совпадают. В качестве этнической используется не только национальная («русский»), межэтническая («метис») и надэтническая («славянин»), но и региональная («сибиряки»), конфессиональная («православные»), гражданская («россиянин/россиянка», «советский человек»), сословно-групповая («казак», «чалдон») идентичности.

Источники и литература

1. Аникин А. Е. Этимологический словарь русских диалектов Сибири: Заимствования из уральских, алтайских и палеоазиатских языков. М.; Новосибирск, 2000. 768 с.
2. Губогло М. Н. Идентификация идентичности: Этносоциологические очерки. М., 2003. 764 с.
3. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка / Под ред. проф. И. А. Бодуэна де Куртене. В 4-х т. Т. II, И–О. М., 1998. 1024 с.
4. Ерохина Е. А. Влияние мировоззренческих ценностей русского этнического самосознания на характер восприятия иноэтничныеских культур Западной Сибири: XVII — середина XIX вв. // Русские Сибири: культура, обычаи, обряды. Новосибирск, 1998. С. 5–15.
5. Жигунова М. А. Казачество Сибири и Северного Казахстана: проблема идентификации // Мир казачества: Сб. науч. тр. Вып. 2. Краснодар, 2007. С. 111–122.
6. Жигунова М. А. Религиозная идентичность в современной культуре русских Западной Сибири и Северного Казахстана (к постановке проблемы) // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. // Коллектив. монограф. / Под ред. Е. Ф. Фурсовой. Новосибирск, 2006. С. 59–70.
7. Жигунова М. А. Этническая, региональная и религиозная идентичность современных русских жителей Западной Сибири // Этническая идентичность и конфликт идентичностей. Владивосток, 2007. С. 43–61.
8. Жигунова М. А. Этнокультурные процессы и контакты у русских Среднего Прииртышья во второй половине XX века. Омск, 2004. 228 с.
9. Жигунова М. А. Этносоциология русских Сибири: проблемы современной идентичности» // Этносоциальные процессы в Сибири: Тематич. сб. / Под ред. Ю. В. Попкова. Новосибирск, 2007. Вып. 8. С. 191–195.

10. Чекмарева Л. П. К проблеме искажения русской дикционной культуры западносибирского региона под влиянием миграционных процессов // Россия и Восток: История и культура. Омск, 1997. С. 247–249.
11. Шерстова Л. И. Проблема русской идентичности в контексте евразийской концепции // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 107–110.
12. Юнаковская А. А. Тюркские заимствования в речи носителей русского просторечия (на материалах Омска) // Россия и Восток: Традиционная культура, этнокультурные и этносоциальные процессы. Омск, 1997. С. 203–206.
13. http://www.perepis2002.ru/ct/doc/TOM_04_03 xls.

Традиции святочного ряженья у сибирских украинцев[1]

Т. Н. Золотова

Ряженье в традиционной культуре представляло собой обрядовое (имевшее определенный смысл) изменение внешнего облика человека и его поведения путем переодевания с использованием различных костюмов и масок. Святочный календарный цикл восточных славян невозможно представить без ряженья. Наибольшим разнообразием масок и костюмов отличалось русское «машкарование». Но нам показалось интересным рассмотреть традиции святочного ряженья и у сибирских украинцев, в частности у украинцев Прииртышья и Причумышья. Наше исследование основано на материалах, собранных автором в период совместных этнографических экспедиций Сибирского филиала Российского института культурологи (СФ РИК) и Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН в Одесский, Тарский районы Омской области (2002, 2005, 2006 гг.) и в Целинный район Алтайского края (совместно с археологической экспедицией Барнаульского государственного педагогического университета, 2003 г.), а также экспедиции СФ РИК в Павлоградский район Омской области (2008 г.). Материалы по календарной обрядности были собраны от потомков украинских переселенцев начала XX в. из Полтавской, Харьковской, Черниговской, Волынской губерний, Галиции. Рассматриваемые традиции относятся к периоду стабильного сохранения традиционной культуры (1910–1920-е гг.), к более позднему периоду ее трансформации (1930–1980-е гг.) и к периоду современного ее существования (1990–2000-е гг.). Для сравнения привлекались материалы по украинцам Приобья [10].

Цель нашего исследования — проанализировать костюмы традиционного святочного ряженья, существовавшие у сибирских украинцев в начале–середине XX в., выявить сохранившиеся традиционные элементы ряженья в современном новогоднем костюме и рассмотреть появившиеся во второй половине XX — начале XXI вв. новации.

Ряженье у украинцев являлось составным элементом обряда колядования, проходившего накануне Рождества, или обряда щедрования, который проводился в Васильев вечер (под Новый год). В зависимости от приуроченности действа ряженых называли «колядовщиками» или «щедровальщиками». Могли называть и «гаерами», но они ходили только после Нового года (до Крещенья). Этимология последнего названия происходит, вероятно, от украинского слова «гай», что значит «шум», «крик». В. И. Даль разъяснял это слово следующим образом: «Гаер (гаерка — ж.) — шут в народных игрищах, который смешит людей пошлыми приемами, рожами, ломаньем; арлекин, паяц, площадной шут» [1, с. 340].

У сибирских украинцев, как и у русских старожилов-сибиряков, существовало несколько видов ряженья: зооморфное, антропоморфное и «нечистая сила». В отличие от русских сибиряков, у украинских переселенцев не зафиксирована игра «похороны покойника», но, по данным Е. Ф. Фурсовой, украинцы смешанных украинско-чалдонских деревень одевались «белыми» — людьми в белых одеждах, которые расхаживали по кладбищу и пугали односельчан [10, с. 164], т. е. представляли собой не что иное, как «покойников». В наших материалах встречается единичное упоминание о ряжении «белыми» у западноукраинских переселенцев: на голову надевали платок и накидывали белую простыню, видевшие это говорили: «Белая ворона прилетела». Поскольку обряд колядования имел продуцирующую семантику, наиболее распространенным был зооморфный вид ряженья, представленный чаще всего костюмом медведя (вывернутые полушубок и шапка, обрезанные валенки), реже — костюмом козы и петуха. Не встречалось у украинцев ряженье «конем», широко распространенное у русских сибиряков, у которых, в свою очередь, не попадалось пока свидетельств о ряженье «козой».

Коза (козел) в традиционном мировоззрении славян являлась символом плодородия и в то же время ипостасью нечистой силы, одновременно, выступая оберегом от нее [8, с. 230]. Голова «козы» изготавливалась из дерева или тряпок, на ней крепились настоящие или деревянные рога и бородка из кудели. Тело покрывалось козлиной шкурой, вывернутым тулупом или куском льняного полотна. Водил козу «хозяин», а колядовщики пели песню, в которой подчеркивалась важность, расписывались «достоинства» главного обрядового персонажа и требовалось вознаграждение:

Мы не сами идем,
Мы козу ведем!
А коза не проста –
Золотые рога,
Золотые копытца,
Полно вымя молока!
Дай-ка, дядька, пятака!

[1] Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ, проект № 08-01-67109а/т «Календарные праздники и обряды украинцев Омской области».

«Коза» вела себя, как и следовало вести животному, к тому же связанному с «нечистой силой», — мекала, скакала, брыкалась, поддевала всех рогами, стаскивала со стола пироги (с. Желанное Одесского района Омской области, информатор Е. Р. Жирнова, 1940 г. р., потомок черниговских переселенцев).

Антропоморфное ряженье также было разнообразным. Чаще всего в этом виде ряженья были представлены костюмы старика и старухи, а также цыган. «Гаерить» ходили и молодежь, и взрослые, и старики. В соответствии с этимологией слова гаеры старались произвести как можно больше шума. Обязательно исполняли непристойные частушки под гармонь. Здесь главным достоинством являлась импровизация: «Пусть нескладно — зато здорово!» (П. Ф. Рыженко, 1928 г. р., Целинное Алтайского края). Женщины связывали веревкой деревянные и железные ложки и подвешивали их под юбку. Делалось это, видимо, для создания большего шума во время ходьбы и пляски. У кого был кусок ткани, обматывались ею, на плечи накидывали шаль. Чтобы превратиться в Бабу Ягу, в рот вставляли картонный или картофельный зуб (который снимали, если надо было выпить), прикрепляли крючковатый «нос», на тело надевали «теплушку» (меховую жилетку), а на голову повязывали платок, завязывая узел надо лбом так, чтобы торчали концы, на спину мастерили горб. Одевались и «русалкой», которая в сибирском варианте больше походила на кикимору (в лохмотьях, с льняными волосами). Костюм «цыганки» состоял из широкой цветастой юбки и привязанных на пояс тряпок, создававших эффект веера при кружении. Обязательным атрибутом «цыганки» являлись бусы, которые делались из фольги, бисера или разноцветных пуговиц. Распущенные волосы повязывались сверху платком, а в руках непременно находились карты, которые цыганка использовала для «ворожбы», требуя за это «позолотить ручку». Бабой Ягой и цыганкой часто одевались и мужчины, что свидетельствовало о широком распространении травестизма — переодевания мужчин женщинами и женщин — мужчинами. Женщина могла нарядиться солдатом: шинель, военные штаны, сапоги, медали (С. И. Чванько, 1924 г. р., потомок полтавских переселенцев, Логиновка Павлоградского района). Элементы травестизма прослеживаются и в обряде «Свадьба Мэланки», устраивавшемся в Васильев вечер харьковскими переселенцами Омской области. Невестой Мэланкой был наряжен парень или молодой мужчина в «кветатом» (цветастом) платке с нашитыми на одежду «латками» (заплатками), а сопровождавший Мэланку жених, Василько, был женщиной, одетой в шапку и штаны (Богодуховка Павлоградского района). Аналогии наблюдались и у приобских украинцев [10, с. 161]. Нами были обнаружены и варианты, когда Мэланкой одевали самую красивую девушку: корсет с выбивкой по вороту и груди, запашная юбка (плахта), венок с восковыми цветами и лентами (полтавские, херсонские переселенцы — Логиновка, Богодуховка, Юрьевка Павлоградского района). Обходчики спрашивали у хозяев:



Рис. 1. Хлопцы и дивчата собираются на вечорницы (Ганновка Одесского района Омской обл., 1999 г.).

«Вам помэланковать?» Получив разрешение, входили в дом и исполняли песню:

Мэланка ходыла, Васыльку просыла:
«Васылька, мой батька, пусты мэнэ у хату…
(М. Т. Радченко, 1922 г. р.)

«Нечистой силой», «чертом» наряжаться боялись, но, тем не менее, демонологические персонажи всегда были представлены в ряженье в отличие от приобских украинцев, у которых, по свидетельству Е. Ф. Фурсовой, не было «маскарадного костюма с рогами и хвостом» [10, с. 164]. Баба Яга, собственно,



Рис. 2. Традиционное ряженье цыганкой (Таврическое Омской обл., 2003 г.).

уже являлась персонажем переходным от антропоморфного ряженья к «нечистой силе». Чтобы превратиться в «нечисть», чаще всего вымазывали лицо грязью, сажей или изготавливали специальные маски из гофрированного картона, в котором выдавливались нос и щеки, а для глаз и рта делались прорези. На голову прикрепляли рога и льняные волосы, к спине — хвост. В рот вставляли картофельные зубы, на тело надевали вывернутые шубы, шкуры, тряпье, нарезанную бумагу. Маски на голову делали и из тыквы, вырезая в ней глаза, нос, рот с зубами, иногда в такую тыкву («гарбуз», «кавун») вставляли свечку и выставляли в окна домов.

Происхождение масок и семантическое значение ряженья ученые трактуют по-разному, но в основном сходятся во мнении, что это связано с тотемизмом и культом предков, приобретавшем особую актуальность в переходные календарные периоды, когда границы между «своим» и «чужим» мирами становились прозрачными [2, с. 18–28; 3, с. 3–17; 4, 5; 6, с. 102; 7, с. 439–442].

В традиционной культуре существовали две формы святочного ряженья: обходная и посиделочная (вечерочная) [9, с. 496]. Обходной ритуал совершался по всем домам селения в ночь перед Рождеством или Новым годом, иногда совмещаясь с колядованием и славлением. Посиделочная форма ряженья являлась элементом святочных молодежных вечерок («вечорниц»), когда молодежь (чаще из числа участников вечерки) специально готовила костюмы к определенному вечеру.

Современное ряженье в сибирском селе имеет два вида бытования: 1) на новогоднем вечере в сельском Доме культуры (31 декабря) и 2) хождении ряженых по улицам в новогоднюю ночь (31 декабря), в ночь на Рождество (6 января) или в ночь на старый Новый год (13 января). Таким образом, в этих формах современного бытования ряженья отчетливо прослеживаются (хотя и в редуцированном и трансформированном виде) его традиционные формы: вечерочная и обходная.

Первая форма современного ряженья представлена на новогодних вечерах в Домах культуры. Во второй половине XX в. с распространением унифицированной одежды городского типа и уходом в прошлое этнической одежды новогодним костюмом стал праздничный вариант костюма своего этноса. Так, в д. Ганновка (Одесский район Омской области) парни и девушки для разыгрывания на сцене сельского Дома культуры украинской вечорницы сшили по бабушкиным образцам национальные костюмы, состоявшие у девушек из вышитой кофты, юбки и фартука, а у парней – из рубах и шаровар (рис. 1). Наиболее доступным для изготовления и потому наиболее распространенным остается костюм «цыганки»: широкая цветастая юбка (иногда с нашитыми на нее пробками от бутылок), шаль с кистями, завязанный сбоку на голове платок, яркая кофта с расклешенными рукавами, завязанная узлом под грудью (возможны варианты, рис. 2). Остается популярным костюм «черта», что обусловлено стойкостью традиции, относительной простотой изготовления, а также всенародной любовью к фильму «Вечера на хуторе близ Диканьки»: черная водолазка и черное трико, хвост из проволоки, обшитой черной тканью, лицо и руки вымазаны сажей или разрисованы черным фломастером, вариант — на лице маска из картона (рис. 3). В 1960-е гг. свиту «нечисти» пополнил персонаж Кащея Бессмертного, которым наряжались женщины (трансформация обрядового травестизма): на тело надевалась картонная безрукавка с нарисованными на ней костями, также из картона изготавливались маска, колпак, щит и меч, башмаки с загнутыми носами. Все это раскрашивалось анилиновыми красками. В эти годы в связи с тем, что новогодние представления устраивались для детей, «нечисть» «помолодела»: теперь кикиморами, ведьмами, русалками и Бабой Ягой наряжались не только взрослые женщины, но и девочки-подростки, чего не наблюдалось в традиционной культуре. Сохранились травестийные костюмы у парней, которые надевают женский парик, платье, туфли на каблуках, ярко подкрашивают глаза и губы декоративной косметикой и на плечо вешают сумку. Зооморфное ряженье нашло отражение в детских костюмах зайчиков, лисичек, а в период покорения космоса — в костюмах легендарных собак Белки и Стрелки.

Влияние русских народных сказок и переведенных на русский язык сказок народов мира привело к распространению костюмов Аленушек, Снегурочек, Мальвин, Красных Шапочек, принцесс. Персонажи русских народных сказок часто появлялись и на украинском новогоднем празднике. Так, в с. Целинном (Целинный район Алтайского края) в начале 1960-х гг. по селу разъезжал на сделанной из теса и поставленной на сани печи Емеля, из печной трубы при этом шел дым от подожженного кизяка. Популярность сказочных персонажей — Деда Мороза и Снегурочки возросла с выходом на экраны фильма «Морозко», и с начала 1960-х гг. без них не обходился уже ни один новогодний праздник в детских учреждениях и на предприятиях (рис. 4).

В 1950–1960-е гг., в период освоения целинных и залежных земель, борьбы за увеличение производства хлопка и распространения такой сельхозкультуры, как кукуруза, стали популярными костюмы «урожая», «кукурузы», «хлопка» и др. Так, в с. Желанном Е. Р. Жирнова изготавливала костюм «урожая»: на слой марли выкладывали слой слегка пророщенной пшеницы, сверху закрывали еще одним слоем марли и поливали в течение нескольких дней. Когда марля прорастала пшеницей, из нее шили платье и шапочку в виде колпака. Получался своеобразный костюм из свежей зелени. «Кукуруза» делалась в виде початка: на проволочном каркасе крепилась простроченная в виде зерен кукурузы марля (с ватой), покрашенная в желтый цвет, руки продевались в отверстия, и на них прикреплялись зеленые бумажные листья. «Хлопок» получался из сочетания зеленой кофты и широких белых штанов (типа шаровар) чуть ниже колена и косынки на голове. Эта же мастерица придумала и изготовила множество других маска-

радных костюмов. Для костюма Зимы шилось белое платье, украшенное мишурой, а на голову надевалась корона из бумаги, оклеенная фольгой. Для изготовления костюма «календаря» платье необходимо было оклеить листочками из отрывного календаря, а на лицо надеть новогоднюю маску. Оригинальный костюм под названием «Голубь мира» представлял собой красное платье, символизирующее СССР и украшенное голубями, нарисованными смесью зубного порошка и молока.

Свои изделия авторы интересных костюмов старалась приурочить к каким-то событиям из политической или экономической жизни страны. Так, в 1960-е гг., в период первых космических полетов, повсюду на Новый год появлялись «космонавты» в голубых костюмах с ракетой из фольги на голове и даже цитатами партийных лидеров, написанными бронзовой краской на груди. Победы научно-технической революции нашли отражение и в костюмах — появились «роботы»: тело в картонной коробке с проволочками, на голове – коробка с пружинками-антеннами, вместо глаз — лампочки.

В 1980-е гг., в период наших шахматных побед и проведения Олимпиады в Москве, появились костюмы шахматных королев и олимпийских медвежат. В стране, декларирующей принцип интернационализма, всегда были востребованы национальные костюмы, поэтому на новогодних маскарадах в украинских селах девушки и женщины постарше часто надевали свои этнические костюмы (вышитая кофточка, черная юбка, фартук с тесьмой, венок из бумажных цветов), а также костюмы представителей других этносов.

Большое влияние на появление новаций в маскараде оказали телевидение и кинематограф. В конце 1980-х — начале 1990-х гг. в период популярности художественного фильма «Д'Артаньян и три мушкетера» повсеместно были распространены костюмы мушкетеров: белая рубашка с жабо, широкими манжетами или бумажными обшлагами, бархатная шляпа с пером, плащ-накидка с пришитым крестом, в руках — купленная или самодельная (из палки и фольги) шпага. В начале 1990-х гг. успехом пользовался фильм «Цыган», что придало традиционному ряженью цыганами современное осмысление. Так, в Ганновке на новогоднем вечере появился «Будулай». А мультфильм про Черного плаща вдохновил творческих мам (именно они были основными мастерами) на создание костюма Черного плаща: черная накидка, шляпа с пером, широкие сапоги.

Телевизионная реклама, вошедшая в жизнь постсоветского социума, тоже внесла свою лепту в появление новаций в ряженье. Только что появившиеся и широко рекламируемые в середине 1990-х гг. шоколадные батончики «Марс», «Сникерс», «Баунти» подтолкнули фантазию школьников на создание похожих на них костюмов.

В конце XX — начале XXI вв. стало популярным изготовление костюмов в соответствии с наступающим годом по восточному календарю, чем было обусловлено ряженье в драконов, петухов, свиней, лошадей, крыс, змей и т. д. Произошло своеобразное наложение традиций: восточнославянской, в которой особой популярностью пользовались костюмы петуха, курицы, коня, козы, собаки, и восточной, обогатившей российскую культуру костюмами тигра, дракона, обезьяны, змеи и т. д. Остается популярным костюм «медведя», который традиционно мастерится из вывернутых тулупа и шапки-ушанки с надеванием на лицо покупной маски. «Козу» либо изготавливают традиционным способом (вывернутая шуба или козлиная шкура, рога, борода из кудели), либо делают маску из картона или папье-маше (рис. 5), либо мастерят голову из поролона (рис. 6).



Рис. 3. Маска черта (краеведческий музей с. Таврическое Омской обл., 2003 г.).



Рис. 4. Дед Мороз и Снегурочка (Ганновка Одесского района Омской обл., 2001 г.).

Мастерство изготовления костюма дается не каждому. В Ганновке мастер-самоучка вместе с женой,



Рис. 5. Маска козы (краеведческий музей с. Таврическое Омской обл., 2003 г.).



Рис. 6. Традиционное ряженье козлом (Омск, 2005 г.).

директором клуба, придумывает и воплощает в жизнь различные маскарадные костюмы. Снеговик — в шубе из белой простыни и ваты, белой тряпочной маске с бумажной красной морковкой вместо носа и в шапке из мишуры. Дракон — голова и туловище с длинным хвостом на проволочном каркасе, обтянутом выкрашенной в зеленый цвет тканью. Курочка — с хвостом и крыльями из бумажных перьев, округлой нижней частью туловища, из которой при приседании выпадает большое яйцо. Неведомая птица с блестящими зелеными крыльями и большим красным клювом. Микки Маус — мышиная голова, сшитая из черной и белой ткани, белая рубашка и черно-красная накидка, напоминающая смокинг. Пингвин — с красным клювом, в смокинге,



Рис. 7. Новогодний костюм пингвина (Ганновка Одесского района Омской обл., 2002 г.).

белом комбинизоне с черным бантом и черном цилиндре (рис. 7). Это неполный перечень воплощенных фантазий мастера.

Вторая форма современного ряженья, ведущая происхождение от традиционного обходного ряженья, представлена у сибирских украинцев меньшим разнообразием костюмов, чем первая, что объясняется необходимостью тепло одеваться и желанием изготавливать такие костюмы, которые можно надеть на верхнюю одежду. Меньшая проработанность костюмов обусловлена тем, что оценивает их менее притязательный зритель (а не члены жюри в ДК), и главное здесь — не художественное исполнение костюма, а то, как он скрывает нарядившегося в него. То есть сохраняется основной смысл ряженья: изменить до неузнаваемости свою внешность. Здесь сохраняются несложные в исполнении костюмы цыган и «нечистой силы», реже — «медведя», «петуха», «козы». Все чаще для создания тех или иных образов используются покупные маски, парики, мишура. Сохраняются и элементы травестизма: женщины надевают мужские ватные штаны, иногда к носу привязывают морковку. Молодежь и пожилые наряжаются цыганками, надевая поверх шуб яркие шали и широкие ситцевые юбки (иногда просто обматывают отрезы ткани). На пояс обязательно прикрепляется бутылка или бидон-

чик для сбора самогонки, которую щедро предлагают ряженым. Подростки чаще всего надевают на лицо чулок. Ряженые играют на балалайках и бубнах, стучат палками, пляшут, но не произносят ни слова, только молчат или мычат.

В Ганновке украинская традиция щедрования была возрождена в 1990 г. силами директора Дома культуры и ее дочери, приехавшими с Украины в середине 1980-х гг. После окончания культпросветучилища в Омске дочь расспросила маму и местных бабушек-украинок, как щедровали и рядились раньше, и организовала щедрование в своем селе. Бабушки-украинки в оставшихся у них национальных костюмах пошли в одну сторону села, ряженные Дедом Морозом, Снегурочкой, девушками в русских народных костюмах, цыганами, а также «нечистью» (кикиморой, лешими, водяными, Бабой Ягой) — в другую. На следующий год в ДК уже за месяц до Нового года стали поступать заявки на «щедрование» от жителей села. В Желанном возродили южнорусскую и украинскую традицию хождения колядовщиков с «козой»: настоящие рога крепятся на изготовленную из ткани и обшитую козьей шкурой голову, тело покрывается марлей, на шее прикрепляется колокольчик.

Проведенное исследование показывает, что современное ряженье сохраняется в традиционных формах — обиходной (в редуцированном виде) и вечерочной (новогодний бал-маскарад в Доме культуры). Сохранились традиционные костюмы: животных (медведя, козы, петуха (курицы)), цыганки, «нечистой силы» (черта, Бабы Яги, русалки), современное бытование которых во многом обусловлено простотой изготовления из подручных средств. Новацией с определенными традиционными корнями стали костюмы Деда Мороза и Снегурочки. Эти персонажи в течение XX в. превратились в надэтническую новогоднюю традицию. Новации, не имевшие аналогов в традиционном украинском ряженье, — костюмы литературных и кинематографических героев (Красной Шапочки, Золушки, Снежной Королевы, Робина Гуда, Кота в сапогах, мушкетеров и др.) и рекламируемых товаров.

Исчезновению традиционных костюмов способствовало разрушение обрядов, имевших сложную структуру и богатый сопровождающий их фольклор (например, «Свадьба Мэланки»), что, в свою очередь, было обусловлено изменением уклада жизни. Новации развивались под воздействием экономических факторов, научных и спортивных достижений нашей страны. Они были обусловлены также политической конъюнктурой, модой, воздействием телевидения (в том числе телевизионной рекламы) и кинематографа, рекламой и распространением различных товаров (игрушек, шоколадных батончиков и т. д.), возрастающей популярностью восточных и западных традиций (китайский календарь, костюм Санта-Клауса и др.). Сохранение у сибирских украинцев способности к творчеству обусловливает появление новых оригинальных новогодних костюмов с использованием традиций святочного ряженья и современных технологий.

Источники и литература

1. Даль В. И. Толковый словарь живого великорусского языка. Т. 1. М.: Изд-во иностр. и нац. словарей, 1956.
2. Байбурин А. К. Ритуал: между биологическим и социальным // Фольклор и этнографическая действительность. СПб.: Наука, 1992.
3. Байбурин А. К. Ритуал: Свое и чужое // Фольклор и этнография. Проблемы реконструкции фактов традиционной культуры. Л.: Наука, 1990.
4. Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М.: Наука, 1978.
5. Ивлева Л. Ряженье в русской традиционной культуре. СПб., 1994.
6. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники: Опыт историко-этнографического исследования. Л.: Изд-во ЛГУ, 1963.
7. Семенов Ю. И. Как возникло человечество. М.: Наука, 1966.
8. Славянская мифология. Энцикл. слов. Изд-е 2-е. М.: Международ. отношения, 2002.
9. Русский народный праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрир. энцикл. / О. Г. Баранова, Т. А. Зимина и др. СПб.: Искусство-СПб., 2001.
10. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — XX вв.). Ч. I. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: Агро, 2002.

Традиции питания русских в Беларуси

Г. И. Касперович

Пища относится к наиболее важным и устойчивым элементам материальной культуры. Она зависит от географической среды, социально-экономических условий, направления хозяйственной деятельности и этнических традиций. Характер питания, состав употребляемых продуктов и блюд, способы приготовления и приемы пищи, предпочтения тех или иных блюд, как правило, отражают специфику этнической общности, этноэволюционные и этнотрансформационные изменения, которые происходят в ее среде, служат своего рода этническим признаком.

Питание русских в Беларуси имело очень много общих черт с кулинарией белорусов, в особенности пограничья, а также русских средней полосы России. Их сближало предпочтение ржаного или черного хлеба, который считался наиболее вкусным и питательным [1, с. 372, 382]. Из пшеничной муки пекли самые разнообразные пироги с начинкой (расстегаи, кулебяки) или же без нее, маленькие булочки, баранки, сушки, пряники и другие лакомства. Русские-старообрядцы Ветковского уезда пекли караваи из теста на молоке, масле, яйцах с сахаром [2,

с. 667, 668]. Пироги были неотъемлемым компонентом праздничной и обрядовой трапезы.

Неизменной популярностью пользовались горячие первые блюда: русские щи с мясом у горожан и салом в деревнях, суп с мясом, ячными или другими крупами и картофелем, каши из гречневых, пшеничных или других круп с маслом или на молоке.

Большое место в кулинарии русских занимали овощи: лук, чеснок, капуста, свекла, репа, картофель, редька, фасоль, горох, огурцы. В начале XX в. распространение получили салаты из овощей. Характер питания зависел от сезона года. Летом на столе было больше ягод, грибов, молочных продуктов, осенью с наступлением холодов — больше мясных продуктов.

Структура питания средних и зажиточных слоев населения отличалась от крестьянской большим разнообразием блюд, их калорийностью, заимствованиями из кулинарии других народов. Так, у более зажиточных горожан к столу чаще подавали жареное мясо, жареную и соленую рыбу. В имениях дворян питание разнообразилось различными заморскими деликатесами — пряностями, овощами, фруктами. Так, в мае 1818 г. для стола графа Румянцева в Гомельском дворце было закуплено 6 пудов кофе (за него заплачено 360 руб.), 5 фунтов гвоздики (32,5 руб.), 10 фунтов «аглинского» перца (12 руб.), 10 фунтов корицы (45 руб.), 1 пуд 10 фунтов оливок (45 руб.), 10 фунтов «мигдалю сладкого» (26 руб.), 10 фунтов маслин (6 руб.), 30 лимонов (7 руб. 50 коп.), 20 апельсинов (10 руб.) [3, д. 42, л. 60].

Любимыми напитками русских были русский хлебный квас, который готовился почти в каждом доме, и чай — в каждом зажиточном семействе [16, с. 668]. Чаепитие было неотъемлемым элементом культуры питания русских. Во многих семьях на видном месте, как правило, на столе в красном углу стоял самовар. Традиция чаепития, угощение чаем передавалась из поколения в поколение. Еще в 1960-е гг., как сообщает информатор Татьяна Алексеевна Шода, в д. Огородня Добрушского района ее, тогда маленькую девочку, в старообрядческих семьях встречали неизменным вопросом: «„Чай будешь?“ — „Конечно же, буду“. Я хорошо запомнила бабушек-старообрядок, которые во мне души не чаяли. Мне очень нравилось это чаепитие. Сама атмосфера его. Наливали мне не просто чай с ложкой сахара, а чай с брикетиком сахара» [4, л. 47].

Отличались русские, в особенности старообрядцы, и культурой пития: алкогольные напитки пили в меру, лишь по праздникам и семейным торжествам.

Старообрядцы с известной долей осторожности относились к чужим людям. Информатор отмечает: «Мой покойный отец говорил, что кружку воды могли не дать попить. Хотя я сама видела другое, что давали человеку попить воды» [20, л. 48]. У старообрядцев в целях гигиены была отдельная кружка для пришедших к ним: «Яны з той кружкі, што самі п'юць, табе не дадуць. У іх для пастаронніх кружка аддзельная. Называлась: паганая кружка» [5, с. 782].

О гостеприимстве старообрядцев свидетельствуют воспоминания земляка ветковчан, бывшего министра иностранных дел СССР А. А. Громыко: «Едешь, бывало, — всего десяток с небольшим километров от нашей деревни до Ветки, — остановишься у какого-нибудь колодца, чтобы коня напоить, глядишь, а из дома уже выбегает хозяйка, дает тебе ведро и участливо спрашивает: „А может, еще чего надо?“ Любили мы этих людей… Народ добрый, приветливый, интеллигентный» [6, с. 4].

Характерно, что у русских, как и других народов, существовали определенные запреты в сфере питания. Так, животных на мясо они убивали сами, не употребляли в пищу мясо зайцев, называя их лесными кошками. Большим грехом считалось уничтожение божьего вестника — голубя, потому мясо его вовсе не употребляли в пищу. Среди всех групп русского населения, как и у белорусов, были широко распространены религиозные посты. Обычно постились в среду и пятницу каждой недели, а также во время четырех больших постов: Великого, Петровского, Успенского, Рождественского. Самым строгим и длительным являлся Великий пост, составлявший часть пасхального цикла. Приходился он на зимне-весеннее время, когда у крестьян было меньше напряженной работы, поэтому довольно легко переносился верующими. В постные дни готовили щи с грибами, суп из лапши с грибами, разные каши. В Великий пост, за исключением дней Благовещения и Вербного воскресенья, так же как и в Успенский пост, кроме дня Преображения Господня, рыбу вовсе не употребляли. В остальные посты и постные дни общеупотребительными были кушанья из рыбы — вареной, жаренной на подсолнечном или конопляном масле, соленой. Часто пекли рыбные пироги. В постные дни чай пили только с медом, так как сахар относился к «скоромным» продуктам [2, с. 668].

С 1920–1930-х гг. традиции религиозных постов ослабевают в связи уменьшением роли религии в жизни общества. Все же в это время старшее поколение еще придерживалось постов. С конца 1980-х гг. соблюдение постных дней и больших ежегодных постов возобновляется. По данным исследований 2006 г., в Белорусском Полесье 10% опрошенных русских соблюдали посты.

Будни русского человека перемежались праздниками, в которых одно из важных мест отводилось гостеванию и праздничному застолью. Хозяева задолго до торжества продумывали состав блюд, оставляя для них лучшие по вкусовым качествам продукты, закупали недостающие в магазинах и на рынках. В праздничное меню, как правило, входили пшеничные пироги, мясные блюда, яичница, рыбные кушанья. Каждый праздник имел особые, присущие только ему черты. На Рождество в канун Нового года стол был особенно обильным и непременно с мясными блюдами — символом сытости всего года [1, с. 376]. В городах обычно жарили целиком гуся или поросенка, в деревнях варили холодец, жарили свеженину, колбасы. На Масленицу пекли блины, ели их с маслом, сметаной, вареньем, сыром. Праздничная еда на Пасху включала пшеничные куличи, сырную пасху, крашеные яйца. На Медовый Спас ели мед, на Яблочный Спас — фрукты и овощи. На третий Спас, назы-

ваемый ореховым или хлебным, собирали орехи, пекли пироги из муки нового урожая.

Евдокия Гавриловна Нестерова, жительница д. Любимово Миорского района, старообрядка, вспоминала: «Когда я была маленькой, справляли Масленицу. Пекли блины, ходили с первым блином под окно, слушали, что говорят, какие первые слова. Что обозначали, я не знаю. Вечером обязательно ездили на лошадях. На Пасху пекли пироги, они так и назывались — Пасха. Тесто брали трехслойное, в три ряда — больше, меньше и еще меньше. Конечно, молились. Украшали пирог этим же тестом, вырезали разные птички, у кого какая фантазия. Думаю, что для красоты. Смазывали Пасху яйцом и ставили в печь. К Петрову дню обязательно делали сыр. После Петровского поста первой едой был сыр. На Рождество резали поросенка, обязательно делали колбасу, разговлялись своей колбасой. У староверов очень принято печь пирожки и в будние дни, в нашей местности они называются „сканцы", они сдобные, сладкие, начинкой для них служит творог» [4, л. 28 об. 29].

Семейные торжества также включали особые, присущие этим праздникам блюда. На родины готовили «бабину кашу». Отцу новорожденного преподносили соленую острую смесь из перца и хрена с ложкой каши, чтобы он прочувствовал тяготы жены при рождении ребенка. Особенно богатым и обильным был стол на свадьбу. Символическое значение придавалось караваю, его делению, встрече молодых хлебом-солью. Каравай выпекали из лучшей пшеничной муки, украшали фигурками людей, животных, птиц, шишечками, вылепленными из теста, бумажными и живыми цветами. Обрядовый хлеб (каравай) символизировал благополучие, фертильность, счастливую долю. В д. Казацкие Болсуны Ветковского района каравай молодого привозился в дом невесты для обмена. Каравай молодки делился до отъезда к жениху:

Ай кукавала зязюлечка за дваром, за дваром.
Даруй мяне, мой татачка, усім дабром.

У жениха обычно каравай делят дружки, перевязанные полотенцем. Один разливает «горелку», другой вызывает гостей:

А з Кіева кавалі ішлі, залатыя малаты няслі.
Каравая разбіваці, на мір раздаваці [7, с. 268, 269].

В число обязательных свадебных блюд входили студень, отварное или жареное мясо, рыба, кисели, хмельные напитки, квас, пиво.

На похороны и в поминальные дни поминали умерших кутьей, каждый из присутствующих съедал три ложки каши. В Добрушском районе на похороны старообрядцев еду готовили в зависимости от того, какой день был: постный или нет. Обязательно готовили 7 «страў» [8, л. 3].

На протяжении XX и в начале XXI вв. происходили определенные количественные и качественные изменения в такой важной сфере жизнеобеспечения этноса, как питание: увеличилась роль мясных и молочных продуктов, сахара, появились новые формы питания, связанные с заимствованием блюд у других народов, изменилась технология приготовления блюд, уменьшилось влияние церковных запретов (постов), произошла нивелировка локальных черт питания русских. Вместе с тем традиции русских, особенно в сельской местности, сохраняются — это горячие первые блюда (щи, супы), разнообразные каши, мясные, рыбные, молочные кушанья, обрядовые блюда (каравай, «бабина каша», кутья).

Русские, проживающие в Беларуси, сохраняя традиции собственной кулинарии, переняли от белорусов рецепты приготовления местных блюд, особенности гостевания, отдельные предметы утвари. Многие белорусские блюда стали для них своими национальными. Особенно большое сходство в питании русских и белорусов наблюдается на белорусско-русском пограничье. В этом регионе русские назвали своими национальными блюдами не только пельмени, куличи, пироги, блины и блинчики, каши, борщи и щи, яичницу, котлеты, салат, но и всевозможные блюда из картофеля: драники, «камы», «колдуны», «тушенку» и др. Единство белорусской и русской кулинарии пограничья особенно заметно на примере кушаний, которые готовятся в семье. Специфика кулинарии пограничья отмечалась многими респондентами: «Различий между русской и белорусской национальными кухнями в нашем регионе нет» (г. Добруш, служащий, 56 лет). «Русские и белорусские блюда здесь одинаковые» (д. Носовичи, доярка, 52 года) [27, с. 76, 77].

Литература

1. Русские. М.: Наука, 1997.
2. Дембовецкий А. С. Опыт описания Могилевской губернии. Могилев на Днепре. 1882. Кн. 1.
3. Национальный исторический архив. Ф. 3014. Оп. 1. Д. 23. Л. 3—3 об; Д. 53. Л. 2, 3, 19, 20, 41, 44; Д. 45; Д. 45. Л. 3—3 об, 276 об.; Ф. 9. Д. 1; Ф. 3013. Оп. 1. Д. 136. Л. 17 об; Д. 99. Л. 11 об., 12.
4. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора НАНБ. Ф. 6, оп. 14, д. 133, л. 47—49.
5. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў. Т. 2. Віцебскае Падзвінне. Мінск, 2004.
6. Беларуская ніва. 2007. 1 сент.
7. Навуковыя запіскі Веткаўскага музея народнай творчасці. Навуковы рэд. Г. Р. Нячаева, уклад. Г. І. Лапацін. Гомель, 2004.
8. Белорусско-русское пограничье. Этнологическое исследование. М., 2005.

Пугающая природа: представления русских Алтая второй половины XIX — первой трети XX вв., связанные с родильной нечистотой

Е. А. Коляскина

В традиционной культуре мужское и женское находится в бинарной оппозиции как культурное/природное [29, с. 208]. Женский архетип, согласно исследованиям Юнга, означает для мужчины «нечто тайное, загадочное, темное: бездну, мир мертвых, всепоглощающее, искушающее и отравляющее ею то, что вселяет ужас и неизбежно, как судьба» [60, с. 218–219].

Женская половая сфера связывалась с природными силами, подземным миром. Старожилы Алтая называли матку «золотник» [39] — термин, характерный для русской традиции [27, с. 49; 30, с. 59]. По материалам А. В. Сафьяновой, на Алтае ложе, на котором рожали, называли «золотым стулом» [48, с. 54]. Как отмечал В. Я. Пропп, предметы, имевшие золотую окраску, связывались с миром мертвых [44, с. 94]. По мнению Б. А. Успенского, золото уже вторичным образом ассоциировалось с материнством, плодородием [52, с. 150]. Древнерусское название женского производящего органа — недра и дно, в фольклоре — «золотая дыра» [7, с. 726]. В русских народных загадках женское лоно ассоциировалось с адом [7, с. 514–515]. В орнаментальных мотивах отражена не только символика плодородия, но и связь богини-Матери с преисподней, а ее связь с водной природой являлась метафорой смерти [45, с. 94, 97]. Мифы различных народов о сотворении мира некогда отождествляли воду с космической утробой, бездну — с водами жизни [51, с. 396]. В русской традиции с водой также связаны представления о происхождении жизни. Она — мифологический образ персонажа, «раскрывающего роды» [28, с. 211]. Женские мифологические персонажи восточных славян являлись хтоническими, т. е. связанными с подземным миром и восходящими к культу Матери-Земли [44, с. 58–70]. О восприятии женщины как представительницы нижнего мира говорит и примета, по которой на Алтае определяли пол ребенка: повитуха просила роженицу подать ей руку, если та давала ладонью вниз, считали, что родится девочка, а если ладонью вверх — мальчик [24, с. 175]. Представления о связи женщины с природным, подземным миром характерны не только для русских или восточных славян, но и для других народов [46, с. 152, 157].

По архаическим представлениям, пока женщина сохраняла способность к деторождению, она находилась в периодических контактах с потусторонним миром. На Алтае терминология родов и регул была идентична «болезни» — «заболела», «больна» [40–42]. В период беременности связь будущей матери с природной сферой увеличивалась [20, с. 270], что проявлялось в изменении внешнего облика, в полноте, пигментации кожи (неоформленность, рыхлость — качества природы). Особые отметки во внешнем облике человека рассматривались как «печать» потустороннего мира. Считалось, что женщина готовилась в мир природы, для того чтобы получить ребенка от природы: «принести ребенка» [27, с. 93]. Согласно исследованию О. М. Фрейденберг, в фольклоре женский рождающий орган ассоциировался с воротами, дитя — с путником, акт рождения — с поездом. «Утроба матери при родах — это отпирающиеся небесные ворота; небо — мясной ларец, который мать — небесное божество отпирает» [53, с. 211]. «Мама все говорила: «Когда рожают, не гнутся, только выпрямляются»; «К стулу на коленки поставит, потуги будут, ты не задерживай ребенка» [40–41] — метафоры раскрытия.

По традиционным воззрениям, беременные женщины (роженицы) и женщины в период регул считались нечистыми, поскольку ни акт зачатия, ни акт деторождения не представлялись без прямого вмешательства мифических сил [27, с. 97]. Таким образом, женское лоно олицетворяло собой двери в нижний мир, мир природы. Главным в процессе родов было максимальное раскрытие женского тела и освобождение пути ребенку. Роженица лишалась последних знаков принадлежности к культуре, возвращалась в исходное, природное состояние [8, с. 92]. На Алтае в доме с пола убирали половики, расстилали тряпье, солому [41–42; 48, с. 54] — пространство вокруг роженицы приближали к природному состоянию. Эти представления определяли действия повитухи в родильном обряде, они были направлены на раскрытие «сосуда» — женского организма. Роженице распускали волосы, давали закусить пучок волос, на одежде развязывали все узлы, поили водой, в которой раскрывали замок или которую пропускали сквозь ствол ружья, ставили роженицу над паром от чугунка с вареным картофелем. В Солонешенском районе повитуха водила роженицу вокруг стола по ходу солнца, поила водой, в которой обмывала куриные яйца, муж поил роженицу изо рта. Повитуха перед принятием родов произносила молитвенный заговор: «Отверзь двери, благословенная Богородица, надеемся на тебя, что не погибнем, избавимся тобою от бед, убоишься рода христианского» [33–34; 37; 40] (эта молитва должна была способствовать расхождению мышц у роженицы).

Представление об акте деторождения как о «некультурном» отразилось в терминологии, распространенной у русских Алтая: в течение шести недель или сорока дней после родов женщина считалась «нечистой», «сырой», «грязной» [38; 40-43]. Термины «нечистая», «грязная» подразумевают необходимость очистить женское тело от нечеловеческих, природных признаков. Лексема *сырая* несет смысловую нагрузку незавершенности (качество природы), необходимости доделать до нормального, культурного состояния. Поэтому повитуха должна была «править» роженицу после родов [38–43]. Русские Прикамья также считали, что у женщины в течение недели после родов «сырое», «открытое» тело [58, с. 185].

Поскольку деторождение имело природное происхождение, определенная часть должна была вернуться природе: послед закапывали в землю, зимой в подполье, под порог, летом в огороде, в укромном месте. Порог дома считался особым местом: «Через порог перешагиваешь — поминай бога» [1]. Действия с последом напоминали похоронный ритуал: «Она вымоет его, в тряпку завернет и куда-нибудь закопат, чтобы ни свинья, никто не съели»; «Послед закапывают где-то, просто я знаю, когда покойника моют, ямку делают и туда сливают, к востоку»; «А послед хоронили где-то. В тряпку завернула бабка эта… и сказала ему: вот закопай поглубже, закопай за баней» [38–43]. Воду, в которой мыли роженицу и новорожденного, как и воду, в которой мыли покойника, выливали на завалинку под святой угол [38–42]. На Русском Севере обрядовые действия с последом назывались «хоронить послед» [27, с. 108].

В представлениях русских Алтая деторождение являлось не только природным, но и необратимым процессом. Об этом свидетельствует записанная нами поговорка: «Срать, родить — нельзя годить» [39], эта поговорка была зафиксирована также А. Н. Афанасьевым в Европейской России [7, с. 502].

Как процесс природный, следовательно, оппозиционный культуре, рождение человека представлялось загадочным, в некоторой степени пугающим явлением, особенно для мужчины. На Алтае он чаще всего не присутствовал при рождении своего ребенка, считалось, что при нем роды проходят тяжело. Находиться при рождении ребенка могли только женщины, уже имевшие опыт деторождения: повитуха, свекровь, мать [32; 35; 38; 40–42; 24, с. 173]. Данный запрет был связан еще и с представлением о сильной восприимчивости беременной женщины к негативному магическому воздействию. Беременность пытались до последнего скрывать от посторонних, боясь «сглазу»; «напускали муки на беременную», «ветреную напускали, килы». Наиболее тщательно скрывали от незамужних девушек, в особенности от старых дев [32; 39; 41]. Вероятно, успешное осуществление репродуктивной функции должно было вызывать зависть «неудачниц», которая и являлась главной причиной «уроков». У старожилов женщина могла уйти рожать в дом матери или другой близкой родственницы, чтобы домочадцы не знали о наступлении родов [42–43]. В основном они на это время уходили к соседям или находились в других помещениях. Считали, что чем больше людей знают о родах, тем тяжелее рожать. У кержаков также бытовало представление, что при родах не должно присутствовать много людей, так как «могли сглазить». Вероятно, в целях оберега о рождении ребенка не говорили напрямую, а выражались метафорами: «За чаремуху ходила, на кочке нашли ребенка»; «Это в крапиве находят»; «Тебя в капусте нашли» [40; 42]. В русской традиции роженица и плод были связаны с потусторонним миром, от которого исходила опасность для них, причем роды воспринимались как пик нараставшей опасности [27, с. 99].

По материалам А. В. Сафьяновой, на Алтае до начала XX в. роды проходили в бане, позже рожали в избе [48, с. 54]. Согласно нашим полевым материалам, родины проходили в доме, реже в бане. Старожилы, особенно кержаки, считали грехом рожать в бане [1–2; 5; 33; 35–36; 40–42]. Фиксируются и совершенно противоположные взгляды на роды в бане: «Жили в кержацкой деревне, Мульта была… У их грех было в избе родить, нельзя… Она ушла в баню… У их, у кержаков, нельзя в избе родить, грех какой-то» [40]. При этом в обоих случаях баня считалась «нечистым», «грешным» местом, в котором обитал черт, который мог «задавить» роженицу и ребенка, в случае, если они находились в бане одни [33–35; 40; 43]. Таким образом, здесь проявилась амбивалентность представлений о нечистоте роженицы и новорожденного. С одной стороны, ее старались удалить из жилого, культурного пространства — дома в некультурное — баню, скрыть акт рождения от окружающих. С другой стороны, сибиряки не хотели лишний раз подвергать роженицу опасности, помещая ее в «некультурное» место. Последняя тенденция, вероятно стала преобладать в начале XX в.

В связи с представлением об особой уязвимости женщины в период беременности считали необходимым ограничить ее контакты с рядом объектов. Беременной женщине запрещалось пинать животных (свиней, собак, кошек) и перешагивать через них. Контакт со свиньей грозил появлением «щетинки» у ребенка, с собакой — «собачьей старости». Нельзя было перешагивать через коромысло, лошадиную сбрую, веревку, чтобы ребенок не запутался в животе, через оглоблю — будет «заячья губа», через помои — «волчья пасть», запрещалось сидеть на пороге, участвовать в похоронном обряде, готовить заранее что-то для ребенка [32–33; 35; 38–43]. По свидетельству одной из информанток, «если перешагнуть через собаку, то ребенок будет болеть. За это даже наказывали. Боже сохрани, собачья старость на ребенка нападет. Видела я ребенка, мою крестницу, она и сейчас жива, она заболела, вся сморщилась. Говорили, что это собачья старость» [3]. По мнению Т. Б. Щепанской, женская субкультура табуировала метафоры «смерти», «звериности», «безумия» [59, с. 389–423].

Среди старожилов Алтая сохранялась вера в существование «ведуньи», «вещицы» — женского демонологического персонажа, который угрожал жизни беременной женщины: «Родиха начинает зевать, выходит и теряется» [36]. На Бухтарме считали, что это ведьмы оборачивались в сорок без хвостов, кошек и т. п., подслушивали у окон и дымоходов. Полагали, что, если беременная женщина без благословения откроет отдушину в стене, вещица выдавит из нее ребенка [11, с. 94, 98]. Легенды о существовании демона, занимавшегося насильственным и преждевременным изъятием плода из беременных женщин, были распространены среди русских крестьян европейской части, а также Сибири конца XIX в. [12, с. 146; 19, с. 542].

Процесс рождения в представлениях русских Алтая ассоциировался со смертью «беременной женщины» и рождением «женщины-матери» и ребенка. Осо-

бенно ярко это проявлялось в смене статуса женщины после рождения первенца: «молодуха» превращалась в «бабу». Поэтому, когда наступало время родов, женщина готовилась как перед смертью, надевала чистую рубаху, «прощалась» (просила прощения у родственников), перед иконой зажигали свечу, которая должна была гореть «все время» [32]. По воспоминаниям одной из информанток, «просили у Пресвятой Екатерины, чтобы спасла и сохранила меня. Каждая беременная боится, что с ней что-то случится» [5]. О подобном свидетельствует и отрывок из автобиографической повести Г. Д. Гребенщикова: «В этом месте рассказа лицо Елены выражало страх, который, по мере описания родов, переходил в радостное торжество жизни над смертью. „Ну, вот схватило меня мукой смертною и не отпускает. Померк мой свет“... Теперь уже всякий раз, когда Елена носит во чреве новый плод, она готовится к смерти» [13]. Неустойчивое состояние между жизнью и смертью длилось 40 дней, по представлениям староверов, это время женщина «в гробницу смотрит». Получается, что женщина «переживала» в течение жизни несколько жизней и смертей. Смерть женщины при родах являлась даже сюжетом детской игры у старожилов Алтая: «...Фенька успела перенять у соседской девочки любимую игру: копать в земле могилки, хоронить в них щепочки, зарыть, воткнуть в одном конце крестик из палочек и причитать: «Да родимая ты моя мамынька, да на кого ты меня спокинула?» [13]. Исследователь конца XIX в. писал, что в репродуктивные годы смертность женского сельского населения больше, чем мужского, что объясняется болезнями, сопряженными с деторождением, и неудовлетворительной помощью при нем [16, с. 10]. Связь смерти и рождения подтверждается и традицией, распространенной среди кержаков, по которому обмывать покойника приглашали повитуху [33]. Представление о родах как временной смерти вполне традиционно для русской традиции [59, с. 389–423].

Родильный обряд призван был оформить переход ребенка из мира природы в социум, наделить его культурными чертами, поскольку у восточных славян новорожденный не считался человеком (и даже просто ребенком), пока над ним не совершен ряд ритуальных действий [8, с. 41]. «Своиться» у бухтарминских старообрядцев означало «родиться» [10, с. 459]. Вероятно, это имело смысл «освоиться, стать своим в человеческом мире». Ребенка принимали на пеленки из старых вещей или в сами вещи (знак приобщения природного существа к человеческому миру), у казаков и старообрядцев Тогульского района — на рубаху отца [38–43]. Во многих областях России детям не полагалась одежда из новой материи [9, с. 57].

Роженица считалась нечистой до крещения ребенка и совершения ею очистительной молитвы. По материалам В. А. Сафьяновой, она не должна была стряпать, доить корову, а также есть вместе со всеми за одним столом [48, с. 56]. Согласно нашим полевым материалам, запрещалось также посещать церковь и кладбище, «спать с мужиком» и готовить. Хозяйственные запреты выполнялись в полной мере в случае, если в семье было кому заменить роженицу, иначе срок их исполнения сокращался, а со временем они редуцировались до ограничения ее участия в физически тяжелых работах. Но подобная ситуация осознавалась женщиной как нарушение правил, которое нужно было скрывать: «Я рожала вот этого одна, родила, поднялась... пошла, корову подоила, телка накормила. А потом расцветала, легла на кровать, чтобы люди пришли — не видали кто че делал» [38–43]. Вероятно, в связи с существованием ограничений на деятельность женщины в послеродовый период бытовал обычай посещений представительницами ее половозрастной группы: родственницы и соседки приходили на зубок, на кашу, приносили выпечку и могли помочь по хозяйству: «Соседка была, она первый день как родила, она мне истопила баню, да и печку затопила, блинцов напякла» [38–43; 11, с. 57]. Подобную традицию описал Г. Д. Гребенщиков в «бергальской деревне»: «Приятно было вспомнить, как лежала она три дня в постели и как бабушка Колотушкина и соседки, и даже из дальнего конца села добрые женщины, пришли наведаться, нанесли ей пирогов и всякой всячины. И уберут в избе, и детей накормят» [13]. Однако у некоторых старообрядцев контакты с роженицей были более ограничены даже для представительниц ее половозрастной группы: «Сколько-то дней нельзя к родихе заходить... Ну зайдут если, дак далеко не проходишь... возле порога еслиф» [42].

Первое время после родов женщина считалась особо уязвимой. Поэтому у российских переселенцев северо-восточных районов Алтая повитуха давала роженице в руки «сковородник», чтобы ту не «изурочили», когда она шла в баню и обратно [5; 40].

«Нейтрализовать» роженицу и ребенка должны были специальные очистительные процедуры как прагматического, так и ритуального характера. Сразу после родов (чаще старожилы, особенно старообрядцы) или на следующий день мать с новорожденным вели в баню. Там повитуха их мыла, «правила» роженице «брюхо» и всего ребенка, действия сопровождались молитвами [32; 38–43]. О целебной силе бани у старожилов бытовала поговорка: «Баня моет, баня правит, баня все поправит» [43]. С помощью этой процедуры происходило символическое отделение ребенка от нечеловеческого, природного мира и смывание тех же признаков с матери [8, с. 45]. На Алтае говорили: «Ребенка отлить надо» [4] — т. е. очистить, смыть с него признаки другого мира. У многих народов мира, в том числе у восточных славян вода считалась одним из лучших очистительных средств [21, с. 189; 49, с. 82]. Действия повитухи были направлены на то, чтобы «доделать» роженицу и ребенка, придать им правильные черты, предотвратить будущие заболевания. Она «загрызала» грыжу младенцу, «обмеряла», чтоб не было «искривления» [38–42]. Делая массаж роженице, бабушка приговаривала: «Встаньте, кости, по-старому, встаньте по-прежнему, как вас Осподь Бог основал» [26, с. 78]. Теперь уже действия повитухи были направлены на то, чтобы закрыть женское тело — «природный со-

суд». Поэтому она правила живот, «чтобы сходилось это все» [40]. Стремление «доделывания» ребенка после его рождения можно встретить и у других этносов, например у адыго-абхазских народов [55, с. 136]. Согласно полевым материалам, на Алтае отводили от трех до девяти ритуальных «бань» (у староверов) [38–43]. По свидетельству Б. Герасимова, бухтарминские старообрядцы полагали, что силу имеют 12 бань, и хорошая «лекарка» должна парить роженицу по два раза в день [11, с. 107]. Следует отметить определенную сохранность банного обряда до середины XX в., даже в тех случаях, когда роды проходили в больнице или дома при участии акушерки. Видимо, это свидетельствует о достаточной устойчивости представлений русских Алтая о родильной нечистоте женщины и ребенка.

Ритуальные «бани» заканчивали «размыванием рук», которое символизировало конец очистительных процедур, производившихся повитухой над роженицей. По возвращении из последней «бани» в доме повитуха и родившая женщина мыли руки с мылом и вытирались одним полотенцем: «После руки размывали. Мыла печатку покупашь, ты моешь и она моет»; «Руки размывали… умывается родиха, умывается баушка, утираются одним полотенцем и баушка забирает полотенце… это божественно» [6; 38-43]. Обряд «размывания рук» Д. К. Зеленин связывал с необходимостью «очищения» роженицы перед кормлением ребенка грудью [18, с. 325].

У православных и старообрядцев-поповцев, если в селе была церковь, роженица должна была по прошествии шести недель сходить в нее и «взять молитву»: «Когда шесть недель тебе сравнятся, идешь в церкву молитву брать ребенку. Ежлиф мальчик, его заносят там, где Иисус Христос, плащеница-то лежит, а девочку не заносят. Ребенка у тебя возьмут, а ты шесть поклонов в это время даешь» [33; 40; 42].

Ребенок считался окончательно «очищенным» после обряда крещения, в ходе которого он наделялся культурными признаками: именем, крестом, поясом. Крестить ребенка старались как можно быстрее, особенно если он рождался слабым, чтобы ребенку не могли навредить злые силы и он сам не нанес вреда окружающим. И старожилы, и переселенцы полагали, что некрещеного ребенка нельзя оставлять дома одного: «Вроде не крещеный, ребенка кто-то утащит, бес вроде какой-то»; «Поди, как говорят, некрещеным-то нельзя оставлять. Бабушка рассказывала, женщина ехала, они тайгой ехали, у ей был маленький. Где-то кака-то избеночка была, они заехали, ну а там че, положились все подряд… Она ребеночка-то положила с краешку, а была дырочка для кошек как сделана, оттуда вылез, как собачонка, и к этому ребенку, он некрещеный был. Она все говорила: крестите ребятишек, и вот они как заорали, и он опять туда». Кержаки Красногорского района считали, что некрещеный ребенок — «чертенок», его могли подменить «нечистым духом» [5; 32; 40; 42]. Представление, что до крещения новорожденный особо подвержен действиям нечистой силы, которая может его подменить «своим», было характерно для общерусской традиции [9, с. 55]. На Алтае оставить ребенка некрещеным считалось грехом, такой ребенок не мог жить «нормально»: «Он никуда не пойдет». В случае смерти ребенка до крещения мать у старообрядцев Красногорского района «отвечала» перед Богом, «отмаливала» его душу [5; 32; 40; 42]. Считалось, что лечить некрещеного ребенка бесполезно, ему «помочи не будет» [34]. В отсутствие церкви ребенка «погружали». Чаще всего это делала повитуха после ритуала размывания рук. Некоторые бабушки имели на это благословление священнослужителя. Срок крещения колебался от нескольких дней до нескольких месяцев. Встречаются сведения о крещении через 6 недель, т. е. после того, как мать переставала считаться нечистой. Православные полагали, что погрузить недостаточно, нужно было обязательно позже крестить новорожденного в церкви. У старообрядцев-беспоповцев дело обстояло проще, поскольку не нужно было нести ребенка на крещение в церковь, крестить могли наставники общин, духовники [32; 38–43].

Важно было наделить ребенка именем — признаком культуры, принадлежности к человеческому миру. Имя ребенок получал по «святцам». Старообрядцы девочку называли «поползухой», поскольку ей могли выбрать имя из святых, именины которых приходились на 8 дней до и после ее рождения, мальчиков же называли именами святых, приходившихся, по одной версии, на день рождения, по другой — в течение недели после рождения: «При крестинах девочкам имя давали через неделю до и после рождения, мальчикам в тот же день строго»; «Имя давали по книге на 8-й день. Если девочка могли дать вперед или назад на 8-й день, у мальчиков только вперед»; «Имя давали, как мальчик родился, обязательно в этот день, девочки — взад и вперед» [32, 34].

Русские Алтая верили в уязвимость младенца, в необходимость защищать его дополнительными оберегами. Колыбель покрывали пологом, который ограждал ребенка от посторонних глаз, чтобы не сглазили. Также в целях защиты постель кропили святой водой, клали «маленький мешочек с маком», рядом вешали крест, в Змеиногорском районе на руку ребенка надевали бисеринки [22, с. 211]. Считалось, что ребенка нельзя до года показывать в зеркало: «Зеркало — это же не святое дело… Кто говорил, спать не будет, кто — пугаться будет» [42].

Продуцирующая способность женщины, как всякий природный процесс, должна была заключаться в культурные рамки, олицетворением которых являлся брак, вступление в который считалось обязательным условием нормального рождения ребенка. В сельской среде рождение внебрачных детей — «суразов», «нагульных», «набеглых» — считалось ненормальным, позором, грехом. Репутация такого ребенка, его матери и их семьи была загублена навсегда, к ним относились с презрением. Девушку, родившую до брака, старожилы называли «суразницей» [32–43], даже ее внучка считалась плохой невестой [26, с. 109]. Недаром в Сибири слово «сураз» употреблялось в значении «беда, бедовый случай, удар» [15,

с. 362]. Поэтому рождение детей вне брака было редкостью. Например, в Енисейской волости в 1913 г. доля незаконнорожденных составила 1% от общего числа родившихся детей [54]. На Алтае внебрачные связи и рождение в результате них детей строго наказывались [23, с. 207; 38–43; 47, с. 96]. «Бабы-самокрутки», т. е. женщины, родившие до брака, считались обладательницами губительной для жизни силы. Например, они упоминались в заговорах от мора пчел, зафиксированных у старообрядцев Южного Алтая [11, с. 96]. Исключением являлись нравы представителей старообрядческого толка самодуровцев, которые, по мнению М. Швецовой, «очень легко» относились к рождению девушкой ребенка до брака. Родители даже запрещали брак дочери, если отец ребенка принадлежал к православию или единоверию, поскольку дети в этом случае крестились и воспитывались в этой вере, да и сами родители в таких браках чаще всего изменяли своей вере [57, с. 50–51]. Ту же исследовательницу поразила легкость, с которой относились бергалы к «вытравлению плода» или «детоубийству» девушкой, поскольку, имея внебрачного ребенка, она не могла рассчитывать на замужество: «Девушке замуж надо, а кто ее возьмет с ребенком? Никому неохота чужого растить… Умер, и слава Богу!» [56, с. 11–12]. В полевых материалах встречаются рассказы представителей различных этнографических групп об инфантициде в отношении таких детей матерями или их мужьями [33; 36; 38–39]. Кержаки Красногорского района суразов не крестили, провинившуюся дочь могли выгнать из дома, а ребенка оставить на воспитание. У казаков Петропавловского района ребенок вместе с матерью оставался в доме ее родителей, впоследствии она могла выйти замуж. В целом же считалось, что у девушки, родившей ребенка до брака, было мало шансов выйти замуж, по крайней мере, за «полноценного» мужчину. Она могла рассчитывать только на партию со вдовцом или инвалидом [25, с. 272; 32–34; 38]. Позор старались «прикрыть законом», т. е. выдать дочь замуж [13]. Судьба неверной жены и ее ребенка зависела от ее супруга [14]. Сказанное выше свидетельствует об отрицательном отношении со стороны социума к нарушению культурных рамок деторождения, создаваемых браком. Внебрачные дети в русской деревне имели статус незаконнорожденных, убогих [9, с. 40]. «Незаконные дети — через жопу деланы!» — гласила народная пословица [7, с. 497]. Подобные воззрения поддерживались церковной нормой и имперским законодательством [31, с. 8].

Итак, в представлениях старожилов и переселенцев Алтая женское лоно мыслилось как связующее звено между природным и культурным миром. В ходе родильного обряда происходил переход женщины в природное состояние и обратно. Продуцирующая способность — не культурное явление, а природное, «нечистое», нуждающееся в культурном оформлении. У старообрядцев наблюдается более строгое соблюдение очистительных обрядов. Социально-экономические трансформации 20–30-х гг. XX в. практически не затронули сакральных представлений старожилов и переселенцев о деторождении.

Источники и литература

1. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Бийский р-н, 2003, с. Новиково, Золотухина П.Д., 1919 г. р.
2. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Бийский р-н, 2003, с. Новиково, Емельянова Н.Ф., 1927 г. р.
3. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Заринский р-н, 1999, с. Кокорское, Колесова А. П., 1918 г. р.
4. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Кытмановский р-н, 2001, с. Порошено, Титова М. Ф., 1922 г. р.
5. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Кытмановский р-н, 2001, с. Семено-Красилово, Тузовских М. Е., 1924 г. р.
6. Архив ЛИК БГПУ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1. Третьяковский р-н, 2003, с. Екатериновка, Голованова Е. Л., 1913 г. р.
7. Афанасьев А. Н. Народные русские сказки не для печати, заветные пословицы и поговорки, собранные и обработанные А. Н. Афанасьевым. 1857–1862. М., 1997. 736 с.
8. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре (структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). СПб., 1983. 238 с.
9. Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX — начала XX вв. Л., 1988. 280 с
10. Бухтарминские старообрядцы. Л, 1930. 460 с
11. Герасимов Б. В долине реки Бухтармы: краткий историко-географический очерк // ЗСПЗСОРГО. Семипалатинск, 1911. Вып. 5. 120 с.
12. Голикова С. В. Урало-сибирская вещица: историография и источники (XIX — начало XX вв.) // Русские старожилы. Тобольск; Омск, 2000. С. 138–139.
13. Гребенщиков Г. Д. Егоркина жизнь. http://irbis.asu.ru
14. Гребенщиков Г. Д. Река Уба и убинские люди // http://irbis.asu.ru
15. Даль В. Толковый словарь. М., 1965. Т. IV.
16. Ефимов А. Православное население Томской губернии по данным 1870–1880 гг. // Временник Центрального статистическьгь комитета МВД. СПБ., 1890. № 17. 43 с.
17. Женщина в стране советов (В помощь беседчикам и агитаторам). М., 1938. 68 с
18. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М., 1991. 511 с.
19. Зобнин Ф. Вещица или турболетка // ЖС. 1896. Вып. 3–4. С 542.
20. Иорданский В.Б. Хаос и гармония. М., 1982.
21. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сб. МАЭ. Т. VIII, Л., 1929. С. 152–195.
22. Куприянова И. В. Некоторые моменты родильно-крестильной обрядности в селах Алтайского края // Этнография Алтая. Барнаул, 1996. С. 176–181.
23. Куприянова И. В. Семейные обряды и обычаи // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 196–210.
24. Курсакова А. В. Родильно-крестильная обрядность Бийского района // Бийский район: История и современность: в 2 т. Т. 1 Барнаул, 2005. С. 171–185.
25. Курсакова А. В. Семейные традиции и обряды в воспоминании И. И. Бондаревой // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 6. Барнаул, 2005. С. 272–282.
26. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII — начало XIX вв. М., 1996. 269 с.
27. Мазалова Н. Е. Состав человеческий: Человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб., 2001. 192 с.
28. Мазалова Н.Е. Христианские элементы в русских лечеб-

ных заговорах // Христианство в регионах мира. СПб., 2002. с. 207–219.
29. Мелетинский Е. М. Поэтика мифа. М., 1976.
30. Москвина В. А. Русские заговоры в Западной Сибири (XIX — начало XX вв.). Омск, 2005. 470 с.
31. Мужики и бабы: мужское и женское в русской традиционной культуре. СПб., 2005. 688 с.
32. МЭЭ БПГУ, 1999, Красногорский р-н.
33. МЭЭ БПГУ, 2000, Петропавловский ра-н.
34. МЭЭ БПГУ, 2000, Солонешенский р-н.
35. МЭЭ БПГУ, 2002, Алтайский р-н.
36. МЭЭ БПГУ, 2002, Целинный р-н.
37. ПМА, 2001, Кытмановский р-н.
38. ПМА, 2003, Бийский р-н.
39. ПМА, 2004, Чарышский р-н.
40. ПМА, 2005, Солтонский р-н.
41. ПМА, 2005, Шелаболихинский р-н.
42. ПМА, 2006, Тогульский р-н.
43. ПМА, 2006, ВКО.
44. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. СПб., 1994.
45. Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989. 176 с.
46. Сажина Л. А. Женщина в ритуале и повседневности коми // Studia juvenilia. Сыктывкар, 2003. С. 151–158.
47. Сафьянова А. В. Внутренний строй русской сельской семьи Алтайского края во половине XIX — начале XX вв. // Русские: Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 91–109.
48. Сафьянова А. В. Положение и роль женщины в семейном и общественном быту в русской деревне Алтайского края (вторая половина XIX–XX вв.). Дис. ... канд. ист. наук. М., 1973. 196 с.
49. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов: Избранные труды. М., 1996. 152 с.
50. Уложение о наказании, ст. 1451 // Законы о женщинах. СПб., 1899. 274 с.
51. Уокер Б. Женская энциклопедия. Символы, сакралии, таинства. М., 2005. 638 с.
52. Успенский Б. А. Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982.
53. Фрейденберг О. Поэтика сюжета и жанра. Период античной литературы. Л., 1936. 455 с.
54. ЦХАФ АК. Ф. 170. Оп. 1. Д. 585. Л. 11–12.
55. Чеснов Я. В. Мужское и женское начала в рождении ребенка по представлениям абхазо-адыгских народов // Этнические стереотипы мужского и женского поведения. СПб., 1991. С. 132–158.
56. Швецова М. Из поездки в Ридерский край // ЗЗСОРГО. Кн. 25–26, 1898. С. 1–27.
57. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // ЗЗСОИРГО. 1899. С. 1–76.
58. Шумов К. Э., Черных А. В. Беременность и роды в традиционной культуре русского населения Прикамья // Секс и эротика в русской традиционной культуре. М., 1996. С. 175–191.
59. Щепанская Т. Б. Мифология социальных институтов: родовспоможение // Мифология и повседневность. Вып.3. СПб. 1999. С. 389–423.
60. Юнг К. Г. Душа и миф: шесть архетипов. М., 1997. 384 с.

Топонимия Великого княжества Литовского как источник изучения истории личных имен белорусов

И. Л. Копылов

Собственные географические названия — неотъемлемая часть историко-культурного наследия любого народа: они создаются на протяжении многих столетий, а потому содержат чрезвычайно богатую информацию о духовной и материальной культуре.

Великое княжество Литовское (ВКЛ) было полиэтническим, разноконфессиональным и многоязычным государством, сыгравшим огромную роль в истории многих народов и стран Европы, и в первую очередь Беларуси. В его составе в XIV–XVI вв. сформировались национально-этнические черты белорусов, развились их самобытность, менталитет и духовность, что в результате привело к окончательному оформлению белорусской народности и ее языка. Более того, старобелорусский язык на протяжении нескольких столетий успешно обслуживал в качестве государственного широкие сферы общественной жизни ВКЛ, о чем свидетельствуют сохранившиеся многочисленные памятники письменности. Наиболее информативными для изучения истории национальной топонимии и антропонимии являются памятники деловой письменности, поскольку они содержат большой ономастический материал, точно датированный и территориально локализованный, и отражают наиболее объективные формы топонимов.

В топонимиконе белорусских земель ВКЛ названия поселений и микрообъектов, мотивационно связанные с антропонимами (собственными личными именами, именами-прозвищами, фамилиями) составляют примерно 70% от общего количества засвидетельствованных в памятниках названий. В топонимообразовательный процесс древний антропонимикон начинает втягиваться еще в патриархально-родовую эпоху, период зарождения частной собственности на землю, и приобретает массовый характер в период интенсивного развития феодальных отношений, когда экономическую основу способа производства составляло сельское хозяйство, а социальную основу — частная собственность на землю. Лексическую базу топонимии XV–XVIII вв. составляют личные имена разной давности и разного происхождения: древние языческие и более поздние христианские, общеславянские, восточнославянские и заимствованные из других, неславянских, языков. В зависимости от типа антропооснов выделяются три группы топонимов: мотивированные личными христианскими именами, традиционными славянскими именами и апеллятивными именами-прозвищами и фамилиями.

Участие христианских личных имен в образовании топонимии белорусских земель ВКЛ сравнительно невелико: 9,5% от всех наименований антропонимического происхождения. Это объясняется тем, что несмотря на юридическое закрепление христианства в конце X — начале XI вв., чужие канонические имена в народной среде приживались с трудом, и по-прежнему продолжали употребляться простые

апеллятивные имена. Процесс вытеснения языческих имен продолжался несколько столетий. Ограниченность числа календарных имен не способствовала созданию оптимальных условий для функционирования антропонимической системы, церковные имена долгое время не могли выполнять роль дифференциатора и идентификатора лица. Поэтому даже в XV–XVII вв., несмотря на обязательность и нормативность их употребления, рядом с христианским именем употреблялось языческое, выполнявшее функцию имени-прозвища, а с конца XVII в. — фамилии [1, с. 181–183]. В древние документы имя-прозвище часто попадало и в качестве официально-нормативного, что отразилось и на лексическом составе топонимов.

В основах топонимов, образованных от канонических личных имен, представлены две именословные системы: православная (византийско-греческая) и римско-католическая. Топонимы с католическими именами в основе упоминаются в деловых памятниках в конце XVI в., и количество их увеличивается на протяжении XVII и XVIII вв., что обусловлено историческими событиями: после Люблинской унии (1569 г.) белорусские, литовские и польские земли оказались в одном государстве — Речи Посполитой. Процесс полонизации и окатоличивания населения способствовал распространению католических имен. Новые земельные участки и поселения отражают в своих основах католические личные имена: Яцуки, д.: *Яцук* (катол. *Яцек*); *Янушково*, служб.: Янушко (катол. Ян.); *Bazielewska sioboda: Baziel* (катол. Базыль); *Halaszowo*, d.: *Halasz* (катол. *Гальяш*); *Jozefowo, maiętn. Jozef* (катол. *Юзеф*); *Koralewszczyzna*, d.: *Koral* (катол. *Кароль*) и др.

В системе антропонимии деловых памятников основную часть составляли мужские личные имена, женские имена единичны: *Катеринино*, им: *Катерина* (канон. *Екатерина*); *Маланьино*, им.: *Маланья* (канон. *Мелания*); *Марьина*, д.: *Марья* (канон. *Мария*); *Оринина*, д. *Орина* (канон. *Ирина*). Главную роль в этом сыграл социальный мотив — правовая ограниченность женщин по сравнению с мужчинами. Все правовые документы оформлялись на главу семьи — мужчину. Топонимы, мотивированные личными именами, в полной официально-традиционной форме не отличаются особой частотностью: *Adamowo*, wieś: *Adam; Витовичи*, им.: *Вит*; *Войцьховскій застенок: Войцьх*; *Markianowo*, wieś: *Markian*; *Петровичи*, им.: *Петр*; *Рафалово*, д.: *Рафал* и др. Значительно чаще основу топонимов составляют личные имена в разговорно-бытовой и эмоционально-оценочной форме. Например, полное имя *Василий* отражается в ойконимах в нескольких его формах: *Wasinka*: *Wasinki,* maiętn.*; Васко(-ка): Васковичи*, д.; *Васько(-ка): Васькова пустошь*; *Wasiuk: Wasiuki,* s.; *Wasiuta: Wasiucina wioska; Wasien: Wasnieu*, im.; *Wasil: Wasilewo,* d.; полное имя *Иоанн*, *Ян* в формах: *Иван*: *Иваново*, с.; *Иванюха: Иванюхи*, д.; *Iwasz: Iwaszyno*, d.; *Iwaszko*: *Iwaszkow*, im.; *Янко(-ка): Янковъщина*, им.; Янько(-ка): *Яньков (о, а)*, д.; *Янушко(-ка):* Янушково, служб.; *Jasko*: *Jaskowszczyzna*, im. и др. Обращает на себя внимание тот факт, что система образований квалитативов от христианских имен характеризовалась значительно большим богатством и разнообразием форм, чем в современном языке. Преобладают формы на -ко (-ка): К*лимятко(-ка): Климяткино,* д.; *Опанаско(-ка): Опанасковичы* и др. Изредка в составе топонимов встречаются формы с формантами -уш: *Antusz: Antuszowo*, im.; -юк: *Костюк: Костюково*, им.; -юха: *Иванюха: Иванюхи,* д.; -юня: *Костюня: Костюнино* и др.

В составе топонимов, мотивированных традиционными славянскими именами нехристианского происхождения, в зависимости от грамматической структуры выделяются: а) двухосновные имена-композиты: *Будовесть*, *Будавеста*, им.: *Будовестъ*; *Будогощъ*, им.: *Будогощъ*; *Гостимирово*, им.: *Гостимир*; *Мстиславль*, *Мостиславль*, город: *Мстислав*, *Мостислав* и др.; б) одноосновные славянские имена в усеченной форме: *Богушевичи*, им., *Bohuszow*, im., *Bohyszow*, im.: *Богуш* (*Bohusz, Bohysz*) (сравн. чешск., слов. Богуслав.); Гостилово, весь: Гостило (сравн. чешск., слов. *Гостибор*, *Гостимир*, *Гостислав*); *Доброша*, с.: *Доброш* (сравн. чешск. *Доброгнев*, серб., болг., польск. *Добромир*); *Хотятово*, с.: *Хоть*, *Хотята* (сравн. чешск. *Хотимир*, *Хотеслав*) и др. Согласно С. Роспонду [2, с. 3–21], с точки зрения хронологической стратиграфии большинство имен-композитов унаследовано из именной базы праиндоевропейской эпохи. Двучленные имена имели наследственный характер и социальную окраску в славянских странах: они закреплялись за княжескими династиями и представителями высших слоев общества. Экономические и политические изменения, произошедшие в конце X — начале XI вв., в результате развития производительных сил и системы земледелия привели к возникновению городов и появлению княжеского землевладения. Этот исторический процесс и обусловил возникновение антропоойконимов с княжескими именами в основе. Однако на восточнославянской территории в связи с широким распространением христианства продуктивность сложных имен упала еще в начале XIII в., а в XIV–XV вв. традиционные славянские имена-композиты уже были реликтовыми. Поэтому именно топонимы позволяют реконструировать древние традиционные славянские имена, закрепившиеся за географическими объектами в глубокой древности еще до начала формирования старобелорусской топонимической системы.

С именами-прозвищами и фамилиями апеллятивного происхождения соотносятся 58,5% от всех засвидетельствованных названий. Этимологизация топонимов данной группы вызывает определенные трудности, поскольку их образующая основа совпадает с апеллятивом. Поэтому при классификации названий данной группы за основу брался структурно-грамматический показатель, согласно которому свидетельством антропонимического происхождения географических названий следует считать форманты *-ичи (-ичы, -ицы), -овичи (-вичы), -евичи (-евичы), -иничи (-иницы), -ов (-ова, -ово), -ев (-ева, -ево), -ин (-ина, -ино), -щина (-щизна), -овщина (-овщизна).*

В качестве дополнительного аргумента в пользу антропонимического происхождения топонимов служит наличие соответствующих имен-прозвищ и фамилий в письменных источниках.

В деловых документах XV–XVIII вв. выявлено огромное количество названий, которые в освоей снове сохранили антропонимы, не отмеченные в древних и современных письменных источниках, а поэтому реконструируются только по географическим названиям. Лексические основы таких антротопонимов служат ценнейшеим дополнительным источником для изучения древнего национального именослова. В результате реконструкции выявлено большое количество имен-прозвищ, данных в свое время по разным качествам, свойственным человеку: а) по внешнему виду и физическим особенностям: *Бакан, Безушко, Веко, Довгало, Жило, Зубака, Кукса, Курбат, Махнач, Пуздран, Скороход, Сухорук* и др.; б) по особенностям поведения: *Бурко, Громыка, Гутор, Погуляй, Язва* и др.; в) по признакам, характерным для растений и животных: *Арьшко, Грузд, Капуста, Жаба, Жук, Кулик, Лунь, Пугач, Слиж, Сова, Собака, Соловей, Сыч*; г) по этническому признаку: *Литвин, Лях, Москаль, Прус, Лотыш, Русин* и др.

Условные сокращения

д. (d) – деревня *(derewnia)*; им. *(im.)* – имение *(imienie)*; *канон.* – каноническое; *катол.* – католическое; *maiętn.* – maiętność *с. (s.) – село (sioio);* *служб.* – служба.

Источники и литература

1. Бірыла М. В. Беларуская антрапанімія. Уласныя імены, імены-мянушкі, імены па бацьку і прозвішчы. Мінск, 1966. 328 с.

2. Роспонд С. Структура и классификация древневосточнославянских антропонимов // Вопросы языкознания. 1965, № 3. С. 3–21.

Народные традиции в системах и формах жилой среды сельского населения Беларуси

С. А. Милюченков

В климатических условиях Беларуси, как и повсеместно в ареале расселения восточных славян, наличие стационарного устройства для приготовления горячей пищи и обогрева – печи свидетельствовало о жилом характере постройки, которая была способна круглогодично выполнять функцию спального помещения. В характеристике традиционной системы жилой среды сельского населения понятия «жилое» и «спальное», а также «отапливаемое с этой целью помещение» являются, по существу, равнозначными. С учетом этого признака наиболее отчетливо выявляются место и роль разных составных частей в структуре жилища.

Практически до середины XX в. в белорусской деревне массово применялись две системы организации жилой среды: с одним и двумя отапливаемыми (спальными) помещениями, которые были системо- и формообразующими компонентами крестьянского жилища. Другие помещения, входившие в его структуру, играли подсобную роль. Они имели важное значение исключительно для формообразования, влияя на архитектурно-планировочный тип постройки. Их присутствие в системе жилой среды было необязательным. Подтверждение этому – встречавшееся в XVIII–XIX вв. однокамерное жилище, состоявшее только из отапливаемого помещения [3, с. 71].

В конце XIX – начале XX вв. повсеместно распространенной была система с одним жилым помещением («хата»). Она имела несколько форм и модификаций, которые различались количеством и особенностями функционального назначения входивших в нее подсобных помещений. Одной из широко бытовавших являлась двухчастная (двухкамерная) форма – хата + сени. Функцией сеней была изоляция входа в хату от непосредственного воздействия внешней среды, уменьшение утечки тепла. Модификации этой формы представлены в традиционной культуре белорусов жилищами, в сенях которых отгораживалось помещение для хранения овощей, картофеля («істопка», «стопка», «варыўня») или зерна, муки и других продуктов («камора», «каморка», «кладоўка»).

Во всех регионах Беларуси применялся также способ организации системы жилой среды с одним отапливаемым (спальным) и двумя подсобными помещениями – хата + сени + истопка и хата + сени + комора (клеть). В юго-западных районах Беларуси наряду с основной формой встречались несколько ее модификаций [2, л. 9–22]. Одна из них – хата + кухня/сени + комора – связана с отделением внутри сеней помещения под кухню посредством продольной стены. В кухне делали несколько дверных проемов, через которые можно было напрямую пройти в комору за продуктами питания, принести готовую пищу в хату, доставить со двора через сени воду и дрова. В некоторых крестьянских усадьбах жилая среда имела структуру хата + сени + камора/истопка, что позволяло всегда иметь под рукой все необходимые продукты питания животного и растительного происхождения. Существовали и другие ее локальные модификации.

В рассматриваемой форме и модификациях трехкамерной системы жилой среды сени выполняли роль связующего звена между ее составными частями. Никакого различия, за исключением случаев с обособлением кухни, между условиями проживания в двухчастной и трехчастной избах не было. Независимо от формы и структуры жилой среды одно помещение одновременно выполняло функцию спальни,

кухни, столовой, гостиной и т. д. Сообщение его с постройкой для хранения продовольственных запасов создавало очевидное удобство, но не более того.

Выбор в пользу одного из хозяйственных помещений для включения его в качестве подсобного в структуру жителей среды был связан с традиционным пониманием значимости и функциональной востребованности коморы (клети) и истопки в системе жизнеобеспечения крестьянской семьи, что было связано с местными природохозяйственными особенностями и социально-экономическими факторами, типичными для значительных территорий.

В структуре жилой среды комора, имевшая также название «клеть», встречалась в южных, чаще всего юго-западных районах Беларуси. Ареал этой традиции охватывал соседние районы Украины и простирался далеко на запад на территорию Польши [5, к. 86]. Аналогичную систему организации жилой среды, но с включением в нее истопки, применяли в северных, а также иногда юго-восточных районах. Ее ареал распространялся с территории Беларуси на северо-запад в Восточную Литву. Следует отметить, что литовцы, в том числе потомки автохтонного балтского населения на севере Гродненской области, называли это помещение для хранений овощей и картофеля нетипичным для его специфики словом «kamara» (камора) [1, л. 2–4]. Этот термин является заимствованием из западнославянской лексики через польский язык от слова «komora». В Восточной Литве он приобрел иную семантику и стал синонимом белорусского «істопка», «варыўня».

Система жилой среды с двумя отапливаемыми (спальными) помещениями — хата + сени + хата и хата + хата + сени — не получила массового применения. Она была известна в разных регионах, но чаще встречалась во дворах крестьян в восточной половине Беларуси [4, с. 33]. Для формы с двухсторонним (симметричным) расположением отапливаемых помещений обычно были характерны удлиненные сени, расчитанные на большое количество жильцов. В них часто отгораживали пространство, в котором оборудовалась комора, или клеть [3, с. 78]. По размерам обе жилые части практически не различались, но в бытовом отношении в разных случаях имели свои особенности.

Если целью увеличения жилого пространства было более свободное расселение домочадцев или разделение семьи, то существенных различий во внутреннем его обустройстве не наблюдалось. В такой структуре сени служили главным образом для разделения равнозначных частей жилища. В этом случае их нередко перегораживали пополам поперечной стеной и прорубали два отдельных входа со двора. Жилище по своей объемно-пространственной конструкции формально оставалось трехкамерным, но за счет внутренней сегментации сеней жилая среда фактически разделялась на две самостоятельные формы под одной крышей, характерные для двухчастного жилища хата + сени. Дополнительное жилое пространство использовалось также для создания более комфортных условий. Сени при этом связывали помещения, которые разительно различались по своему оформлению и обстановке. Подобное различие всегда присутствовало в системе жилой среды «хата + хата + сени». Одностороннее, или смежное, размещение двух отапливаемых помещений выполняли по-разному. Один из них связан с перестройкой двухкамерного жилища, второй — с сооружением избы-пятистенки. Сени, как и в двухкамерном жилище, выполняли только функцию защиты от внешнего окружения. Дальнее от входа в них помещение оформлялось в качестве парадного и называлось «святліца» или «чыстая хата».

Обе системы традиционной жилой среды, применявшиеся сельским населением Беларуси, были органически связаны. Это позволяло при определенных условиях переходить от системы с одним отапливливаемым (спальным) помещением к двум и наоборот. Такая же тесная взаимосвязь существовала между двухкамерным и трехкамерным жилищем. В их формообразовании важную роль играли сени, выполнявшие разные функции в зависимости от целей, поставленных при организации жилой среды. Значимость этой подсобной холодной постройки заключалась также в использовании при необходимости ее объемного пространства для оборудования встроенных хозяйственных помещений и создания таким образом разнообразных модификаций жилой среды на базе одной формы. В южных районах Беларуси сени служили местом для ночлега. Если в структуру жилища входила в качестве третьего помещения комора (клеть), то она также использовалась в теплое время года в качестве спальни.

Доминировала система жилой среды с одним отапливаемым (спальным) и одним-двумя подсобными помещениями. Это подтверждается распространенными в Беларуси типами жилого комплекса [4, с. 33]. Массовое использование одного отапливаемого помещения при создании жилой среды было обусловлено низким уровнем материального достатка большинства сельских жителей.

В советский период массовая коллективизация разрушила традиционную хозяйственно-бытовую среду сельского населения, что отразилось и на жилище. Крестьяне с наиболее высоким материальным достатком, проживавшие на хуторах, после ликвидации хуторской системы переселялись в деревню, где строили хаты-пятистенки. Основные изменения в организации и формах жилой среды происходили в послевоенный период, начиная со второй половины 1940-х гг. Разрушенный жилой фонд в сельской местности не восстанавливался в его прежнем традиционном виде. Строились более благоустроенные дома. Изменялась планировка жилища. Часто это происходило за счет сегментации внутреннего пространственного объема хаты. Повсеместно в структуре жилой среды выделялось помещение для кухни с печью. Во второй половине XX в. массовое распространение получили дома, в которых имелись гостиная (зал), одна-две, иногда три спальни.

В настоящее время жилая среда в сельской местности имеет тенденцию к еще большим качествен-

ным изменениям, направленным на повышение ее комфортности. Это связано со строительством агрогородков в русле государственной программы по возрождению белорусского села, а также с активным индивидуальным строительством вблизи больших и средних городов Беларуси.

Источники и литература

1. Архив Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. Ф. 7. Оп. 2. Д. 263.
2. Там же. Ф. 7. Оп. 2. Д. 264.
3. Беларускае народнае жылле / Э. Р. Сабаленка [і інш.]. Мінск: Навука і тэхніка, 1973. 125 с.
4. Титов В. С. Историко-этнографическое районирование материальной культуры белорусов: XIX–XX в. / В. С. Титов. Минск: Наука и техника, 1983. 152 с.
5. Polski atlas etnograficzny; red. J. Gaejk. Warszawa Pan. Wyd. Naukowe, 1965. 71 к.

Праздничная культура питания русских как пример изучения устной истории в этнографических экспедициях[1]

С. В. Попова

Праздничная культура служит главным фактором сохранения и развития этноса. Актуальность изучения праздничной культуры русских объясняется необходимостью сохранения самобытности в многонациональном социокультурном мире. Русское население Республики Мордовия проживает в непосредственной близости с представителями мордвы, татар, украинцев. Это наложило отпечаток на различные составляющие культуры (традиции, обычаи, праздничную и повседневную пищу).

В качестве ритуальной еды важную роль играют изделия из теста. Так, блины сопровождали русскую масленицу — проводы зимы. Праздник продолжался неделю, и каждый день имел свое название: понедельник называли встречей, вторник — заигрышем, среду — лакомкой, четверг — переломом, пятницу — тещиными вечерями, субботу — золовкиными посиделками, воскресенье — прощеным днем. В четверг начиналась «широкая масленица». Праздновалась она очень шумно. Каждая хозяйка старалась угостить своих домочадцев и гостей на славу, и главным блюдом были блины, о чем напоминают многие пословицы и поговорки, припевки: «Как на масляной неделе в потолок блины летели» [1], «На горах покататься, в блинах поваляться» [2]. Пекли блины, как правило, из дрожжевого теста. Мука бралась самая разная: гречишная, пшеничная, пшенная, манная и даже гороховая. Поскольку основной возделываемой культурой в Мордовии было просо, наиболее распространенными были пшенные блины. По словам жителей Ельниковского и Ковылкинского районов, просо очищали от шелухи специальными лопатками, очищенное пшено толкли в ступе деревянными пестами и из полученной пшенной муки производили выпечку [3]. Сегодня обычно используют пшеничную муку, а между тем истинно русские блины — из гречишной. Блины из гречневой муки называли «красными» [4]. Многие жительницы с. Подлесная Тавла Кочкуровского района выпекают настоящие гречневые блины. В с. Старые Авгуры Краснослободского района жительницы готовят манные блины [5], а в с. Сивин добавляют немного манки для придания блинам пышности и мягкости [6].

Среди разновидностей блинов известны и крахмальные: крахмал смешивали с небольшим количеством муки, разбавляли молоком или водой, эту жидкую массу выливали на горячую сковороду, ставили в печь и получали тонкий пропеченный блин. Бытование крахмальных блинов отмечено в с. Новоселки Чамзинского и пос. Николаевка Октябрьского районов [7].

На масленицу всегда принимали гостей и сами ходили в гости. К этому дню заканчивали играть свадьбы, молодоженам полагалось посещать родственников. В пятницу теща приглашала зятя на блины и собирала других гостей.

После завершения 7-недельного Великого поста начинался самый большой праздник православного календаря — Пасха. В течение всей страстной недели женщины готовились к ней, чтобы в праздник не заниматься делами: убирали дома, белили печи, стены, скоблили столы, лавки, стулья, обметали паутину. Недаром в русской пословице говорится: «С великого понедельника до Великого дня Пасхи целая неделя по горло женщинам дела». Непременным кушаньем пасхального стола, наряду с крашеными яйцами, был кулич, или, как его раньше называли, хлеб пасочен. Выпекали его из сдобного теста и освящали в церкви. По мнению знатоков истории русского быта, ритуальный пасхальный кулич связан с древним дохристианским ритуальным хлебом — караваем, который символизировал плодородие и жизнь и служил, в частности, важным элементом свадебного стола. На страстной неделе к чистому четвергу выпекали фигурки животных. Называли их козулями, коровушками и т. д. Такая выпечка предназначалась для скармливания скоту [8, с. 279–280].

Русские ритуальные трпезы немыслимы без пирогов, особенно это касается семейных праздников и обрядов. Пирогом обозначался и конец поминального обеда: на большом блюде в окружении свечей его выносили из дома умершего и раздавали нищим. В крещенские праздники пекли кресты из кислого теста. Многие хозяйки прятали в них монетку либо пуговку «на счастье».

За проводами зимы следовала встреча весны. По-

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» (№ 08-01-23101 а/В.

всеместно у русских к концу XIX–XX вв. основным обрядом этого периода было выпекание «жаворонков» — сдобы в виде птичек. Пекли их 9 марта (день 40 мучеников по церковному календарю). Считалось, что в этот день прилетают жаворонки и приносят весну. Форма печенья могла быть разной, каждая хозяйка выпекала птичку по собственному рисунку. Например, в клювик одного из «жаворонков» вставляли колосок, который находили в соломе. Эта «птичка» доставалась тому, кто первый успевал взять ее с противня. Глаза у птичек делали из изюминок. Повсеместно дети залезали с «жаворонками» на повети и кричали: «Жаворонки, жаворонки, прилетите, с собой весну принесите! Из этого приговора видно, что именно жаворонки в народном сознании символизировали силу, которая должна была унести зиму, принести теплое лето, а с ним новый урожай и корм скоту и др. Когда этот обряд потерял обрядовое значение, «жаворонков» стали печь для детей, которые играли с ними весь день, а вечером съедали. Детские игры с «жаворонками» в основном воспроизводили прежние обрядовые действия. Получив «жаворонков», ребятишки бежали с ними на улицу, в сады, огороды и пр. «Жаворонков» клали на головы, держали в руках, накалывали на палочки и бегали с ними по деревне. Старались поднять их повыше, для этого забирались на поветы и крыши сараев, заборы, влезали на деревья. «Птичек» сажали на стога, ветки, пригорки и проталинки, подбрасывали вверх, иногда привязывали нитками к шестам, чтобы «жаворонки» колыхались, как бы летели; посаженных на стог, изгородь «птичек» сбивали шапками, имитируя их прилет. В Пензенской губернии существовал обычай гадания с помощью этого обрядового печенья. Прежде чем посадить «жаворонков» в печь, в каждого из них закладывали какую-нибудь вещицу: кольцо, щепку, копейку. Каждая из этих вещей имела символическое значение: кольцо, например, обозначало свадьбу, щепка — гроб, копейка — деньги и т. д. Этот обычай в русских селах Мордовии и у мордвы Сибири сохраняется вплоть до настоящего времени. Старые женщины выпекают «жаворонков» для маленьких детей, но обрядовых действий с ними не совершают. Дети играют с ними, а затем съедают.

Таким очевидно, что традиционная праздничная пища является хранителем культуры. Задачи исследователей — как можно скорее и полнее собрать соответствующую информацию.

Источники и литература

1. ПМА: Малышева Мария Гавриловна, 1930 г. р., д. Сакаевский майдан Теньгушевского района, записи 2006 г.
2. ПМА: Точилкина Любовь Емельяновна, 1919 г. р., д. Третьяково Темниковского района, записи 2006 г.
3. ПМА: Козлова Мария Александровна, 1927 г. р., с. Перцовое Ельниковского района, записи 2006 г.
4. ПМА: Тремаскина Надежда Васильевна, 1932 г. р., с. Мичурино Чамзинского района, записи 2006 г.
5. ПМА: Тутарова Елена Петровна, 1965 г. р., с. Старые Авгуры Краснослободского района, записи 2006 г.
6. ПМА: Пряхина Нина Алексеевна, 1935 г. р., с. Сивинь Краснослободского района, записи 2006 г.
7. ПМА: Голубева Валентина Тимофеевна,1938 г. р., с. Новоселки Чамзинского района, Кечайкина Зинаида Ивановна, 1945 г. р., пос. Николаевка Октябрьского района, записи 2006 г.
8. Мордва юга Сибири. Саранск: тип. «Красный Октябрь», 2007. 310 с.

Обряд и ритуал в славянской традиционной культуре (контексты, типология традиции)[1]

А. В. Титовец

Белорусская традиционная народная культура — яркий пример формирования по обрядовому типу. Об этом свидетельствует широкое представительство феномена обряда в календарной и семейной культуре белорусов. Анализ уровней белорусской народной культуры в контексте славянской традиции позволяет уверенно говорить об обрядовой доминанте в формировании славянской традиционной культуры в целом (в отличие от других типов формирования традиционной культуры). Решение обозначенной проблемы в подобном направлении позволяет исследовать ряд актуальных фундаментальных вопросов на современном этапе развития едва ли не всей сферы гуманитарных дисциплин (от фольклористики и до экономики, социологии, философии). В этом ряду — преодоление устарелых взглядов на фольклор только как искусство слова путем выделения начал действия и слова, соединенных в одно системное целое. Анализ же типов формирования традиционных культур позволяет говорить о самобытности и неповторимости традиционной культуры славянских народов как о свидетельстве славянской цивилизации и месте ее на карте мира прошлого и современного.

Обряд — системообразующее организующее начало традиционной духовной культуры. В научной практике под «обрядом» обычно понималась обусловленная традицией совокупность условных действий, которые выявляют и закрепляют характерные отношения соплеменников к окружающей среде, в роде, между собой. Большинство белорусских, а также других славянских исследователей отождествляет понятия «обряд» и «ритуал». Традиционное понимание и объяснение термина «обряд» значительно сужает его объем и содержание, сущностные особенности как феномена духовной культуры.

[1] Работа выполнена при поддержке БРФФИ, договор Г07Р-035.

В основе возникновения, формирования основ обряда лежало практическое утилитарно-бытовое начало. Образ и характер жизни первобытного человека обусловили необходимость поисков и выбора отношений со стихией природы. Характер отношений индивида с природными силами самым непосредственным образом исходил из его психолого-ментальной организации и естественно выявился в формах поклонения, жертвоприношения, почитания.

Формирование обряда неразрывно связано со складыванием таких стержневых составляющих народной культуры, как культ, традиция. Вместе они образуют смыслосодержательную парадигму, сущность которой в целом и ее отдельных частей выявляется в сакрально-магическом объяснении космическо-природного, социокультурного, утилитарно-бытового начал.

Повторяемость реалий повседневной жизни, предопределенных схематизмом ситуаций, цикличность ритмов окружающего мира обусловили морфологический генезис строения и структуры обряда. Важнейшей его особенностью необходимо считать и возможность системного накопления и обновления схем и их вариаций в повседневной жизни. С каждым повторением и в каждом моменте своего повтора обряд создавался с самого начала. Постоянной оставалась только его относительно жесткая прикрепленность в пространстве и времени.

Информативное содержание понятия «обряд» составляют такие его уровни, как наиважнейший вербальный, не менее значительный коммуникативный и обусловленные ими атрибутивно-предметный, функционально-действенный, эмоционально-психологический, ментально-мировоззренческий, регулирующе-предписывающий, акционально-аксиологический и др. Понятно, что связь между этими уровнями не только прямая, но и взаимообусловленная, обратная, однако в любом случае и при всех других обстоятельствах доминантами в данном ряду выступают первые два. С другой стороны, информативное или функциональное изменение объема, содержания даже одного из вышеуказанных уровней неизбежно влияет на информативность обряда как в целом, так и на уровне отдельных его частей, создавая, таким образом, новую картину отношений и соотношений, иную, измененную модель осмысления, отношения на внешних и внутренних горизонталях и вертикалях связей человека и микро- и макрокосмоса.

Обряд как обычная норма является синкретическим неразрывным целым. Синкретичность здесь необходимо рассматривать как важнейшую составляющую его системности, которая реализуется с учетом всех обстоятельств. Традиционному обряду свойственна своя идеология. Основное его содержание направлено на сбережение, сохранение, позитивное созидание. Можно сказать, что для обряда характерна идеология сохранения.

Функциональность обряда основана на его диалогичности. Данная диалогичность имеет многоуровневое и многоаспектное наполнение. Пространство и время, границы обряда, по существу, предопределяются прежде всего вербальным уровнем (со всей полнотой и масштабностью диалогичность обряда проявляется и выявляется именно с помощью слова, его же внутренняя сущность обусловливает духовное наполнение обряда). Диалогичность и духовное начало (слово) в обряде взаимосвязаны и взаимообусловлены в своих функциональных характеристиках, в своем взаимосуществовании.

На определенных (конкретных) этапах общественного развития каждый раз обряд конкретной общности (и в целом традиционная культура) выполняет функцию социальной консолидации коллектива, слияния с микро- и макрокосмосом. В этом смысле диалогическая его сущность и идеология сохранения так или иначе обусловливают единение членов общности, слияние с природой, почитание предков (кстати, посредством почитания предков носитель обряда поддерживал и гармонизировал баланс отношений с космосом на всех его уровнях по горизонтали и вертикали).

Обряд можно охарактеризовать как самодостаточную субстанцию. Среди стержневых центров традиционной культуры, одним из которых является обряд, не так уж и много таких, которые можно считать, по существу, кладезем человеческого опыта, они вмещают в себя все богатство рационального и иррационального. В обряде в разнообразных проявлениях аккумулированы содержание и форма человеческой жизни и эволюции на пути исторического развития.

Как сокровищница опыта и знаний обряд — явление очень консервативное в народной культуре. Однако эта здоровая консервативность как раз и обусловлена его информативностью, объемом и границами содержания и смысла, функциональностью, которая сформировалась на основании взаимоотношений человека с природой и в природе.

Постоянное обновление социума поддерживает и питает жизнеспособность конкретного обряда, но только до определенной границы. С изменениями в его информативности начинается период достаточно продолжительного переходного бытования от феномена собственно традиционной духовной культуры до факта искусства. Соответственно функциональное содержание обряда как нормы обязательного жесткого регулирования (предписания) и исполнения с изменениями в своем сакрально-магическом начале эволюционирует по пути наполнения гедонистическим содержанием, игровой направленностью.

Понятие «обряд» (хоть этот термин и является собственно научным) как нельзя лучше характеризует состояние общественных взаимосвязей и взаимоотношений. Можно утверждать, что формирование обряда как явления возможно на том этапе развития конкретной общности, когда отдельный индивидуум чувствует себя неотъемлемым и полноценным ее членом и в то же время начинает формироваться его осознание себя как относительно самостоятельного начала (в определенных, понятно, границах).

Традиционно в системе структуры обрядов выделяются обряды земледельческие (календарные), се-

мейные (семейно-бытовые), религиозные. Но ограничить обрядность только этими циклами достаточно сложно. В связи с этим целесообразно выделение обрядов ситуативных. Необходимо также отметить, что традиционная обрядность соприкасается с таким могущественным течением культуры, как религия, в частности язычество.

Обряды календарно-земледельческого цикла связаны с хозяйственной деятельностью человека. В своих истоках они восходят к периоду, переходному от собирательства, от ситуативной земледельческой работы к постоянной. Данный обрядовый цикл окончательно оформился с формированием перечня основных селькохозяйственных культур, которые выращивались селянином, и видов трудовых занятий, которые и составляют функциональное содержание трудовой деятельности земледельца.

Календарно-земледельческие обряды классифицируются в зависимости от поры года. Таким образом, выделяются зимняя, весенняя, летняя и осенняя обрядности, соотносятся соответственно с датами солнцестояния и равноденствия. Понятно, строгого разграничения между ними нет. Нередко они образуют переходные структуры типа весенне-летнего, осенне-зимнего периодов, но могут иметь и самостоятельное значение и содержание.

Зимний цикл обрядов группируется вокруг Коляд (Рождества Христова), центром осеннего является Пасха, летнего — Купалье (Иоанн Предтеча). В осеннем же периоде четко определенный центр выделить трудно. Есть две даты, которые в одинаковой степени можно считать центральными. Первая из них — Богач (Рождество Богородицы), вторая — Покрова. С учетом того, что в религиозную практику праздник Покрова был введен в XII в., целесообразно признать в качестве центрального пункта осенних обрядов и праздник Богач, хотя в народном календаре даты эти равнозначные.

Семейная обрядность получила свою завершенность с оформлением такого важного общественного института, как семья. В своих истоках, можно полагать, она восходит к периоду, когда индивид начинает осознавать себя личностью, когда начинает формироваться его самосознание. Данная обрядность обусловлена самим ходом жизни человека и приурочена к таким ее основным событиям, как рождение ребенка (крестины, родины), вступление в брак (свадьба) и смерть человека. В связи с имеющимися (относительно современными) религиозными традициями свадьба имеет свои хронологические границы, крестины же и смерть человека, понятно, не имеют строгой локализации во времени.

Отдельные исследователи включают в цикл семейных обрядов и обряды проводов (проводов в армию) и вселения в новый дом (новоселье). Устоявшееся суждение относительно этих событий как самостоятельных обрядовых начал в народной жизни на сегодняшний день отсутствует. Возможно, эти нормы можно считать переходными от собственно обрядов к явлениям, фактам обрядового характера.

Ситуативные обряды — явление неисследованное в научной практике многих, если не всех, стран. Однако, возможно, не будет серьезной ошибки предположить, что эти обряды начали формироваться вместе с началом ментальной деятельности индивидуума и в своем движении эволюционировали вместе с развитием человека. Связаны они, как можно полагать, преимущественно с хозяйственной деятельностью, с условиями и обстоятельствами его жизни.

Главными материальными атрибутами, неотъемлемыми началами обрядов считаются обрядовые ткани (обрядовый костюм) и блюда (обрядовая еда).

В ранние периоды развития в качестве обрядовых тканей использовалось домотканое полотно, ткани же фабричного производства закрепились в практике значительно позже. Ткани могли изготавливаться специально для конкретного обряда. В качестве обрядовых выступали ручники, скатерти, постилки, предметы одежды и др. Значительную функцию могли выполнять и вещи будничного или праздничного использования, необходимость в которых проявлялась в конкретном обряде. Обстоятельства, время и способ изготовления обрядовой ткани определялись характером обряда, от него же зависели и орнаментальное украшение, цветовой рисунок. Функциональное содержание обрядовых тканей имело достаточно разнообразное выявление со свойственной им полифункциональностью.

К традиционным обрядовым блюдам относятся каша, блины, оладьи, хлеб, яйцо и др. Они имели знаковое содержание и сопровождали конкретные (магические) действия.

Ритуал — явление традиционной культуры, доминантой которого выступает действие при отсутствии самостоятельного вербального начала или слабой его выраженности. В научной практике (как в европейской, так и в мировой) сложилась традиция рассматривать понятия «обряд» и «ритуал» как синонимичные. Основным аргументом в пользу такого подхода, как правило, считается ссылка на широкое распространение термина «ритуал» в западноевропейской науке.

Ритуал отличается от обряда рядом принципиальных особенностей. По своей коммуникативной специфике ритуал относится к явлениям монологического характера, а обряд — диалогического. Главным действующим лицом в каждом конкретном ритуале является, как правило, шаман (мужчина), которого, даже при необходимости, невозможно заменить. Остальные же участники выступают в роли пассивных наблюдателей. Основным звуковым фоном являются шумовые эффекты, что одновременно обусловливает (предопределяет) и характеризует объект ритуальных действий, характеризуя при этом форму и содержание коммуникативных отношений с объектом. В качестве таких объектов в ритуале рассматриваются духи, которых необходимо умилостивить, в то время как в обрядах обращаются к предкам (дедам), чтобы получить совет, благословение (но не согласие, как в ритуале), что обусловливает их сильное продуцирующее (созидательное) начало. Согласие, благословение в обрядах достигаются при помощи задабривания. Ритуал и обряд различаются также типом и строем психологиче-

ски-эмоциональной организации, мыслительно-ментальной направленностью, характером физической деятельности, формами и содержанием социально-общественной и культурной жизни.

В соответствии с доминантой организующего начала выделяются традиционные культуры ритуального и обрядового (при возможном выделении переходного) типа. В обрядовых культурах продуктивный этап формирования, возникновения новых обрядов остался в далеком прошлом, но возможным остается движение, эволюция определенных обрядов по направлению к ритуалу, что обусловлено ослаблением, утрачиванием вербального компонента. На современном этапе возможно возникновение новых ритуалов, однако они многим отличаются от ритуалов традиционной культуры.

Особенности свадебных обрядов сибирских белорусов конца XIX — начала XX вв. (по полевым материалам 1991, 1994 гг.)[1]

Е. Ф. Фурсова

Работа в белорусских селах в 1980–1990-х гг. позволила не только собрать полноценный этнографический материал, в частности по вопросам свадебных обычаев и обрядов, но и сделать на этой базе хронологический срез информации разных периодов. Относительно хорошее знание нашими информаторами свадебных традиций позволило воспользоваться особым исследовательским приемом — методом перекрестного интервью, чтобы сравнить полученный материал и проследить трансформации традиций. Например, сведения, полученные от А. Ф. Динисенко[2], относятся к дореволюционному периоду, а воспоминания Е. Е. Жуковой[3] — к 1920–1930-м гг. Обе женщины жили среди русских и белорусов, значительная часть которых, однако, затруднялись идентифицировать свою этническую принадлежность. В вопросах венчания также не удалось выявить единого мнения: если жена и муж были разной веры (православие и католичество), то никто не мог точно сказать, по какому обряду нужно венчаться. Е. Е. Жукова венчалась с первым мужем по православному, или, как она говорит, «русскому» обряду. В 1994 г. она жила со вторым мужем-католиком, который признался, что не знал, по какому обряду венчаться. Кроме того, нам сообщили, что польский ксендз приезжал в эту деревню до 1927–1928 гг., а эта пара поженилась гораздо позднее. Видимо, здесь сыграло роль также несогласие противоположной стороны менять вероисповедание, из-за чего подобные браки оставались не оформленными по церковным законам.

Заключение брака в белорусских селениях считалось важным событием. В зависимости от удачного или неудачного замужества оценивалась судьба. Как и в сибирских старожильческих семьях, родители-белорусы принимали самое активное участие в этой стороне жизни своих детей. В выборе брачных партнеров большую роль играла «слава» или «неслава» семьи («смотрели по породе»), экономическая состоятельность, или как говорили в народе, «хозяйственность» дома. Период, отведенный для заключения браков, был небольшим — с 18–19 до 25–27 лет. Порой женили детей и в 16 лет, но в общественном мнении считалось, что это рано. Если возраст приближался к 30 годам, то шансов вступить в брак было мало не только у девушек, но и у юношей, которые довольствовались в этом случае вдовцами и вдовицами. Входя в дом с целью просватать девушку, родители обычно говорили: «Вот вам хлеб-соль и гарэлку, а нам отдайте красную дэвку». Сам жених на сватовстве не присутствовал. Если сватовство оказывалось удачным, то вечером того же дня собирались «на зарученне», приглашая жениха и его крестных.

В вопросах выбора брачного партнера согласие молодых считалось необязательным. Если сына родители обычно спрашивали о желании взять замуж приглянувшуюся им девушку, то дочь — далеко не всегда. А. Ф. Динисенко вспоминала: «При заручене жаниха и невесту садили рядом. Если жаних не хотел жаниться, скажет: „Не надо“, и все. Это он говорил до свадьбы. Он тада и сватать не пойдет. Если невеста не хочет замуж идти — отец ее уговаривал. Все равно отдадуть. Хочешь не хочешь — иди. А к жаниху прислушивались». «На зарученах по рукам били отцы. Возьмутся руками и разбивают их хрестные. После заручен идут к венцу как договорятся — через неделю, другую» (Динисенко). «Дедка говорил, что, если батька задумал, все будет по батькиному закону» (Жукова). К зарученам родители невесты готовили угощение в виде блинов, сала, закуски к водке. Песен здесь не исполняли, в основном обсуждали условия предстоящего события. При заручении жених и невеста одаривали друг друга подарками: жених обычно припасал невесте нарядный полушалок, а невеста жениху — поясок или шарф.

Слово «калым» и его значение известно носителям белорусской культуры, однако, как сообщали наши информаторы, их этот обычай уже не касался. Они утверждали, что ранее «калым платили», давая его в виде денег, одежды. Слово «девичник» было неизвестно, но приданое себе невеста готовила, в этом ей помогали мать и сестры. Главная подруга — «подневестница», подружки также помогали просватанной девушке в работе: «Все робят. Шеють, вышивають» (Динисенко).

[1] Работа поддержана грантом РГНФ № 07-04-90404а/Б.

[2] Динисенко (в девичестве Макарова) Анна Филипповна, 1904 г. р., родители приехали из Могилевской губернии. Родилась и проживала в д. Колбаса Кыштовского р-на Новосибирской области.

[3] Жукова (в девичестве Макарова) Елена Епифановна, 1921 г. р., ее мать привезли в Сибирь 12 лет от роду из д. Ельна Могилевской губернии. Родилась в д. Колбаса, проживала в д. Тынгыза Кыштовского р-на Новосибирской области. Говорит, что они русские, «раз приехали из России».

На свадьбу обязательно приходили по приглашению жениха и невесты, которые заранее посещали дома односельчан и официально приглашали их. Гостей, независимо от статуса, звали «сватами»: и родственников, и соседей, и просто односельчан.

Утром перед свадьбой устраивали баню. «Хрёстная мыла невесту с веником. Подружки выпьють, с песнями идуть мыть. Мыли, парили» (Динисенко).

К венцу ехали в первой половине дня, ближе к обеду. В доме жениха перед выездом выпивали по стопке вина, запрягали, или, как говорили, «снаряжали» лошадей в праздничную сбрую: «Только глянешь, а там звенить всё!». Свадебный поезд включал нескольких лошадей, так называемых «подвод», потому что ехать на одной считалось несолидным. Дружка с женихом занимал место на первой повозке, и примерно в 2 часа отпрвлялись за невестой. «Жаних приезжает. Косу продавали. Стоить малыш — брат или племянник — и продает косу. „За русу косу — сто рублей прошу!“ — кричал продавец» (Динисенко). Невеста в это время сидела на лавке, покрытой шубой. «Дадуть малышу копеек двадцать за косу. Раньше деньги дорогие были» (Динисенко). Традиции продавать искусственную косу, сплетенную специально для этого обряда, не зафиксировано.

Отъезд к венцу представлял собой достаточно драматичный момент свадьбы. «Косу невесте расплетала хрёстная. К венцу распущенная ехала [вариант: расплетали после венца]. На голову вянки надевали из искусственных цветов, фату». Невеста плакала, выражая свою печаль такими словами песни: «Не погуляла нисколько, отдають меня взамуж…» Подружки в это время пели песню-напутствие: «Как будешь к вянцу ехать, не забудь. Если мамка живая — поклонись ей в ножки, а еслив померла — сходи на могилку, поклолнись мамке в ножки. Упроси у матери благословение: „Благослови, мамочка, к вянцу ехать“» (Динисенко). И невесту, и жениха провожали в церковь, благословляя иконами: родители жениха держали икону Св. Георгия Победоносца, а невесты — Богородицы. В семьях до сих пор хранятся благословленные когда-то родителями иконы.

Согласно сообщениям Е. Е. Жуковой, когда жених приезжал за невестой, родители невесты усаживали его за стол рядом с собой. Невесту с подружками закрывали покрывалами и предлагали жениху испытание: найти невесту. Считалось, что если жених любит свою суженую, то сразу безошибочно найдет ее. Невеста сидела за другим столом, слушая грустную песню в исполнении подружек: «Как только заходят сватовья, жаних, подружки начинают жалеть» (Жукова). Жалость подружек выражали в песне «Белая кудрявая бяреза», которая записана в нескольких вариантах, более полном и укороченном:

Ой, ты белая, кудрявая бяреза,
Ой, лилюли, люлёшеньки бяреза.
Ой, немного ты при холоде стояла,
Лёли, лилёшеньки стояла.

Ой, ты красная несчастная невеста,
Ой, немного рученьками ты махала,
Немного ж ты в девушках гуляла,
Лёли, лилёшеньки махала.
Ой, ты бедная прекрасная (имя),
Немного ж ты у девушках гуляла,
Ой, лёли, лилёшеньки гуляла,
Как-то нисколечко со дружками,
Лёли, лилёшеньки со дружками,
Расплятали, расплятали русу косыньку, чесали…»
(Жукова).

Вариант (укороченный):

«Ай, ты белая кудрявая береза,
Немного ты при холоде стояла,
Немного ты у девушках гуляла,
Немного русу косыньку чесала…»
(соседка Жуковой).

По традиции на обряд венчания собиралось две-три подводы родственников и гостей: «Жаних, невеста, подневестница, хрёстная…» (Динисенко). Поезжане распределялись следующим образом: на первой подводе жених с невестой, дружок и дружка, на второй — крестная с крестным жениха и невесты, на третьей ехали сваты, отец и мать невесты и жениха.

Маршрут после венчания был сложным и включал посещение семьи жениха, а потом невесты, где ее оставляли на некоторое время гулять свадьбу. За столом сидели родители, их гости, родственники. «Нявесту кидають уже тама, у отца. А вечером едуть за нявестой» (Динисенко). К этому времени в доме жениха подготавливались столы для свадьбы. «Тада уже свадьбу гуляють» (Динисенко). Когда гости собирались, то пели песню, как говорила Е. Е. Жукова: «Гости приходят и поют вначале свадьбы».

Свату, свату да пусти нас у хату,
А мы позамерзли, а мы позамерзли,
На лютом морозе, на лютом морозе.
А то порубим сани, а то порубим сани,
Да накладем огонь сами.
Заидем у хати, посидим на печи,
Да погреем плечи
(Жукова).

Свадьба сопровождалась исполнением застольных песен, причем и у невесты и у жениха звучали одни и те же песни, например:

У Маши [имя невесты] что за глаза?
Голубые у Машеньки глаза!
Голубы глазки у голубки,
На свет белый не глядять,
Все про люба говорять,
Все про люба, про добро,
Влюбилась Маша в одного,
Влюбилась Маша в одного,
Жалко стало мне яго
(Динисенко).

Приведем еще варианты застольных песен:

Марусенька боленька лежала,
Черным шелком головку связала,
А кто же мне головку развяжет,
Кто же мне милым другом станет?
Обобрался (здесь, видимо, отозвался?) казак молоденький,
Я ж твою головку развяжу,
Я ж табе за сабе возьму!»
(Динисенко).

Особенности свадебных обрядов по данным информаторов

Обряд	Данные А. Ф. Динисенко, 1904 г. р.	Данные Е. Е. Жуковой, 1921 г. р.
Заручение	Зафиксирован, платили калым	Не фиксирован
Девичник	Не фиксируется	Не фиксируется
Банный обряд	Фиксируется	
Расплетание косы, жаление невесты	Исполнялись песни «Как будешь к вянцу ехать...», «Белая кудрявая бяреза»	Исполнялась песня «Белая кудрявая бяреза»
Продажа косы	Фиксировалась	Фиксировалась
Застольные песни	Исполнялись песни «Белая кудрявая бяреза», «На море уточка купалася...» (пели девки), «По морю-морю...» (пели бабы)	«По морю-морю, да по морю...»
Плачи, причитания невесты	Фиксировались	Фиксировались
Выпечка обрядового хлеба	Не фиксировалась	Не фиксировалась
Гуляние первого дня в доме у невесты	Фиксировались	
Право дружки первой ночи		По рассказам родителей
Презентация честности невесты	Бытовало с элементами поощрения или наказания, битьем посуды	Бытовало с элементами поощрения или наказания, битьем посуды
Обряд с дежой	Не фиксировался	Не фиксировался
Выкуп свекровки		Фиксировался
«Сор мести»	Фиксировался	Фиксировался
Гуляние в домах крестных, родственников	Фиксировался	

Утром следующего дня «хрёстная» поднимала молодых после брачной ночи. «Честность» невесты показывали, тряся молодушечьей рубахой перед гостями, главным образом родителями невесты и свекрами. «Сейча-ас хрёстная невесты рубаху выносит, показывает... Это утром. Смотрели свёкрова, родители невесты. Трясуть рубаху и над столом, везде волокуть эту рубаху. На улицу не выносили. Отдавали затем рубаху невесте, она ее хранила. А если нечестная — ничего не покажуть» (Динисенко). Кроме рубахи, в качестве знака честности выступало ритуальное разбивание посуды: «Со стола береть, и хрясь об пол! Бывають, одну тарелку и более...» (Динисенко).

Невеста пекла ритуальное русское блюдо — блины, для чего свекровь выдавала ей специальную, предназначенную для этих целей сковородку. Этот обычай, видимо, знаменовал начало новой жизни, актуализировал хозяйственные способности невесты. Испеченные и уложенные горочкой блины обязательно должны были стоять на свадебном столе. Эту стопку блинов называли караваем; блины раздавали гостям во время обряда одаривания.

Второй день характеризовался как разгульный: «Хрёстная к себе ведет, хрёстный к себе. Называлось „ходить по банкетам“. У жениха совсем немного гуляли, только после венца. Далее по всем родственникам, по неделе гуляли». У крестной в доме «сор мели», или «сор били», т. е. бросали деньги, «товар» в мусор, сено, а молодые собирали таким образом подарки. Невесте могли дарить полушалок, полотенце, а жениху «пояску». В отличие от украинцев, новобрачных не одаривали крупным рогатым и мелким скотом или домашней птицей, в основном такие крупные подарки делали родители, остальные — предметы рукоделия либо утвари.

Гости продолжали петь застольные песни, причем женщины — свои, девушки — свои:

Жена мужа била, колотила,
Все головку источила (?).
«Вей, вей, мужик, боры,
Пляти мне из них лапти,
Чтоб я на босу не ходила,
Чтоб я ног не марала»

(Динисенко).

В репертуаре песен продолжала звучать тема жалости к уходящей в другую семью дочери, покидающей свой круг подружке.

На море уточка купалася,
В каморе (имя невесты) девка собиралася,
В избе матка топаталася.
А куда ж ты, дочушка, собираеся?
Чи в сад-виноград вишни щипать?
Чи на улку с девками гулять?
Вдостоль тябе, матушка, насмехаться!
Пропивши, проигравши, насмехаться!

(Динисенко).

За столом девушки также пели «Белую березу»:

Ты белая, кудрявая береза,
Немного ты при холоде стояла,
Ох, ты красная и честная (имя невесты),
Немного же ты в девушках гуляла!

(Динисенко).

В песнях обращались также к жениху в явной или иносказательной форме, когда он выступал в образе орла, разбившего «стадо лебядиное»:

«Подуйте-ка, буйные ветры,
Приедь-ка, приедь, дружка,
Приедь, Ванюша (имя жениха), с далекого краю!
Рад бы я, молодец, приехать,

Очень край мой далекий,
И колодец глубокий

(Динисенко).

«По морю-морю, да по морю (каждая строчка поется по два раза):

Раз по морю-морю синему,
По синему, по синему,
По синему, да по зеленому.
Плывет стадо, плывет стадо,
Плывет стадо лебедей молодых.
Нихто стадо, нихто стадо,
Нихто стадо не убьет, не вышибеть.
Откуда взялся, откуда взялся,
Откуда взялся молодой сизый орел,
Разбил стадо, разбил стадо,
Разбил стадо лебядиное»

(в исполнении Динисенко).

По морю, по морю, по морю синему,
Плуло стадо лебядиная, (3 раза)
Нихто стадо не убьет, не вышибеть. (3 раза)
Откуда взялся, откуда взялся,
Откуда взялся молодой белый орел,
Разбил стадо лебядиное,
Пустил руду по синему морю,
А перушки по дубравушке»

(в исполнении Жуковой).

Когда наступала пора заканчивать свадьбу, гости — «сваты» прощались друг с другом и исполняли прощальную песню, которая хорошо запомнилась обеим информаторам:

«До дому, сваты, до дому,
Поели кони солому,
А солома жменька-копейка,
А сена клочок-пяточок»
(каждая строчка поется по два раза).

Таким образом, исследование свадебных обычаев и обрядов белорусов Западной Сибири важно для решения вопросов сохранности собственно белорусских традиций и их взаимодействий с комплексом обрядов русских сибиряков-старожилов. По этой причине необходим сравнительный анализ общего и особенного в культуре близкородственных народов, проживающих на одной территории.

Как видно из таблицы, информация от старейших жительниц деревень Колбаса и Тынгыза Кыштовского района во многом сходна, но А. Ф. Динисенко помнит больше конкретных обрядов, в частности обычай калыма. Песенный репертуар довольно хорошо сохранился в памяти обеих женщин, но Динисенко смогла воспроизвести более архаичные обрядовые песни. На данном материале не фиксируется обычай выпечки обрядового хлеба или исполнение специальной обрядовой «стаубавой» песни, которые были известны на территории Белоруссии [1, с. 384–385]. Специфическая традиция белорусской свадьбы «пасад на дзежу» сохранился в свадебных обрядах старообрядцев отдаленных районов Васюганья, которые, испытав белорусское влияние на местах прежнего проживания в Виленской, Витебской губерниях, донесли его до наших дней [2, с. 113].

В свадебной обрядности сибирских белорусов, как и у русских, большое значение имели предсвадебные обряды «мытья в бане», «продажи косы невесты», сопровождавшимся лирическими песнопениями девушек и женщин. Кульминационным моментом свадьбы было вождение новобрачных «в амбар». В прилюдном ознакомлении с результатами постельных обрядов и у белорусов, и у украинцев в 1920-е гг. не афишировались подробности, как это было, например, в сельской старожильческой среде. Полученные в ходе интервью данные свидетельствуют, что для изучаемых периодов структура традиционных свадебных обрядов в целом сохранялась, а утерянными оказались обычаи, не поддержанные местными традициями (каравай, дзежа). Этнографические данные подтверждает наше предположение о том, что в начале XX в. из Белоруссии в Сибирь, наряду с этническими белорусами ехали русские переселенцы.

Источники и литература

1. Белорусы. М.: Наука, 1998.
2. Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск: Изд-во АГРО-СИБИРЬ, 2003.

Традиции поклонения православным святыням у русских и белорусов в середине XIX — начале XX вв.

В. В. Шейбак

В результате трех разделов Речи Посполитой (1772, 1793, 1795 гг.) белорусские земли вошли в состав Российской империи. Новый этап исторического развития Беларуси характеризовался, помимо серьезных изменений в политической, социально-экономической и культурной сферах, восстановлением лидирующих позиций православной церкви. Отчетливо эта тенденция проявилась после ликвидации в 1839 г. униатской конфессии в соответствии с решением Полоцкого церковного собора. Православной церкви были переданы изъятые из ее ведения в XVII–XVIII вв. храмы и монастыри. Верующие-униаты, составлявшие большую часть сельского населения Беларуси, переводились в православие.

Эволюция традиций паломничества на белорусских землях в середине XIX — начале XX в. осуществлялась под сильным влиянием и в тесной взаимосвязи с русским православием. Православная церковь Российской империи как официальный институт выделяла в качестве одной из первоочередных задач формирование единого в культурном и идеологическом отношении пространства, ядром которого явля-

лись восточнославянские территории. В качестве объединяющего фактора выступало православное вероучение. Крупные центры православного паломничества России, Беларуси и Украины способствовали расширению контактов между восточнославянскими этносами, поскольку наиболее известные святыни (чудотворные иконы, мощи святых угодников) в равной степени почитались белорусами, русскими и украинцами.

По утверждению российского этнолога Т. А. Бернштама, в середине — конце XIX в. сельское население практически всех областей Европейской России главным или обязательным объектом паломничества считало Киево-Печерскую лавру [2, с. 336]. В середине 1870-х гг. в лавре в течение года принимали от 80 до 100 тысяч паломников из России, Украины и Беларуси. К празднику Успения Пресвятой Богородицы приходило и приезжало на поклонение лаврским святыням более 10 тыс. человек [22, с. 295].

Показательно, что на поклонение киевским святыням отправлялось значительно меньше богомольцев, чем к монастырям, расположенным в пределах своего уезда или губернии. Разумеется, далеко не каждый крестьянин мог оставить семью и хозяйство на длительное время, необходимое для паломничества в Киево-Печерскую лавру. Например, из деревень Егорьевского уезда Рязанской губернии в Киев отправлялись лишь единицы, тогда как в Москву на богомолье ходили весной и осенью группами по 10–15 человек, а в местные монастыри ходили практически все крестьяне [4, с. 116].

За время путешествия богомольцы имели возможность посетить несколько святынь. Так, крестьяне из с. Белого Ловичской волости Боровичского уезда Новгородской губернии шли за 125 верст в Тихвинский мужской и женский монастыри, с заходом в Реконскую пустынь Тихвинского уезда. На обратном пути было принято посещать монастыри Николы Беседного и Антония Дымского под Тихвином. Из этой же волости богомольцы ходили в Иверский мужской монастырь у города Валдая, расположенный в 120 верстах от с. Белого, с заходом в соседнюю с ним Коройцкую женскую обитель. Известно о паломничествах крестьян Боровичского уезда в монастырь Нила Столбенского, в Москву и Троице-Сергиеву лавру, в Соловецкую обитель, в Киев [4, с. 117].

Паломничества, как правило, приурочивались русскими крестьянами к определенным дням. Например, в Орловской губернии большое количество богомольцев приходило в Брянский Успенский монастырь 15 августа на престольный праздник, когда совершались крестные ходы со Свенской иконой Божьей Матери. Печерский монастырь в Псковской губернии принимал паломников северо-западных русских земель в первое воскресенье после 9-й пятницы по Пасхе к началу крестного хода в Псков и Остров с тремя чудотворными иконами Божьей Матери — Одигитрии, Умиления и Феодоровской [2, с. 333–334]. В Николо-Радовицкий монастырь в Рязанской губернии на поклонение известному в народе образу святителя Николая Мирликийского богомольцы, по традиции, приходили 9 мая. В этот день (праздник святителя Николая) каждый год совершалось перенесение образа из теплого зимнего храма в Никольский холодный [17, с. 258]. В Задонский монастырь в Воронежской губернии особенно много паломников приходило 13 августа — день кончины святителя Тихона, мощи которого являлись предметом поклонения [3, с. 141].

В Калужской губернии богомольцы посещали знаменитые монастыри: Боровский Пафнутьев монастырь, в котором в соборной церкви под спудом находились мощи основателя обители преподобного Пафнутия (в этом монастыре совершалось ежегодно не менее десяти больших и малых крестных ходов), Оптинскую Введенскую пустынь рядом с Козельском, Тихонову пустынь около Калуги, куда верующие приходили для поклонения мощам основателя — преподобного Тихона Калужского. Интересно, что Оптинская обитель в XIX — начале XX вв. являлась местом активного паломничества не только русских крестьян, но и городской интеллигенции [3, с. 139].

Хождение на богомолье признавалось у русских крестьян делом богоугодным, однако одного желания посетить святые места было недостаточно. Этнолог М. М. Громыко приводит следующие причины к совершению паломничества: «Ходили на богомолье чаще всего по обету или просить благополучного разрешения важных дел. Молодежь — перед женитьбой или замужеством, перед призывом. Старики — «замаливать грехи». Нередко отправлялись во время болезни, в несчастии, после пожаров. Женщины ходили больше, чем мужчины. К ближним местам брали и детей» [3, с. 153]. Характерным для русских паломников было принесение вотив в святые места. Например, в Вологодской губернии в случае болезни головы, рук, ног некоторые верующие давали обет сделать серебряную привеску на чудотворный или особо чтимый образ, что и делали после выздоровления [12, с. 239].

По представлениям верующих, паломническое путешествие должно было быть в определенной степени духовным подвигом, а не прогулкой. Как правило, летом к святыне шли пешком, ехать на лошадях допускалось лишь в зимнее время. В монастыре богомольцы, пришедшие из разных мест, обычно задерживались на два-три дня, затем им на смену приходили другие верующие. Обитель предоставляла на этот срок бесплатно пищу и ночлег в своей гостинице. При отсутствии мест в гостинице, что часто случалось во время праздников, особо торжественно отмечаемых в монастыре, в летнее время крестьяне располагались прямо в поле [4, с. 118–119].

Во второй половине XIX — начале XX вв. на территории Беларуси влияние православной церкви в Могилевской губернии было наиболее сильным. Губерния занимала первое место в Беларуси по количеству православных монастырей. К 1910 г. здесь действовали 8 мужских и 6 женских православных обителей [21, с. 608].

Среди православных белорусов славился особо почитаемой святыней — чудотворной иконой Божь-

ей Матери — Рождество-Богородичский монастырь в местечке Белыничи Могилевского уезда. Он был создан в 1876 г. на месте упраздненного кармелитского монастыря [21, с. 609]. Монастырь в Белыничах привлекал православных богомольцев не только из Могилевской, но и из соседних Минской и Витебской губерний. В конце XIX в. обитель ежегодно посещали более 10 тысяч паломников [6, с. 2]. На поклонение Белыничской иконе Божьей Матери приходили и местные католики [6, с. 20–21]. Несомненно, что для них бывший Белыничский костел значил много. В 1867 г., когда костел еще принадлежал католикам, в ходатайстве властям об оставлении костела за римско-католическим приходом сообщалось: «Для католиков Белорусского края Белыничский костел составляет святыню особенного религиозного значения, и утрата его была бы для них невознаградима» [15, л. 9 обр.].

Верующие приходили в монастыри на поклонение святыням в основном в дни храмовых праздников. Так, в Борколабовском Свято-Вознесенском монастыре в Быховском уезде большое скопление паломников собиралось «на Вознесение Господне (главный храм — Вознесенский), в дни памяти Св. Иоанна Крестителя 24 июня и 29 августа (теплый храм — Св. Иоанна — Предтеченский) и в дни памяти Св. Николая — 6 декабря и 9 мая (Никольский придел в теплом храме)» [7, с. 419]. К знаменитой иконе Божьей Матери в Борколабовском монастыре богомольцы обращались со своими проблемами и просьбами о покровительстве Небесной Заступницы. Среди крестьян-паломников, особенно женщин, был распространен обычай покупать в монастыре сделанные из воска фигурки домашних животных и прикладывать их к образу Богоматери. Эти фигурки бережно хранились в крестьянских домах и выполняли функцию оберега, защищающего домашних животных от всевозможных болезней и несчастных случаев [7, с. 419–420].

На поклонение местночтимой Казанской иконе Божьей Матери, пребывавшей в Кутеинском Успенском монастыре Оршанского уезда, православные богомольцы приходили в день ее памяти (8 июля). В этот же день в монастыре отмечался учрежденный престольный праздник в память Св. Великомученика Прокопия. 8 июля монастырь принимал паломников Могилевской, Витебской, Минской, Смоленской и Орловской губерний. В день праздника по просьбе верующих служилось много молебнов перед иконой Св. Великомученика Прокопия. Сами богомольцы жертвовали в пользу монастыря деньгами и холстом [23, с. 499–500].

В Гродненской губернии многие крестьяне отправлялись по обету на богомолье в установленные дни храмовых праздников в те церкви и костелы, в которых имелись почитаемые святыни. В зависимости от времени года и уровня достатка крестьяне несли к святым местам различные пожертвования: сало, домашних животных и птиц, мясо, хлеб, лен, шерсть, холст, воск, перстни, деньги, платки и пр. [13, с. 35]. Организовывались дальние паломничества к наиболее знаменитым святыням. В частности, некоторые православные богомольцы Бельского уезда по обету отправлялись в Киев, Красносток, Супрасль, Жировичи [13, с. 52].

В православный Супрасльский Благовещенский монастырь (сейчас на территории Польши) верующие приходили на поклонение древнему чудотворному образу Пресвятой Богородицы: «Икону сию как чудотворную почитают православные и католики — и даже многие лютеране, и не только местные жители Супрасля, но и других местностей: Белостокского, Сокольского, Гродненского, Бельского и других уездов Гродненской губернии, стекающиеся на богомолье в Супрасльский монастырь во множестве во дни празднования св. апостола Иоанна Евангелиста, 8 мая и 26 сентября» [1, с. 463]. Большое количество богомольцев прибыло в монастырь на празднование 400-летнего юбилея Супрасльской обители 25 мая 1900 г. [24, с. 233–237].

В Слонимском уезде Гродненской губернии многие крестьяне (православные и католики) чтили чудотворную икону Спасителя в Щарской приходской церкви. Паломники из Слонимского и смежных с ним Волковысского и Лидского уездов приходили в Щару в каждое первое воскресенье после новолуния: «Издревле установилось между крестьянами „обреканье“ (обет паломничества) к чудотворному образу Спасителя тамошней церкви; крестьяне прибегают к этому образу с молитвой во всех несчастных случаях жизни: в болезнях, неурожаях, неудачах семейных и хозяйственных, крестьяне „обрекаются“ к Щарской церкви и, по общему их свидетельству, получают от Бога просимое» [9, с. 498].

Паломничества совершались и с целью поклонения мощам святых угодников Божьих. Белорусами почитались мощи княгини Софьи Юрьевны Олелько и святого младенца Гавриила, хранившиеся в Свято-Троицком мужском монастыре г. Слуцка Минской губернии. Большое скопление богомольцев, прибывавших на поклонение святому мученику Гавриилу, наблюдалось в праздник Сошествия Святого Духа: «…Святые мощи в этот день обносятся вокруг храма и потом ставятся среди церкви для всеобщего поклонения и лобызания, — особенно много на этот день стекается крестьян из соседних уездов, — святой Гавриил признается покровителем малолетних болящих детей» [5, с. 165].

Православными верующими во второй половине XIX в. почитались мощи святого мученика Афанасия, игумена Брестского, пребывавшие в соборном храме во имя святого Симеона Столпника в г. Бресте: «У местных и вообще окружных жителей святое имя его — в чрезвычайном благоговении и празднества в честь его 20 июля и 5 сентября совершаются торжественно при громадном стечении благочестивого богомольного люда, в 20 число июля — в день открытия св. мощей его, ковчег со святыней обносится вокруг храма при молебном пении святому, особенно торжественно…» [5, с. 141].

1 декабря 1870 г. в Витебск из Киево-Печерской лавры доставили частицу мощей знаменитой бело-

русской святой Евфросинии Полоцкой [18, с. 18–19]. В Витебске православная святыня находилась до 13 мая 1871 г., и на на поклонение ей приходили православные богомольцы из Витебской, Могилевской, Смоленской губерний, а также католики и старообрядцы [18, с. 33]. 13 мая из Витебска в Полоцк отправился крестный ход, чтобы в день памяти святой (23 мая) доставить частицу мощей в Спасо-Евфросиниевскую обитель. По пути крестного хода крестьяне приносили к ковчегу с мощами пожертвования: холст, лен, шерсть и т. п. [18, с. 60]. Встречали святыню не только православные, но и католики (крестьяне и помещики), которые тоже прикладывались к мощам и вносили пожертвования [18, с. 67–68]. Часть богомольцев проходила под ковчегом с мощами согнувшись или на коленях, со словами: «Преподобная Евфросиние, моли Бога о нас!» [18, с. 71].

Жировичский Свято-Успенский монастырь во второй половине XIX в. привлекал многочисленных богомольцев знаменитой древней иконой Божьей Матери. В обители в этот период учитывали обычаи и потребности паломников. Так, например, в монастыре заблаговременно заготовляли несколько тысяч стеклянных пузырьков, которые за небольшую плату продавали всем желающим, чтобы набрать и унести с собой воды из святого источника. Богомольцы, придя к источнику, пили воду, промывали ею глаза [14, с. 424]. Святая вода из Жировичей использовалась в народной медицине при лечении болезней, а о случаях исцелений не только рассказывали устно, но и сообщали в периодической печати [8, с. 82].

Во второй половине XIX в. крупным центром паломничества православных оставался г. Вильно. По замечанию Е. Ф. Карского, в конце XIX в., несмотря на наличие железнодорожного сообщения, паломники из Санкт-Петербурга, Москвы и Киева редко посещали Вильно [11, с. 7]. Зато на поклонение виленским святыням приходили массы (десятки тысяч ежегодно) белорусов и литовцев [80, с. 6–7]. Большая часть богомольцев отправлялась в дорогу пешком, лишь слабые и больные — на лошадях [11, с. 7]. Паломничество совершали чаще всего по обету («сходить в Вильну»), который многие крестьяне давали во время болезни или вследствие какого-либо несчастья. Традиционно крестьяне-паломники шли в Вильно в мае, так как «…яровые хлеба тогда уже посеяны, огороды посажены, а убирать луга еще рано» [11, с. 7]. Те, кто уже бывал на поклонении виленским святыням, рассказывали молодежи о городе, его монастырях и храмах. Многие паломники ходили в Вильно неоднократно [11, с. 7].

Православные богомольцы, как правило, шли к виленским святыням небольшими артелями, которые увеличивались по мере приближения их к городу. В дорогу большинство отправлялось босиком, с котомками за плечами и посохами в руках. Паломники шли молча, медленным шагом. Иногда православные в дороге славили пением Пресвятую Богородицу [11, с. 7–8]. Некоторые артели проводили в пути больше недели. Те паломники, которым не хватало места для ночлега в деревенских домах, ночевали под открытым небом. Богомольцы из бедных семей в пути голодали, так как весной в Беларуси хлеб был далеко не у всех крестьян [11, с. 7–8].

Активную помощь богомольцам, прибывавшим на поклонение святыням в г. Вильно, оказывал в начале XX в. специально созданный Паломнический комитет при Виленском православном Свято-Духовом братстве. Комитет занимался встречей паломников, руководил ими при поклонении виленским святыням, раздавал богомольцам книжки и листки религиозного и патриотического содержания, иконки, крестики, устраивал специальные паломнические крестные ходы. Члены Паломнического комитета оказывали богомольцам юридическую и медицинскую помощь, занимались вопросами питания и ночлега паломников [19, с. 58]. На прием паломников выделялась отдельная статья в бюджете Виленского Свято-Духова братства. Например, в 1911 г. братством было ассигновано на нужды богомольцев 800 руб., из них на закупку продовольствия и выплаты за оказание медицинской помощи было израсходовано 526 руб. 39 к. [19, с. 78]. В Свято-Духовом монастыре в течение мая-июня 1911 г. нуждающихся богомольцев обеспечивали продуктами питания: картофелем, капустой, свеклой, поваренной солью, подсолнечным маслом, ржаным хлебом. Выделялось также сено для лошадей [19, с. 80].

В 1913 г., по данным Паломнического комитета, в Свято-Духовом монастыре приняли примерно 6–7 тысяч паломников. Всем им были предоставлены сухие помещения для отдыха и питание. Амбулаторную медицинскую помощь получили 523 человека. Примечательно, что в состав Паломнического комитета (15 членов) в 1913 г. входили 5 врачей [20, с. 72]. На прием паломников от Свято-Духова братства, монастыря и добровольных пожертвований было получено 822 руб. 23 коп. Все средства были израсходованы комитетом на закупку хлеба, круп, масла, рыбы, медикаментов и пр. [20, с. 73].

Среди паломников, посещавших Палестину и Иерусалим в начале XX в., были жители белорусских губерний Российской империи. С 9 июня по 3 августа 1912 г. продолжалось паломничество в Святую землю священника из г. Себеж Витебской губернии А. Никифоровского. В Палестину он отправился в составе паломнической группы из 11 человек (из них 5 священников), организованной Обществом духовной и материальной взаимопомощи бывших питомцев Санкт-Петербургской духовной академии [16, с. 641–642]. В Палестине паломники осмотрели все главные святые места: Тивериадское озеро, города Кану и Назарет, гору Фавор, проехали на лошадях из Назарета в Иерусалим путем, которым шел Иисус Христос, побывали в Вифлееме, у дуба Мамврийского, Вифании, в Иерихоне, на берегах Мертвого моря, на реке Иордан. В Иерусалиме они пробыли с 4 по 12 июля. Священники из паломнической группы получили возможность совершить литургию в пещере Гроба Господня и читать акафисты на Голгофе [16, с. 642].

По признанию Никифоровского, паломники из Российской империи не испытывали в Святой Земле серь-

езных затруднений благодаря опеке над ними Императорского Палестинского общества и Русской Духовной Иерусалимской миссии. Эти две организации занимались приемом паломников, за небольшую плату или совсем бесплатно предоставляли верующим удобные помещения для ночлега и отдыха, а также питание. В случае болезни паломнику оказывалась бесплатная медицинская помощь. На подворье Палестинского общества действовала больница. Общество оплачивало услуги врача, сиделок, лекарства, больничное белье и одежду [10, с. 297]. Эта организация владела гостиницами в Назарете и Иерусалиме, в которых проживали паломники, люди разного достатка, представлявшие разные социальные слои. Гостиничные цены были рассчитаны прежде всего на небогатых людей, составлявших большинство богомольцев. Многие паломники и паломницы из России жили в Иерусалиме месяцами и даже годами. Из разговора с заведующим подворьями Палестинского общества П. И. Ряжским Никифоровский узнал, что в Святой земле бывали и другие паломники из Витебской губернии. Однако в сравнении с русскими паломниками белорусов в Иерусалим приезжало очень мало [16, с. 643].

Таким образом, традиции поклонения святым местам у русских и белорусов в середине XIX — начале XX в. имеют ряд сходних черт. Верующие, белорусы и русские, активно посещали многочисленные православные монастыри с целью поклонения особо почитаемым святыням — чудотворным иконам и мощам святых угодников. Общими центрами паломничества русских и белорусов в рассматриваемый период являлись такие общеизвестные святые места, как Киево-Печерская лавра и Иерусалим. В паломничествах к святым местам участвовали главным образом представители крестьянского сословия. Как русскими, так и белорусами хождение на богомолье воспринималось как духовный подвиг, имело для верующих сакральное значение.

Источники и литература

1. Архимандрит Николай (Далматов). Супрасльский Благовещенский монастырь. Историко-статистическое описание. СПб., 1892. XVI, 611 с.
2. Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.
3. Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. М., 2000. 543 с.
4. Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. 448 с.
5. Епископ Иосиф (Соколов). Святой преподобномученик Афанасий, игумен Брестский. Подробное историческое о нем повествование, с изображением его. Святой мученик Гавриил Заблудовско-Слуцкий. Исторические о нем и его чествовании сведения. Воронеж, 1899. 173 с.
6. Жудро Ф. А. Белыничский Рождество-Богородичский монастырь. Могилев на Днепре, 1894. 21 с.
7. Жудро Ф. А. Борколабовский Свято-Вознесенский женский монастырь Могилевской епархии (продолжение) // Могилевские епархиальные ведомости. 1906. № 12. Неофиц. ч. С. 419–422.
8. Из м. Жирович // Литовские епархиальные ведомости. 1886. № 10. Неофиц. отд. С. 82.
9. Из Слонимского уезда // Литовские епархиальные ведомости. 1886. № 50. Неофиц. отд. С. 498–499.
10. Императорское Православное Палестинское Общество // Полоцкие епархиальные ведомости. 1900. № 6. Отд. неофиц. С. 293–300.
11. Карскі Я. Ф. Праваслаўныя святыні горада Вільні. Рэпр. выд. 1893 г. Гродна, 2005. 58 с.
12. Кремлева И. А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований / редкол: Т. А. Листова (отв. ред.) [и др.]. М., 2001. С. 229–250.
13. Материалы по этнографии Гродненской губернии: в 2 вып. / под ред. Е. Р. Романова. Вильно, 1911. Вып. 1. II, 237 с.
14. Местечко Жировичи и его достопримечательности // Литовские епархиальные ведомости. 1880. № 49. Неофиц. отд. С. 422–426.
15. Национальный исторический архив Беларуси в г. Минске (НИАБ). Ф. 2380. Оп. 1. Д. 36. Л. 9–10.
16. Никифоровский, А. Паломничество в Св. Землю // Полоцкие епархиальные ведомости. 1912. № 36. Неофиц. отд. С. 641–645.
17. Поплавская Х. В. Паломничество, странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований / редкол.: Т. А. Листова (отв. ред.) [и др.]. М., 2001. С. 251–300.
18. О принесении части святых мощей преподобной Евфросинии, княжны Полоцкой, из Киева в Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь. Витебск, 1871. 104, XVII с.
19. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Виленского православного Св.-Духова братства за 1911 г. Вильно, 1912. 90 с.
20. Отчет о деятельности состоящего под Высочайшим Его Императорского Величества покровительством Виленского православного Св.-Духова братства за 1913 г. Вильно, 1914. 93 с.
21. Православные русские обители. Полное иллюстрированное описание всех православных русских монастырей в Российской империи и на Афоне. СПб., 1910. 712, X с.
22. Праздник Успения Божией Матери в Киево-Печерской лавре (Моск. еп. вед.) // Литовские епархиальные ведомости. 1874. № 37. Неофиц. отд. С. 294–295.
23. Ржевусский Л. Оршанский Кутеинский женский монастырь // Могилевские епархиальные ведомости. 1889. № 32. Ч. неофиц. С. 496–502.
24. Четырехсотлетний юбилей Супрасльской обители — 1500–1900 г. // Литовские епархиальные ведомости. 1900. № 25. Неофиц. отд. С. 233–237.

8

Праздничная культура народов Сибири: традиции и новации

Сходные черты свадебного обряда мордвы юга Сибири и народов, проживающих на территории Республики Мордовия[1]

Т. В. Аксенова

Мордовское население юга Сибири сформировалось в процессе миграции из коренного района ее расселения. Основная масса мордовских мигрантов переселилась в азиатскую часть России из Ардатовского и Корсунского уездов Симбирской губернии, Инсарского, Краснослободского и Саранского уездов Пензенской губернии, Спасского и Темниковского уездов Тамбовской губернии, т. е. с территории современной Республики Мордовия. Мордва юга Сибири изучалась коллективом ГУ НИИ гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия во главе с доктором исторических наук, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никоновой. Результаты исследования опубликованы в монографии «Мордва юга Сибири» [1]. В книге отражены различные стороны жизни мордвы, проживающей на юге Сибири — в Алтайском и Красноярском краях, Кемеровской области, в том числе семейные обычаи и обряды.

В нашей работе делается попытка проследить сходные черты свадебных обычаев и обрядов мордвы Сибири и аналогичных обрядов мордовского и русского населения, проживающего на территории Республики Мордовия.

Историческое развитие свадебного обряда и трансформация его смысловых форм оставили неизменными основные функции свадьбы: прежде всего правовое и общественное санкционирование брака, а также его эстетическое и воспитательное значение. Территориальные особенности свадебного обряда связаны с различными условиями формирования и исторического развития населения. Поэтому изучение локальных вариантов свадебного обряда, некоторых наиболее устойчивых его традиций может помочь поискам приемлемых для нашего времени элементов традиционной свадебной обрядности.

Степень соблюдения традиционных элементов в современной свадьбе не везде одинакова и зависит от ряда причин: территориально-экономических характеристик местности, особенностей развития культурно-исторических традиций и сложившегося отношения к ним, половозрастного и профессионального состава участников свадьбы, их творческой активности, обстановки проведения свадебного торжества и др.

Анализ свадебных обрядовых комплексов русских и мордвы на территории Мордовии позволил исследователям прийти к выводу о сходстве «многих элементов материальной и духовной культуры, в частности семейной обрядности... больше всего черт сходства наблюдается... именно в свадебной обрядности» [2, с. 247].

Много сходных комплексов можно выделить и у мордвы юга Сибири. Сватовство у населения Мордовии называлось у русских «запой» [3], у мордвы — «ладямо», «пропой» [2, с. 248]. Во время сватовства садились под матицу и договаривались о свадьбе, этот обычай отмечается и у русских и у мордвы. У мордвы Сибири было принято после сватовства знакомиться с хозяйством жениха «дом глядеть» [1, с. 222], этот обычай и сейчас бытует у русских и мордвы Мордовии. В Зубово-Полянском районе у русских Республики Мордовия он называется «глядеть печурки» [4]. Этот обычай, как отмечают исследователи, был воспринят мордвой у русских [2, с. 249].

За день до свадьбы устраивали девичник и мальчишник. И для русской свадьбы, и для мордовской как на территории Мордовии, так и на юге Сибири характерно прощание невесты с девичеством, оплакивание своей доли, подарки жениху и его родне [1, с. 216]. Второй этап оформления брака — собственно свадьба. Благословление молодых, поездка за невестой на свадебном поезде, выкуп невесты, использование зерновых культур и хмеля в благословении молодых — эти обряды присущи и русской, и мордовской свадьбе. В мордовских семьях, в отличие от русских, невестка получала «лем» — имя, в зависимости от того, женой какого по счету сына она была. Этим именем ее называли в дальнейшем. При наречении молодой ее стукали по лбу специально испеченным для этого хлебом [2, с. 254]. Послесвадебные мордовские обряды имеют ряд аналогий с русскими: таков, например, обряд ряжения, обряд проверки молодой на «честность» и др., описанные Л. И. Никоновой у мордвы юга Сибири [1, с. 223].

Таким образом, анализ некоторых свадебных обрядов и обычаев позволяет сделать вывод об их схожести не только у русских и мордвы Республики Мордовия, но и у мордвы юга Сибири. Вероятно, эти обычаи оформились в ранний период складывания свадебной обрядности, и были сохранены мордвой юга Сибири после миграции из коренного района ее расселения.

Источники и литература

1. Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск, 2007. 312 с.
2. Федянович Т. П. Черты сходства свадебной обрядности русских и мордвы // Русский народный свадебный обряд. Исследования и материалы. Л.: Наука, 1978. С. 247–259.
3. ПМА: Шумкина Светлана Григорьевна, 1941 г. р., пос. Жуково Зубово-Полянского района, записи 2006 г.; Щукина Екатерина Константиновна, 1941 г. р., с. Шалы Атюрьевского района, записи 2006 г.
4. ПМА: Чирикова Раиса Дмитриевна, 1930 г. р., пос. Потьма Зубово Полянского района, записи 2007 г.

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» (№ 08-01-23101 а/В)

Свадебный обряд казаков с. Плоское Третьяковского района

В. И. Бодрова

Казаки представляют значительную часть старожильческого населения Алтая, являясь его первопоселенцами. Обратимся к истории возникновения казачьей линии на Алтае. Первая попытка закрепления в бассейне Верхней Оби была предпринята в 1633 г. отрядами казаков из Томска и Кузнецка. Задуманное основание крепости на месте слияния рек Бии и Катуни им не удалось. Лишь в 1709 г. была поставлена Бикатунская крепость, но в 1710 г. ее разрушили кочевники. В 1717 г. была возведена Белоярская крепость, в 1718 г. — Бийская. С открытием рудных месторождений на Алтае в 1721 г. промышленниками Демидовыми было начато строительство Колывано-Воскресенского завода, пограничное положение которого потребовало одновременного сооружения крепости. Колыванская и Кузнецкая военные линии были плохой защитой, поэтому было решено вести новую линию от Усть-Каменогорска до Чарыша, а затем — по старой линии до Бийской крепости. Так создалась новая Колывано-Кузнецкая военная линии, прикрывавшая Алтайский горный округ с юга.

Село Плоское являлось ранее пунктом Колывано-Кузнецкой военной линии. Время основания поселка или редута Плоский по «Списку населенных мест Сибирского края округа Юго-Западной Сибири» обозначено 1843 г. По «Списку населенных мест Томской губернии» за 1843 г. в с. Плоское Александровской волости Змеиногорского уезда Бийского округа на 259 крестьянских дворов (8 не крестьянских) было 480 мужчин и 490 женщин, а по Списку на 1911 г. насчитывалось уже 881 мужчин и 887 женщин, т. е. население увеличилось почти вдвое при сохранении равного соотношения мужчин и женщин. К 1859 г. в Бийском округе староверы-поляки составляли 81,6% и проживали в том числе и в деревне Плоской.

Установление истоков казачьих фольклорных традиций на Алтае может быть только предположительным, так как эти данные не содержатся в архивных списках казаков. Этнографом Сибири Г. Н. Потаниным засвидетельствовано, что, по сохранившимся преданиям, среди казаков были запорожцы и донцы, сосланные в 1770 г. за разорение польских городов. Фольклорист Я. Р. Кошелев, отмечая этнографическую пестроту казачьих войск, констатирует, что в них были выходцы из Астраханской, Олонецкой, Тобольской, Тюменской губерний, с Ишима, Тары, Иртыша. Таким образом, фольклор казаков Алтая представляет собой синтез многообразных истоков фольклорных традиций и различных этнографических групп.

Целенаправленное изучение фольклора на Алтае началось с 1930–1940-х гг. Фольклор алтайских казаков получил освещение в работах исследователей начала XX в. Ф. Зобнина и В. Плотникова. В 1897 г. Филипп Зобнин, совершая поездку по Бийской казачьей линии, посетил некоторые ее пункты вплоть до станицы Чарышской. В пос. Плоском под Змеиногорском, называвшемся маяком Верх-Алейской станицы, им был зафиксирован свадебный обряд, который включал следующие этапы: зарученье, рукобитье, девичник, бранье, большой стол, похмельный стол, стол для дружки и поезжан.

Рассмотрим описания свадебной обрядности казаков от информантов с. Плоское. Уфимья Прокопьевна Григорьева (1911 г. р., родом из Калуги, проживающая в с. Плоском с 1930-х гг.) так рассказала о бытовавших в с. Плоское свадебных обычаях. «Сватовство происходило при согласии родителей и невесты. Родители, братка, кумовья приехали. Жених поехал за невестой на вечерку. Невеста не знала. Наряжомши бегали цыганками — шаль, юбка с оборками. Жених — залеточка. Парни начинали пляску — вызывали. Мать плачет: не ходи, молодая. Согласилась. После этого состоялся запой с водкой от жениха. Жених с невестой сидели в куте. Договорились о бранье. Неделю сидели с дружками. Приданое было готово. Когда невесту везут к жениху — дружек катают. Перед браньем — в баню. Когда заведут за стол — поют на косу:

На дворе, дворе вечеряется,
Красно солнышко закатается,
Что за те горы за высокие,
За те леса за гремучие,
За реки за текучие.
Раструбила трубоньку золотую,
Расплакалась наша Катенька по русой косе…

На бранье — невеста в куте. „Поезд“ выкликает к жениху невесту (по фамилии, имени, отчеству)[1]: „Будьте добры, пожалуйте к своему другу (по имени-отчеству), примите уважение“. Невеста в ноги кланяется, целует, всем кланяется. Потом ставят рядом невесту с женихом, подают по стопке и заводят за стол продавать косу. Брат сзади продает — 8 рублей за косу, дружкам по 1 рублю. Невеста к венцу идет с волосами, перевязанными лентой. Постель везут к жениху — виляют, их направляют водкой — поезжан подает. После венца шалью занавешивают жениха и невесту и делят косу. Свашки жениха и невесты плетут: кто вперед — тот верх возьмет. Столованье — выкликают гостей. Молодые стоят за столом. Сначала женихову родню спрашивают, потом невестину: „Что нашим молодым пожертвуете? Скота, живота…“ Молодые дарят подарки родителям, деверьям. Спать провожают дружка со свашками. На второй день — блины. Если невеста честная — бутылку завязывают красной лентой, разбивают тарелку. Вилкой подают блины — продают. На вилку подарки накалывают или сказывают. Чаплей на потолке записывают. Тещу в корыте катали, солому жгли после блинов».

Лидия Филлиповна Моисеева (1913 г. р.) рассказала о свадебных традициях с. Плоское следующее. «Было, что выдавали силой замуж. Если лентяи и

[1] В скобках дается авторский комментарий.

просмешники в роду были — не выдавали. Бывало, что родители сводили, когда жених и невеста были незнакомы, посылали на дом. В этом случае невеста давала жениху задаток, так как бывало, что отказывались потом. Было, что сватались без предупреждения. Жених не сказал, когда приезжал на вещорки. Приходим — сваты в избе. Отец: „Ты что не сказала?“ — „Я не посылала“. В сватах главным был отец, родители жениха назначали дружку, свашку. Сваты: „С добрым словом пришли к вам, со сватаньем, соединить хотим, свести». Отец: „Ты идешь?“ Три года дружили на вещерках, на полянках. Запросватали — зарущенье. Выговаривают запрос за невесту. Пуд муки выговорили. Родители жениха, невесты, жених и невеста (поочередно, крестообразно) складывают руки, ударили по рукам — женихов дружка разнимает.

Сразу — запой. Сели за стол, блины, пирожки подали, они (родители) пошли к жениху в гости смотреть домашность жениха. Невеста с женихом и подругами остается в своем доме. Бывало, что и невеста ездила с родными смотреть хозяйство жениха. Утром — к столу, к жениху собираются сваты: родители, братья, сестры, крестные. Приезжает к невесте поезжан с гостинцем — брат или сестра, тетка с дядькой. Встанут в ряд в избе. Невеста выходит им кланяться, поцалует всех — получает гостинец.

Садятся за стол, поют песни. «Завилися кудри» дружке поют. Чай пьют. Поезжан катает подруг. Потом жених уедет, невеста подруг угощает. Всю неделю с гостинцем в обед приезжают: сегодня — одни, завтра — другие. Шьют подруги невесты — дружки — днем, до гостинцев, и после — вещер. А вещером — жених сидел. Ночуют подруги у невесты, а последнюю ночь — невеста одна. Последний день с гостинцем не приезжают. Баню топят подруги к вещеру. Расплетают косу. Сестра не пускает в баню. Дружки споют песню — тогда сестра запускает. Невесту моют 2–3 дружки, веник, невесту приголашивают. Потом заплетают косу. На бранье утром приезжали брать еще темненько, чтоб в избу сразу попасть, без выкупа. Женихова родня поет «Хмель во саду» тогда запускают. Невеста выходит встречать, цалует. На женихе — 2 шали кашемировые крест-накрест — жаркая и бордовая. На поезжане — пояс-именник с именами вытканными, тоньше пальца покромка с узорами. В избу зашли — поезд поставили в ряд. За пустым столом сидит невеста. Дружки невесты поют дружке жениха, свашке:

Как приезжая свашенька богата,
Она с гривны на гривну наступает,
Она гривну в платок завязала,
Она к Ванюшке на свадьбу собиралась…
Уж я буду девисам песни пети.

Жених место откупает за столом рядом с невестой, она ведет его туда. Дружки поют: „Ты, Иван-сударь, не скупися“, „У жениха деньги шевелятся», „У нас друженька был богатый“. Потом жених косу выкупает. Брат (или племянник, сестра) плеткой помахивает, грозит отрезать: «Без монеты косы нету». Невеста к венцу с косой ехала. К венцу провожают — на крылечке поют „Отставала лебедь“. Когда выводят невесту — поют:

Выходила Катенькина маманька
На красно крыльцо.
Закричала громким голосом:
Воротись, мое дитятко,
Потеряла трое золотых ключей.

К венцу родители ездили, жених и невеста ехали поврозь.

После венца невесту привезут — окручают под шалью, без жениха. Свашка и дружки две косы на затылке завяжут, обручок наденут и платок концами назад. Шаль с рогами повязывают «по-молодушьи». Поют «Не трубонька трубила». Молодые с дружкой едут родню собирать. За стол садят сначала невестину родню, женихова — „куда пригодится“. По стопке обнесут — дружка открывает стол: „Сейчас будет стол, пожалуйте к нашему столу“. Сядут за столы. По два стакана подадут — молодые встанут. Постелют потник из овечьей шерсти. Вызывают всех, начиная с родителей, попарно: „Вольгинья Ивановна, Дементий Осипович, подойдите-ка тихохонько, возьмите рюмощку умнехонько, выпейте, ретиво сердце окатите, наших молодых поздравьте, нашим молодым подарите скота ли, живота, или светло платье, золотой казны». Кто куклу льну, кто нитощек мотощек, полотенце, скота, выпивают — и дарят. Отдарют, отстолуют — дружка объявляет: „Пожалуйте на блины к теще“. Бывали блины и на второй день. Теща платком или полушалком блины закрывает. Жених выкупит блины — молодые продают. Тарелку бьют. Дружка и сваха кладут молодых после столов на покой и он поднимает их. Показывали рубаху невесты — честная или нет, на дугу привязывали. Бывало, что над родителями молодого проказничали. Свекора привязали к столбу, наклали солому и подожгли. Потом отвязали, свекровку на телеге катали и чуть в реку не сбросили. После столов у жениха и блинов у невесты едут сначала к дружке, затем — к свашке и по родне. Расхожая — конец гулянья — справляется у жениха., столы снаряжаются. Там деньги на сор бросали под самый конец».

Ирина Трофимовна Матвеева (1903 г. р.) в 1917 г., будучи сиротой, вышла замуж в Шемонаиху за 30 км от с. Плоское. Вот что она вспомнила о традиционной свадьбе в с. Плоское. «Сватались оттого, что родители знались, знакомые были. Было — высватали за одного, а подсунули под венец другого, худого. Езли(в) венец на голову оденешь — не сапог, не сбросишь. Уж если(в) обвенчал — как-никак никуда не сунешься, не уйдешь. 18 лет не было — не венчали. Жених с родней — сноха, брат, зять — сватать приезжали. Меня чуть не из-под бища туда, что ты в такую семью не пойдешь — 37 коров. Свекор боялся, что убегу. Дружки неделю сидели, шили наволочки, скатерть отлаживала (4 было), 4 полотенца весовых, квашенник. Когда запой делали — невесте-сироте пели:

Отпала ветощка
Да (й)от сахарныго дерев(ы)са.
Да нету моей родной маманьки,
Да мне щищас ее надыбно,

Да ко щису, ко последнему,
Да бласловенью к великыму.
Да уш(ы), вы, люди добрыя,
Да раз(ы)будите мою маманьку,
Да мне щищас ее надыбно,
Да к бласловенью к великому,
Да бласловить меня некому,
Да нет родимою мамыньки.

Баня — перед браньем, с гостинцем приезжают. Веник наряжали подружки. В бане пели: „...Утиса полошшется, красна девиса хорошится“. После бани дружки катались, веник обмоют — и катаются с ним наряженным. Жених с невестой — дома».

Интересным представляется обычай выкупа коней перед отъездом к венцу. «Вышли садиться к венцу — кони стоят, 3 пары. Холостяги-ребяты держут за кол, не пускают, там выкупают: „Что вам? Злата или серебра?“ Перед отправлением к венцу пели „Отставала лебедушка“. Как привезут от венца — за стол не садятся, пока не сводят на постель молодых. Если нечестна невеста — блин с дырой на голову, стакан пустой подают родителям. Стол пойдет — зачинают с невестиной родни дары. Наклали, записали, пересчитывают. Приданое забирали после свадьбы, как отгуляют. На стол наклали даров — тогда поехали. На трех парах поехали за приданым. Быка, кобылу привели. Приедут, постель привезут — сродственники невесты выкупают. Невеста узел развязывает, развешивает. Забила гвоздь — повесила».

При рассмотрении описаний свадебных обычаев с. Плоское от разных информантов можно сделать следующие выводы. Необычным для старожилов Алтая является то, что, по информации У. П. Григорьевой, во время запоя жених с невестой сидели в куте, что на бранье невесту выкликали из кута перед продажей косы и что на окручивании невесту вместе с женихом занавешивали шалью. Обычно на бранье она сидела с подругами сразу за столом и жених выкупал место рядом с ней, а окручивали невесту одну за шалью. Исполненный Уфимьей Прокопьевной вариант «Трубоньки» имеет начало, утраченное во всех других старожильческих версиях. От И. Т. Матвеевой удалось записать редкостную свадебную песню невесты-сироты, возможно, она привезла ее из Шемонаихи, так как другие песельницы ее не знали. Может быть, это связано с тем, что она сама была сиротой, поэтому, в отличие от других помнит сиротскую песню. От нее же был впервые зафиксирован обычай выкупа коней перед отъездом к венцу. Особенностями, не свойственными сибирским старожилам, является то, что, по рассказу И. Т. Матвеевой, за столы после венца не садились, пока не сводят «на постель», и что приданое невесты забирали и раскладывали после даров. Обычно приданое везли в дом жениха сразу, как отправлялись к венцу, и «на постель» провожали после столованья и даров, что подтверждается У. П. Григорьевой и Л. Ф. Моисеевой.

Наиболее полным и показательным является описание свадьбы Л. Ф. Моисеевой. В ее информации нетипичен тот факт, что невеста ехала к венцу с заплетенной косой: как правило — с распущенными волосами. Обычай договариваться на вечерках жениху и невесте о сватовстве и после этого посылать на дом сватов является распространенным у староверов-поляков.

В целом свадебный обряд казаков с. Плоское совпадает с традициями староверов-поляков, как и круг свадебных песен. В Третьяковском районе эти этнические группы располагались по соседству — редут Плоский находился в 12 км от «поляцкого» селения Екатерининское. Взаимовлияния в традиционной культуре являются очевидными: в репертуаре «поляков» много казачьей лирики, большинство песен являются общими, свадебный обряд имеет одну основу. Этот факт представляется закономерным, что отмечалось и дореволюционными исследователями. Ф. Зобнин в конце XIX в. отмечал близость фольклора казаков и раскольников, в частности, переклички в свадебном репертуаре. Однако он объяснял это общим истоком, отрицая возможность их непосредственной связи, руководствуясь примером сопоставления далеко отстоящих друг от друга с. Таловка Змеиногорского района и казачьих поселений Бийской линии. Но в отношении традиций с. Плоское, свадебный обряд которого рассматривает Ф. Зобнин, непосредственная связь со староверами-«поляками» несомненна. Казачество обеспечивало защиту «поляков», а они снабжали казаков провиантом, содействуя обживанию новых земель. При таком тесном контакте взаимосвязь фольклорных традиций казаков и «поляков» не могла не возникать, что и подтверждается сходством их свадебного обряда. Версия Зобнина об общем истоке не подтверждается ни данными по географическим первоистокам, ни сравнением фольклорных традиций казаков и «поляков» Алтая и мест, откуда они пришли сюда. В частности, на р. Ветке в пограничье с Польшей (нынешняя Гомельская область), где староверы-поляки поселились сразу после церковного раскола до указа императрицы Екатерины 1762 г. о переселении их на отведенные места в Сибири, по результатам экспедиционной работы там автора в 1991 г. установлено полное отсутствие общности традиций.

Таким образом, фольклор староверов-поляков Алтая, как и алтайских казаков, находится в общем русле традиционной культуры сибирских старожилов, представляющей собой синтез многообразных истоков.

Источники и литература

1. Булыгин Ю. С. Первые крестьяне на Алтае. Барнаул, 1974.
2. Зобнин Ф. Поездка на Алтай // Живая старина. 1898. Вып. 3. С. 267–293.
3. Кошелев Я. Р. Вопросы русского фольклора Сибири. Доктябрьский период. Томск, 1963. Томск. ун-т.
4. Потанин Г. Н. Юго-западная часть Томской губернии в этнографическом отношении // Этнографический сборник. 1864. Вып. 6. С. 1–154.
5. Список населенных мест Сибирского края округа Юго-Западной Сибири. Сибирский краевой исполнительный комитет, статистический отдел. Новосибирск. 1928. Т. 1.

6. Список населенных мест Томской губернии за 1843 год. Томск. тип. губерн. упр., 1893.
7. Список населенных мест Томской губернии на 1911 год. Изд. Томск. губерн. стат. ком. Тип. губерн. упр., 1911.
8. Экспедиционные материалы автора: дневник экспедиции 1993 г. по Третьяковскому району. Личный архив.

Формирование национального профессионального театра народов Сибири в XX в.: истоки, развитие, типологические черты

Г. М. Запорожченко

В течение XX в. происходило формирование драматургии и профессионального национального театра народов Сибири — алтайского, хакасского, тувинского, бурятского, якутского. Питаясь корнями каждый от своей народной самобытной культуры, но сосуществуя бок о бок, национальные театры Сибири приобрели сходные типологические черты.

Первейшая, поистине святая обязанность театра — постичь жизнь родного народа и поведать о ней. К. С. Станиславский говорил: «Хорошая национальная пьеса, хорошо поставленная и сыгранная хорошими актерами их наций, лучше всего раскрывает душу народа». Традиции народных игр и формы бытования фольклора у народов Сибири способствовали появлению актерских (игровых) навыков, получивших применение в первых любительских спектаклях. В конце XIX — начале XX вв. зарождается любительское театральное творчество. 1920-е гг. — период накопления сил. В многочисленных самодеятельных кружках, в коллективах «синеблузочников», «живгазетах» происходило приобщение к театральному искусству. С 1930 по 1936 гг. народы Сибири сформировали свои профессиональные театры.

Художественным образцом для них являлись русский театр и система К. С. Станиславского. Спектакли театров Москвы, Петрограда, лучших провинциальных коллективов позволили деятелям национальной сибирской сцены установить критерии художественного совершенства, выработать определенную структуру спектаклей, методику актерской игры. Ставились как русские пьесы, так и национальные, с характерной для послереволюционных лет героикой социальных боев и пафосом созидания нового общества. Для молодых театров то было время первоначального творческого становления, формирования трупп, завоевания зрителя, не знавшего сценического искусства.

Драматургия 20–30-х гг. XX в., как и вся молодая национальная литература, выдвигала и разрабатывала общественно-значимые темы, стремилась решить важнейшие политические и нравственные проблемы современности: разоблачить баев и лам, показать тяжелое положение народа, его стихийный протест против несправедливости и нравственное превосходство, раскрыть сущность социальной борьбы, неоценимое значение революции. Основная тематика 1920–1930-х гг. — события Гражданской войны, борьба за колхозы, разоблачение классового врага; из бытовых сюжетов типичным был мотив принудительного брака. Данью эпохе служили историко-революционные и биографические пьесы, в которых взволнованная патетика подчас уступала место риторике, живое слово — декларации, преувеличенное внимание к интриге мешало углубленной разработке характеров.

В годы формирования национальной драматургии пьесы носили главным образом агитационный характер, актуальность тематики не компенсировала их некоторой наивности и схематизма. Конкретно-историческая ситуация в области культуры обусловила множественность источников и типологическую пестроту репертуара театров, создававшихся в 1920–1930-х гг. Можно отметить три направления в драматургии тех лет: агитпьеса, переделки комедий и драм русских авторов, пьесы на основе национального фольклора. Это предполагало жесткий каркас фабулы, однозначность персонажей — социальных типов, отказ от индивидуализации характеров, личностных психологических мотиваций. В первоначальный период, в обстановке острой нехватки национальных пьес, для удовлетворения потребности в духовной пище театр переделывал русские пьесы, вольно используя фабулы, трансформируя характеры, насыщая ткань пьесы приметами своего национального быта, нравов, обычаев и ритуалов. В то же время истинной первоосновой национальной драматургии стало народное творчество. Из сокровищницы фольклора молодые драматурги черпали сюжеты, образы, специфические средства выразительности. Свободолюбие, патриотизм, героика, идеалы правды и добра пронизывали творчество всех народов Сибири, делая создания народного гения созвучными новой эпохе. Новое в трактовке фольклора заключалось в углублении социальных мотивов, насыщении идеями перестройки мира, братства угнетенных, обостренном внимании к классовым конфликтам.

Особую направленность приобрели обработки фольклорных сюжетов в годы Великой Отечественной войны. Песни о легендарном прошлом воспевали силу, мужество, непобедимость героев, ненависть к врагу. Почти исчезнувшая из репертуара второй половины 1940 — 1950-х гг. фольклорная проблематика и тематика начинают постепенно возрождаться и к концу 1960-х гг. завоевывают прочное место в репертуаре национальных сибирских театров. Национальная пьеса отличалась своеобразным языком — ярким, сочным, действенным, с непременным использованием устного народного творчества — частушек, поговорок, с живой речью актера, с ее интонационными и ритмическими особенностями, движениями и мимикой. Лучшие из пьес подлинно философичны, проникают в глубины народного миросозерцания, национального характера.

Со временем драматургия народов Сибири вышла на общероссийскую сцену и на сцены народов,

близких в региональном, языковом, бытовом отношении. Особый успех сопутствовал комедийному жанру и героической драме. Все талантливое, глубокое, художественно оригинальное, созданное в том или ином национальном театре, как правило, обретало сценическое бытие и на другом языке.

Молодой профессиональный театр переживал определенные трудности роста. Сам факт создания профессионального театра стал мощным стимулом развития национальной драматургии, школой драматургов. Совершенно естественно на начальном этапе возникало «совмещение профессий» драматурга, актера, режиссера. Непосредственное слияние, подчас в одном лице, драматургов и театральных работников, несомненно, содействовало ускоренному становлению сценического искусства, но опасность заключалось в том, что драматурги нередко начинали приспосабливаться к труппе, к уже достигнутому театром уровню, фабульным и композиционным шаблонам.

Уровень актерской игры был невысок, главным было донести до зрителя содержание пьесы. Профессиональных актеров не было, олимпиады художественной самодеятельности скорее определяли энтузиастов, нежели выявляли актерские данные труппы. На первых порах многими молодыми театрами руководили опытные русские режиссеры, спектакли оформляли русские художники. Подняться от любительства до высот профессионализма за короткий период помогла сформировавшаяся в первой половине 30-х гг. XX в. система подготовки актеров, режиссеров, художников-постановщиков в национальных мастерских (студиях) русских театральных вузов, пришедшая на смену первоначальным формам обучения в студиях при национальных театрах, которая, как показала практика, не могла дать необходимого общего гуманитарного и узкопрофессионального образования. Кадры театральных работников проходили профессиональную подготовку в национальных студиях при Московском институте театрального искусства им А. В. Луначарского (ГИТИС), Ленинградском институте театра, музыки и кинематографии им. А. Н. Островского, Восточно-Сибирском Институте культуры, Институте искусств во Владивостоке, в Новосибирском и Красноярском театральных училищах. Часть актеров старшего поколения, очень самобытных по дарованию, была стойко привержена яркому, сочному бытовому стилю и с трудом поддавалась попыткам перевести их в иной план сценического существования. Молодые актеры, выпускники театральных вузов, несли современную школу сценического мастерства.

Постепенно в каждой национальной республике Сибири сформировались своя актерская когорта, национальная режиссура, кадры художников-постановщиков. Проблема совершенствования актерского мастерства являлась одной из важнейших. Актер национального театра призван быть особого рода «полпредом» своего народа. Через актерскую индивидуальность, строй мыслей и чувств люди других национальностей начинают понимать психологию и самобытность народа. На ранних этапах истории национальных театров жанрово-стилевая палитра оказывалась неизбежно обедненной, преимущественно развивались лишь некоторые актерские и режиссерские выразительные средства. Последующая канонизация возводила их в норму, что становилось тормозом для искусства. Канонизации подверглись прежде всего средства создания героического характера и героического спектакля в целом, комических типов и комедии. Традиционная образная структура спектаклей не всегда отвечала новой драматургии, глубине постижения человеческой психологии, подлинному актерскому перевоплощению. На репетициях «Двенадцатой ночи» В. Шекспира в бурятском театре, например, актеры чувствовали тяжесть своей походки, приземленность, обытовленность своей речи, интонаций [1, с. 161]. Работа театров была направлена на преодоление стилистики народно-бытового спектакля при постановке классического репертуара. В то же время многие актеры первых поколений были одарены драматически и музыкально, являлись острохарактерными артистами, яркими индивидуальностями, на которых десятилетиями держался репертуар театра. Спектакли с их участием были пронизаны музыкальностью, песенностью. Не случайно драматические театры на определенный период преобразовывались в музыкально-драматические.

Главная задача в области актерского мастерства состояла в создании типического по своим социально-нравственным параметрам, глубоко индивидуализированного образа современника. Здесь не мог помочь опыт агитпьесы. От актеров требовалось проявление творческой пластичности, способности пересматривать и обогащать арсенал своих средств. Необходимо было преодолеть ряд недостатков: непомерно частое использование традиционных фигур, склонность к однозначной характеристике персонажей, назидательность, проявляющуюся в рассеянных по тексту сентенциях и в развязках, сводимых к торжеству добродетели и наказанию порока. Мастерству лепки характера драматурги учились у классиков мировой драматургии и у своих русских коллег. Формы идейно-эстетического влияния русского театра, творческой помощи мастеров русского сценического искусства и педагогики не оставались неизменными. Постепенно исчезли из обихода театров народов Сибири столь распространенные прежде переработки и адаптации русских пьес к особенностям местного быта и нравов. Рост зрительской культуры, совершенствование мастерства актеров и режиссеров национальных театров открыли новые перспективы творческого освоения русской и мировой драматургии. Ведущая тенденция настраивала на оптимистический лад: богаче становилась проблематика, разнообразнее темы, типические конфликты и характеры. Расширился круг авторов, жанрово-стилевой диапазон драматургии, доступной национальны театральным коллективам. Мольер, Гольдони, Шекспир, Шиллер сопутствовал всем национальным театрам Сибири с первых лет. Из драматургии XIX в. — Шоу, Лор-

ка, Брехт, Фигейредо, Гауптман, Пушкин, Гоголь, Островский, Горький — не одна пьеса, а десятки названий и имен. С каждым годом репертуар театров охватывал все большее число произведений мировой драматургии, да к тому же зачастую не имеющих на местной сцене каких-либо традиций сценического истолкования.

Постепенно преодолевалась специфическая ограниченность репертуарной афиши ряда национальных театров. До этого на сцене шли преимущественно бытописательские, не выше среднего уровня пьесы о деревне, что было оправдано лишь в предшествующий период, когда был силен интерес к преобразованиям в сельском хозяйстве, ломке крестьянской психологии. В 1970–1980-е гг. появились многочисленные «производственные» пьесы (о строителях, врачах, геологах), о национально-освободительном движении в разных частях мира. Стал заметен процесс «психологизации» театрального искусства, интерес к пьесам Чехова, Вампилова, Арбузова, Л. Леонова с их крайне обостренным психологизмом. В драматургии увеличился удельный вес драмы-дискуссии, драм публицистического, мировоззренческого спора.

В этот период возросшее мастерство трупп, взаимодействие с новым, более культурным зрителем позволило национальным театрам создать ряд замечательных спектаклей. Мастера сцены и молодые актеры, работая в одном ключе, психологически-углубленно воссоздавая характеры своих героев, осваивали сложные драматические произведения, многожанровый классический и современный репертуар. В последние годы особенность процесса развития многих театров состоит в том, что мастерство психологического анализа роли диалектически взаимодействует с иной тенденцией — стремлением к сценической метафоре, аллегории, символу, к изображению укрупненному, акцентированному, к гротеску в актерском искусстве. Театр стремится активизировать сознание зрителя, пробудить его ассоциативное мышление. Внешне это выражается в отказе от фабулы как «стержня» спектакля, от эксплуатации простейших зрительских чувств, в обращении к принципам поэтического театра. Если первые шаги многих национальных театров были отмечены чрезмерным вниманием к внешним чертам национального быта, красочным обрядам, специфическим обычаям, то сегодня заметно стремление к постижению глубинного национального характера в его социально-исторической обусловленности. Преодолевается отношение к национальному как экзотическому, как колоритным эпизодам деревенской жизни, архаическим, отживающим нравам и обычаям, проявляющимся во внешнем облике, внешних приметах быта и костюма. Пришло осознание того, что талантливая постановка Шекспира на местной сцене — тоже явление национального театра. Театральные раздумья и эксперименты вращаются вокруг проблемы национального и интернационального в театрах, проблемы «гибридных» спектаклей, механически сочетающих действенные и песенно-танцевальные эпизоды.

Сегодня театральные коллективы стабильны и творчески состоятельны, что позволяет им осуществлять разнообразные и разноплановые постановки. Спектакли национальных авторов являлись непременной частью всесоюзной, а затем всероссийской театральной афиши. Огромную роль в творческом обмене и пропаганде национального искусства сыграли декады национального искусства в Москве, театральные фестивали в рамках региона и СНГ, где национальные театральные коллективы получают высокую оценку зрителей, премии и награды различных уровней. Художественное направление развития театров отвечает современным требованиям зрителя — это интерес к национальной истории, возврат к духовному и мифологическому наследию своего народа, возрождение нравственных ценностей, связь с классической и современной драматургией.

Долгое время наиболее отстающим звеном театрального процесса оставалось художественное оформление, что во многом объяснялось тем, что театры три четверти времени проводили в разъездах, выступали на разных сценических площадках, зачастую в неблагоустроенных клубах и не могли иметь точного мизансценировочного рисунка спектаклей. Лишь со временем театры стали обладать необходимыми стационарными помещениями. Национальные театры тесно связаны не только с городским, но прежде всего с сельским зрителем. Они объединяют в себе функции городских республиканских театров и театров для села, поэтому деятельность их имеет полупередвижной характер. Гастрольная карта охватывает огромную территорию Сибири и Дальнего Востока, многие города России и зарубежье. Театры, как правило, имеют национальную и русскую труппы, спектакли ставятся на национальном и русском языках. Практика свидетельствует о невероятной популярности театра, особенно в сельской местности, о плодотворном внутреннем контакте сцены и зрителя — одном из замечательных завоеваний национальных театров Сибири. Национальный профессиональный театр Сибири стал действенным фактором духовной жизни народа.

Эти закономерности развития проявились в истории формирования и деятельности алтайского, хакасского и тувинского национальных театров. В 1937 г. в Ойрот-Тура (ныне г. Горно-Алтайск) был образован первый профессиональный драматический театр алтайцев — Горно-Алтайский областной национальный колхозный театр. Он был создан на основе открытой в 1936 г. из участников самодеятельности алтайской национальной театральной студии. Организаторами театра были алтайский писатель П. В. Кучияк и русский режиссер-педагог И. С. Забродин. Театр открылся спектаклем «Чапаев». В 1938 г. был поставлен спектакль «Чейнеш» П. В. Кучияка (музыка А. М. Ильина), завоевавший большую популярность. Театр поставил почти все пьесы П. В. Кучияка: «Чейнеш», «Ямы», «Три девушки», «Два гвардейца», а также спектакли по пьесам Мольера, Гольдони, Гоголя, Островского, Горького. П. В. Кучияк вел также актерскую и режиссерскую деятельность.

В 1936–1950 гг. театром руководил И. С. Забродин. Театр обслуживал жителей аймаков, выезжал в Кузбасс, Казахстан. Коллектив проводил работу по созданию национального танца, собиранию и обработке народных мелодий и песен. При труппе был создан оркестр народных алтайских инструментов. Звездный час театра — победа на краевом смотре и поездка в Москву — совпали с началом Великой Отечественной войны. В годы войны театр дал более 800 представлений. В 1946 г. была организована русская труппа. В 1950 г. театр закрылся. В 1956 г. в Горно-Алтайске был основан музыкально-драматический ансамбль, реорганизованный затем в Горно-Алтайский музыкально-драматический театр. В 1959 г. его коллектив был слит с Бийским драматическим театром, часть актеров стала работать в национальных театрах.

В 1978 г. драматический театр возродился. Первой постановкой явился спектакль «Золотая заря» по мотивам произведений П. Кучияка. Основу труппы составили выпускники столичных театральных вузов, сибирских театральных училищ. В репертуаре театра были спектакли по произведениям Лопе де Вега, А. Островского, Н. Лескова, Ч. Айтматова, И. Друцэ, М. Карима, А. Вампилова, М. Шатрова, В. Шукшина, А. Володина, В. Быкова. Значительная часть спектаклей была поставлена по произведениям алтайских писателей — П. Кучияка, Б. Укачина, Л. Кокышева, Д. Каинчиева, А. Адарова. Мастерами алтайского театрального искуссива стали П. Кучияк, А. Алтарыкова, Я. Быйхнев, О. Сарина, А. Балина, Л. Токмакова, Л. Усов [2, с. 118–119].

Самодеятельное театральное творчество у хакасов возникло в 1930-х гг., когда в Хакасской автономной области создавались первые агитбригады, в составе которых, кроме актеров, были чатханисты (исполнители народных песен в сопровождении музыкального инструмента чатхана). Первой агитбригадой руководил поэт и драматург А. М. Топанов. В 1931 г. был создан самодеятельный национальный театр. Его коллектив ставил одноактные пьесы К. Самрина, первую трехактную пьесу А. М. Топанова «Чертополох» (1932), исполнялись танцы народов мира, стихи русских и хакасских авторов, народные тахпахи, песни. Затем в репертуар вошли пьесы русских классиков «Шторм», «Жизнь зовет», «Первая конная» В. Вишневского, «Женитьба» Н. Гоголя, «Медведь» А. Чехова. В целях повышения квалификации и культурного уровня актерского состава Хакасский Национальный театр в 1937 г. был реорганизован в театр-студию. В 1939 г. в Хакасской автономной области был создан русский драматический театр, а Хакасский театр стал профессиональным.

Дальнейшее развитие хакасского театра и драматургии было связано с появлением народной героической драмы М. Кокова «Акун» (1940) о событиях Гражданской войны в Хакасии и первой национальной комедии «Одураченный Хорхло» А. Топанова и Н. Зингеровского (1942), показывавшей нравственное превосходство людей из народа над лицемерными и самодовольными баями. В трудные годы Великой Отечественной войны театр жил и работал. Режиссерами И. С. Самохваловым, А. М. Топановым и Н. И. Коковым были поставлены спектакли по пьесам Н. Гоголя, А. Чехова, А. Топанова, М. Кокова, Б. Лавренева и несколько антифашистских концертов. В 1954 г. в целях творческого и финансового укрепления театра Хакасский национальный театр и театр русской драмы им. М. Ю. Лермонтова были объединены.

В 1956 г. в театр вернулась группа артистов, успешно окончивших хакасскую студию при Ленинградском театральном институте им. А. Н. Островского, пришел талантливый режиссер А. Тугужеков, что обеспечило последующий расцвет хакасского театрального искусства. Успехом у публики пользовались спектакли «Чили — боль моя» Г. Боровика, «Ожившие камни» М. Кильчичакова, «Последняя просьба» А. Ларинчукаса, «Легенда о любви» Н. Хикмета, «Мадридский стиль» Лопе де Вега, «Материнское поле» Ч. Айтматова, «Обжалованию не подлежит» Т. Абдумомонова. Под руководством режиссера В. И. Ивандеева (1976) были поставлены пьесы: «Недопетая песня», «Не только любовь», «Марали рога» В. Шулбаевой, «Волки и овцы» А. Островского, «Страна Айгуль» М. Карима, «Дом Бернарды Альбы» Г. Лорки, «Шутник Айдолай» Г. Котожекова.

В 1991 г. произошло разделение театра на Хакасский национальный театр им. А. М. Топанова и Русский драматический театр им. М. Ю. Лермонтова. Художественным руководителем национального театра была утверждена Э. М. Кокова — первая хакасская женщина-режиссер. Под ее руководством поставлены спектакли по пьесам В. Шекспира, Б. Шоу, Г. Лорки, М. Карима, Г. Фигерейдо и др. Постановки театра открывают новый взгляд на шаманизм и другие черты самобытности хакасского народа, проникнуты философским осмыслением жизни, наполнены романтико-поэтической стилистикой [4, с. 79].

В 1988 г. в Абакане по инициативе режиссера Хакасского национального театра был открыт Хакасский государственный музыкально-драматический театр «Читиген». Театр не имеет собственной сценической площадки, гастролирует в странах СНГ и за рубежом, участвует в театральных фестивалях, работая на хакасском языке. В основе репертуара — хакасский фольклор и произведения хакасских драматургов, драма, музыкальные и детские спектакли. Мастерами хакасского театрального искусства стали А. Топанов, А. Саргова, Н. Кичеева, А. Кискидосова, Ф. Саражакова, Н. Барышева, А. Астанаев, Е. Котюшева, М. Топоев, А. Шадрин, В. Трошкин, Т. Райков, Е. Начинова, В. Шулбаева, Н. Коков, А. Шурышев, И. Самохвалов, А. Тугужеков, Э. Кокова, В. Ивандеев, С. Чаптыкова, М. Костояков, Н. Тачеев, Ю. Майнагашев, А. Кызласова, А. Артонов [3, с. 247].

Театральная культура народа Тувы также сложилась в XX столетии. В старой Туве театрального искусства в современном понимании ни в профессиональной, ни в самодеятельной форме не существовало из-за кочевого образа жизни и отсутствия письменности. Элементы театральности содержались в

тувинском фольклоре, бытовых и религиозных обрядах (знаменитая тувинская борьба «Хуреш», конные скачки, шаманские камлания, живое слово сказителей-острословов о богатырях, сражавшихся с чудовищами, сметливых и умных аратах). На основе национальных традиций формировались навыки актерской игры методом отбора. Коллективные моления, народные игры, состязания сказителей и музыкантов имели характер массовых театрализованных представлений и подготовили почву для зарождения театрального искусства в Туве. К 1925 г. особое распространение получили самодеятельные театральные кружки в среде тувинской интеллигенции (Кызыл и другие уголки), работавшие в тесном содружестве с русской театральной самодеятельностью (Кызыл, Клуб красных партизан). Репертуар в ранний период был чрезвычайно прост: одноактные импровизированные пьесы на злободневные темы, отражающие жизнь тувинского народа, имевшие ярко выраженный социальный и политический характер. В них разоблачалось коварство шаманов и лам, стяжательство и ханжеская сущность богачей, которым противопоставлялись бедняки — честные и революционно настроенные араты. Пьесы коллективного авторства распространялись подобно произведениям фольклора, от кружков в районы.

После создания в 1930 г. тувинской письменности национальная драматургия достигла значительных успехов. Первая одноактная пьеса на тувинском языке «Мы уничтожим» (автор — учитель-хакас А. Спирин) напечатана в газете «Шын» («Правда») в 1931 г. В 1930-е гг. появилась целая группа молодых национальных драматургов, давших большое число пьес: «Женщина», «Узун-Кара и Семис-Кара» С. Тока, «Ханский закон» С. Сарыг-оола, Добрый день», «Хайыран-бот» В. Кок-оола и др. В 1936 г. была основана театральная студия в Кызыле, преобразованная в 1940 г. в музыкально-драматическую театр-студию (открылась пьесой «Хайыран бот» Кок-оола). Студия совмещала производственную деятельность с учебной, готовила кадры театральных работников. Большую помощь тувинскому театру оказали режиссер И. Исполнев, композиторы Р. Миронович, А. Аксенов, хормейстер С. Булатов [5, с. 56].

В 1945 г. после вступления в состав СССР (1944) в Туве был создан профессиональный национальный театр — Тувинский областной драматический театр, имевший собственное здание, с полностью укомплектованными драматической, хоровой, оркестровой, балетной и цирковой труппами. В 1950 г. при Национальном театре была организована актерская студия. В 1955 г. труппу пополнили выпускники тувинской национальной студии при Ленинградском театральном институте. В 1958 г. Национальный театр был реорганизован в музыкально-драматический театр, имевший тувинскую и русскую труппы, которые ставили спектакли на тувинском и русском языках. Тувинская труппа музыкально-драматического театра поставила пьесы тувинских драматургов: «Стремление», «Пробуждение», «В одном сельсовете» Саган-оола, «Ах, красавица!», «Самбажык» Кок-оола, «Тонгур-оол», «Осуществленная мечта» С. Тока, «Товарищ директор» М. Мунзука, «Любовью надо дорожить» С. Пюрбю, пьесу «Дорогу осилит идущий» В. Журавлева. Ставились произведения авторов других национальных республик, русская и зарубежная классика. С 1941 г. на сцене театра шли музыкальные спектакли: «Хайыран-бот» (музыка основана на народных мелодиях, обработанных А. Аксеновым), опера «Чечен и Белекмаа» на сюжет сказки С. Тока. В 1962 г. театр был переименован в Тувинский республиканский музыкально-драматический театр, в 1986 г. был награжден орденом «Знак почета».

На сегодняшний день репертуар театра составляют такие шедевры мировой, русской, тувинской классики, как «Король Лир», «Ромео и Джельетта», «Двенадцатая ночь» В. Шекспира, «Вишневый сад» А. Чехова, «Маленькие трагедии» А. Пушкина, «Ревизор», «Игроки» Н. Гоголя, «Без вины виноватые» А. Островского, жемчужина тувинской драматургии «Хайыран бот» В. Кок-оола, «Проделки Долумы» К.-Э. Кудажи, «Долина печальной любви» Ч. Ондара, «Кто ты, Субэдэй?», «Жертвоприношение» Э. Мижита и др. В 2000 г. в Уфе спектакль «Кто ты, Субэдэй?» Э. Мижита получил гран-при международного театрального фестиваля тюркоязычных народов «Туганлык». В том же году театр удостоился звания «Театр года» газеты «Культура» и золотой медали имени академика Д. Лихачева. Специальной премией «За освоение мировой драматургии в национальном театре» была отмечена постановка трагедии В. Шекспира «Король Лир» на фестивале «Науруз» (Казань).

Развитие национального театрального искусства в республике привело к созданию в Туве в 1960-е гг. Чаданского и Кызыльского народных театров. Мастерами тувинского театрального искусства стали: М. Мунзук (исполнитель роли Дерсу Узала в одноименном фильме А. Куросавы), К. Мунзук, В. Кок-оол, В. Оскал-оол, В. Монгальбин, О. Намдара, Н. Олзей-оол, К. Хензиг-оол, Л. Севильба, Е. Кендебиль, Х. Конгар, Б. Бады-Сагаан и др. [6, с. 37; 7. с. 58; 8, с. 15].

Источники и литература

1. Многоязыкий театр России. М., 1980.
2. Ойротский национальный театр. 1936–1939 гг. Ойрот-Тура, 1939.
3. Кокова Э. М. Чон чарии (из истории Хакасского драматического театра). Абакан, 1991.
4. Шлык Л. К. Судьба и загадка русского театра в Хакасии. Абакан, 2001.
5. К вопросу о закономерностях развития тувинской драматургии // Учен. зап. Тувин. науч.-исслед. ин-та языка, литературы и истории. Кызыл, 1961.
6. Тавакай А. Твои артисты, Тува // Нева. 1955. № 3.
7. Алянский Ю. Далекое и близкое // Театр. 1956. № 8.
8. Киссельгоф А. В далекой Туве // Театральная жизнь. 1958. № 6.

Богатырские игры в эпосе-олонхо

А. Г. Лукина

Эпос содержит в себе элементы всех жанров искусства, и не в последнюю очередь — военного. Выступая мощным средством воплощения и материализации мыслей, эпос отражает многие явления реальной и воображаемой действительности. В олонхо ясно прослеживается идея защиты мирного существования, установления гармонии на Срединной земле. Реализация этой идеи, как правило, возлагается на плечи богатыря-айыы.

Богатырь (ботур) в олонхо аккумулирует в себе понятие совершенства, гармонию физической силы и умственных, духовных способностей. В формировании и становлении ботура как культурного героя, сочетающего в себе как силу, так и интеллект, немаловажное место занимают богатырские игры. Богатырские игры древних якутов — это не забавы в обычном понимании, а методически точно разработанная, состоящая из нескольких этапов система воинского воспитания, существовавшая в прошлом.

Эти игры имели огромное значение в подтверждении уровня физической подготовки и интеллектуальных способностей ботура, ведь участие в них означало, что юноша освоил азы военной подготовки, потому что богатырские игры в своей сути — не что иное, как обязательная часть воинской подготовки и неотъемлемая часть воинских обычаев. Для богатыря эпоса-олонхо участие в национальных играх — обязательный этап, ведь именно в них в мирное время оттачивались и совершенствовались военные навыки, сила и смекалка. Именно национальные игры постоянно поднимали планку требований к богатырю и вместе с этим общий уровень подготовки.

В предании об Эллее Боотуре говорится о десяти днях и ночах игр и увеселений, которые он устраивал, заявляя при этом: «Пусть таков будет удел наших детей» [1]. В богатырских играх основными видами состязаний являлись стрельба из лука, мастерство владения копьем, мечом и палицей, борьба, прыжки и перетягивание палки [2]. Участвуя в состязаниях, на которых царила атмосфера подлинного боевого азарта, ботуры и даже обычные люди демонстрировали исключительные результаты, о чем с поэтичным восторгом говорится в эпосе. Стрелки, силачи, борцы, бегуны, мастера копья, меча и другого оружия издавна пользовались у якутов славой.

За многие века в богатырских играх выработался свод правил, требований и принципов. В текстах эпоса говорится о ботурах как об обладателях мощных мышц и крепких сухожилий, что было закономерным результатом многолетних тренировок с самого детства. Классический портрет богатыря эпоса-олонхо также предполагает описание его могучих мускулов, сильных рук, похожих на крученое дерево; он имел «черные плотные икры, с плотными темными мышцами [3, с. 80, 81]. Особенно выразительно рисуется образ богатыря в момент высочайшего напряжения:

Мускулы зазвенели,
Как тетива лука,
Сильные мышцы,
Крупные мускулы,
Вкривь и вкось стянулись [3, с. 177].

В олонхо «Мюлджю Беге» красноречиво и образно передается работа мышц ботура, в которой прослеживается исключительное знание анатомии человека:

У него жилы на пояснице стали изгибаться назад,
Как упругий самострел;
Сосуды на груди стали натягиваться вниз,
Как каленые пружины;
Упругие сухожилия зазвенели, как проволока;
Толстые жилы зазвенели, как звонкий хомус,
Неукротимые мышцы [4].

Состязательные игры ботуров — огромный пласт физической культуры якутов. Здесь чрезвычайно важную роль играет мотив закалки, который, как считает И. В. Пухов, был связан с обрядом инициации — посвящения юношей в воины [5]. В целом многие состязательные игры ботуров возникли из обрядов и ритуалов, таких как *ысыах*, *илбис тардыы* (призвание духа войны), обряда посвящения юношей в воины и т. д.

В материалах А. Саввина говорится о том, что обучение хосунному (военному) искусству начиналось с раннего детства. До 7–15 обучали стрельбе из лука (*далла мэндэтии*), а также умению увертываться от стрел, что было одним из главных требований к будущему богатырю. Поначалу в раздетого мальчика кидали горящие дрова, потом, когда он подрастал, пускали в него деревянные стрелы, прикрепляя к кончику короткие иголки, а позже стреляли в него уже настоящими боевыми стрелами [6]. Обучение такому умению развивало у будущего богатыря молниеносную реакцию, интуицию и чутье. Самым лучшим из посвящаемых считался тот, кто мог увернуться от двух стрел или даже от стрелы, летящей в спину [7]. Как известно, хунну были непревзойденными мастерами стрельбы из лука («…умеющие владеть луком все поступают в латную конницу…» [8]), ведь это больше всего подходило динамичному характеру их боевых действий. Поэтому акцент именно на искусство владения луком при подготовке ботуров был более чем закономерен.

Наряду со стрельбой из лука самым почитаемым и распространенным видом состязательных игр является *тустуу* [9] (борьба в широком понимании) и *хапсагай* (национальный вид борьбы без партера): это наиболее часто упоминаемые в эпосе-олонхо виды поединков. В нем ботуры-айыы и абасыы прибегают к борьбе в самую последнюю очередь, когда уже испробованы все другие приемы с оружием, когда силы оказались равны и никто не может победить. Якуты считали, что именно в борьбе решается вопрос о превосходстве, и борьба считалась «настоя-

щим боем». Так, в олонхо «Кулун Куллустуур» описываются приемы и методы борьбы.

В заключение необходимо отметить, что в эпосе-олонхо представлены практически все виды национальных традиционных игр, уходящих корнями в далекое прошлое, и что они имеют огромное значение в формировании и становлении богатырей-ботуров. Как часть существовавшей сложной системы военного воспитания, национальные традиционные игры требуют возрождения в современной пропаганде здорового образа жизни в республике Саха (Якутия).

Источники и литература

1. Ксенофонтов Г. В. Эллэйада. Материалы по мифологии и легендарной истории якутов. М., 1977. С. 167.
2. Лукина А. Г. Традиционные танцы саха: идеи, образы, лексика. Новосибирск, 2005, С. 11–12, 15.
3. Нюргун Боотур Стремительный / Текст К. Г. Оросина. Якутск, 1947.
4. Будуруйбэт Мулдьу Б.; якутское олонхо. Неспотыкающийся Мюлджю Беге // Архив ЯНЦ, ф. 5, оп. 10, ед. хр. 72, 102, Л. 313–314.
5. Пухов И. В. Якутский героический эпос олонхо. Основные образы. М., 1962. С. 86, 90
6. Исторические предания и рассказы якутов. М; Л., 1960. Ч. 1. С. 22.
7. Архив ЯНЦ СО РАН, ф. 5, оп. 3, ед. хр. 1, 2.
8. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М; Л., 1950. Т. 1. С. 40.
9. Лукина А. Г. Традиционные танцы саха. Новосибирск, 2005. С. 178.

Модернизация праздничной культуры татар Западной Сибири (на примере Сабантуя)

М. В. Пономаренко

С приходом большевиков к власти в октябре 1917 г. началось формирование нового «красного» календаря обрядов и праздников, ориентированного на легитимизацию социалистического общества и интеграцию в него народов Советского государства. В ходе процесса культурного строительства большое внимание уделялось использованию традиционных праздников.

В среде татарского населения Западной Сибири особое место в ряду новых рабоче-крестьянских, революционных и общественно-трудовых праздников занимал традиционный праздник Сабантуй. Его возникновение было связано с аграрным культом, о чем свидетельствует его название: *сабан* означает «яровые», или, в другом значении, — «плуг», а *туй* — «свадьба», «торжество»; таким образом, смысл слова «сабантуй» — «торжество в честь сева яровых».

В ходе становления и укрепления советского строя в 1920–1930 гг. при относительном сохранении формы проведения этого праздника полностью изменились его смысл и содержание. Цели проведения праздника Сабантуй были подчинены задачам социалистического строительства: «До Октябрьской Революции „САБАН-ТУЙ“ среди татар проводился… в интересах кулачества, спекулянтов, купцов, мулл и проч. для кутежа и славы. Но Октябрьская Революция сломила шею капитализму, отобрала земли у помещиков и купцов и передала их трудовому крестьянству, поэтому цели и задачи „САБАН-ТУЙ“… становятся на новый лад по руслу социалистической перестройки деревни, по пути развития национальной культуры по борьбе с культурно-хозяйственной и бытовой отсталостью и т. д.».

В 1920-х гг. XX в. в соответствии с новой идеологией происходило формирование единой формы бытования праздника. Почти повсеместно Сабантуй стал проходить по канонизированной схеме. В каждом селе или районном центре создавалась комиссия, которая составляла программу праздника, назначала ответственных за то или иное мероприятие. Активное участие в организации праздника принимали советские и партийные органы.

Сроки проведения праздника устанавливались в соответствии с тем, чтобы «к этому времени каждый крестьянин в отдельности мог бы вести у себя необходимую окончательную подготовку к участию в празднике (соревнованиях) и подготовительная работа к празднику не отняла бы рабочее время у крестьян». Для проведения праздника в городских и поселковых местностях лучшим временем являлась вторая пооловина мая, а в деревенских и сельских местностях лучшее время — «конец весенней посевной кампании и начало лета с 1-го по 30-е июня месяца (перерыв летних полевых работ крестьян)».

В праздновании могли принять участие все полноправные граждане (трудящиеся) независимо от пола, национальности, не моложе 15 лет. В то же время лишались возможности участия в праздновании (соревнованиях) и получения призов «злостно укрывающие свои хлебные излишки, не сдающие их государству в целях спекуляции, злостно сокращающие посевные площади, кулаки, муллы, пастыри, спекулянты, барышники и т. д.». Однако все граждане независимо от их гражданского права, имущественного положения, возраста и т. д. могли принять участие в праздновании в качестве простых зрителей.

Для проведения праздничного мероприятия заранее устанавливались правила соревнований, создавалась судейская комиссия. Кроме того, помимо соревнований к сельским и окружным праздникам организовывались конкурсы «на лучшего (коня и коровы) бегуна, молочности, красоте и крови, зерновых культур и с/хозяйственных машин и т. д.», а также литературные, медико-санитарные, антирелигиозные, военно-спортивные и кооперативные выставки.

Программа праздника состояла из нескольких

разделов. Начинался праздник торжественным открытием, на котором делались доклады о путях развития сельского хозяйства и культурности татарского крестьянства, о новых мероприятиях в сельском хозяйстве (например, о ранней вспашке пара, о способах улучшения породы скота и т. п.). Затем проводился парад участников Сабантуя (иногда в форме карнавального шествия). Завершалась вступительная часть праздника парадом лошадей и коров, выставляемых на конкурс.

Соревнования начинались борьбой детей, за которой следовали бег людей в одежде, бег с куриными яйцами в ложке, бой горшков, гонки велосипедистов, стрелковое соревнование, бег (скачки) крестьянских лошадей. Продолжались соревнования цыганской, французской и татарской борьбой, а также национальными танцами. Затем устраивались различные конкурсы и выставки, работал уголок подписки и распространения национальных газет и журналов. В течение всего праздника звучала музыка, устраивался национальный буфет и закуски.

Массовость и зрелищность праздника, возможность использования Сабантуя для широкого распространения среди «татарского крестьянства агрономических знаний, с включением в политпросветработу элементов антирелигиозной пропаганды и борьбы за новы быт, привитие физкультуры и других народных полезных развлечений» обеспечили ему сохранность и дальнейшее развитие в условиях существования Советского государства. В процессе содержательно-идеологической трансформации Сабантуй, соответствуя принципу «национальный по форме и социалистический по содержанию», начал восприниматься как национальный праздник татарского народа.

Механизмы трансформации праздника демонстрируют документы сибирских архивов.

1. ЦХАФ АК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 50. Л. 50. Машинописный подлинник

ВСЕМ ГУБКОМАМ И ОБКОМАМ РЛКСМ.

С наступлением весенних и летних полевых работ среди татарского и башкирского населения проводятся праздники «Сабан-Туй» и «Джиен», ЦК РЛКСМ предлагает:

I. Использовать означенные народные праздники, проводя их под лозунгами: "поднятия сельского хозяйства, введения элементов физкультуры, развитие таковой и изучения вопросов нового быта".

2. В деле осуществления вышеуказанных лозунгов совместно партийными и советскими организациями и с привлечением культурных сил организовать беседы, различного рода увеселения и состязания по формам и содержанию заключающими в себе новое, полезное и организующее трудящиеся массы.

3. Означенные праздники использовать в деле практического осуществления смычки города с деревней, для чего ставить доклады, пригласить на праздники в города из деревень и в деревни из городов представителей комсомольских и советских организаций.

4. В дни праздников по возможности организовать показательные сельско-хозяйственные выставки села, волости и района.

5. День праздника широко использовать в деле распространения периодической и непериодической литературы, для чего необходимо организовать специальные киоски продажи литературы и открыть подписки на журналы и газеты.

Материалами к праздникам могут служить статьи в газетах «Эшче» (№ 80), «Игенчеляр» (№ 16) и в журнале «Яш Эшче» (№ 5) сборник «Народные праздники» и при сем прилагаемый план проведения праздника. О результатах работы по проведению народных праздников предлагается отчитываться перед ЦК, а также осветить этот вопрос на страницах печати центральных и местных органов.

№ 5677; 29-го апреля 1925 г.

Секретарь ЦК РЛКСМ: Соболев.

Зав. нацменом ЦК: Файнбер.

Секретарь тат.-баш. бюро: Гибадуллин.

2. ЦХАФ АК. Ф. 9. Оп. 5. Д. 50. Л. 51. Машинописный подлинник

ПЛАН ПРОВЕДЕНИЯ ПРАЗДНИКА
«САБУН-ТУЙ» и «ДЖИЕН»
ПОДГОТОВИТЕЛЬНАЯ РАБОТА.

Подготовительная работа к праздникам должна выразиться: в сборе вещей, как подарков состязающимся в народных играх и спортсменам, в украшении зданий, изб-читален, школ, сельсоветов, улиц, площадей и мест игр лозунгами по вопросам сельского хозяйства, физкультуры и нового быта, в подготовке к инсценировкам, выступлениям любителей физкультуры, в изучении игр и песен, при имении средств и сил в организации сельскохозяйственной выставки села, волости и района.

ПРОВЕДЕНИЕ ПРАЗДНИКА.

Праздник должен ознаменоваться исполнением следующего:

1-й отдел — доклад о международном положении, о задачах по поднятию с. х-ва.

2-й " — концерт (музыка, песни, декламации, частушки.

3-й " — выступление членов кружка физкультуры.

— " — юных пионеров.

4-й " — состязание на коне, бега лошадей.

5-й " — бега, борьба, игры, хороводы.

Одновременно с этим для посетителей должен быть устроен доклад о с.-х. выставке, если таковая организуется, а также продажа литературы и прием подписок на газеты и журналы).

6-й отдел — доклад о физкультуре, охраняющей здоровье населения.

— выступления членов кружка физкультуры.

— живая газета, посвященная вопросам быта и раскрепощения женщины.

— инсценировка.

— концерт.

Тат.-баш. бюро ЦК РЛКСМ.

3. ЦДНИ ТО. Ф. 78. Оп. 1. Д. 362. Л. 10. Машинописный подлинник

ВСЕМ ОКРУЖКОМАМ ВЛКСМ
О ПРОВЕДЕНИИ ПРАЗДНИКА «САБАНТУЙ»
1927 г.

В большинстве сельских местностей и даже в городах и рабочих районах среди татарского населения проводится бытовой праздник «Сабантуй».

Население к нему готовится с наступлением весны, выделяет соответствующих товарищей для проведения «Сабантуя», последние производят сбор средств, заранее извещают о дне и месте «Сабантуя», а также руководят самим «Сабантуем».

На сабантуй собирается много населения из окрестностей, где происходят состязания, игры и другие развлечения с участием присутствующих.

Нашими организациями «Сабантуй» в этом году должен использоваться для:

Распространения культурных начинаний в сельском хозяйстве. В сельских местностях день подготовки урожая следует приурочить к «Сабантую», необходимо организовать весеннюю сельскохозяйственную выставку, пригласить на сборное место «Сабантуя» агронома, проводить беседы о новых мероприятиях (например, о ранней вспашке пара, о способах улучшения породы скота и т. п.) в сельском хозяйстве.

Различные состязания и игры в «Сабантуе» стараться использовать в целях продвижения и популяризации физкультуры, в частности, организовать спортивные выступления кружков физкультуры и отрядов юных пионеров, с военными органами устроить стрельбу дробинкой, сохраняя соответствующие приемы, нормы для проводимых обычно состязаний.

Пропаганда значения Авиахима, в частности, сооружение самолета «Урак-Чукеч», сбор средств на него, вовлечение в члены ОСО Авиахим.

Организация разумных развлечений, продвижение новых песен, игр.

Необходимо в проведение «Сабантуя» привлечь общественные организации (ОСО. Совет физкультуры, земорганы, профсоюзы, органы политпросвет) и добиться обеспечения соответствующей помощью с их стороны.

Ячейки комсомола должны все эти возможности учесть и принять ативное участие в проведении «Сабантуя».

Зав. агитационно-пропагандистским отделом крайкома ВЛКСМ Северихин Таткир

Инструктор Каримуллин

4. ЦДНИ ТО. Ф. 76. Оп.1. Д. 307. Л. 125. Машинописный подлинник.

Программа
Весеннего татарского праздника «Сабан Туй»
29 мая 27 г.

I отдел

1) Доклад о значении «Сабан Туя».
2) Полет аэроплана.
3) Легкая атлетика (показательный бег, метание, прыжки).
4) Велосипедная гонка (два заезда).

II отдел

Рысистые испытания (3 заезда).
Скачки крестьянских лошадей (2 заезда).
Перетягивание каната и лазание на столб.

III отдел

Бег в мешках на дистанцию 100 метров.
Бег с яйцом.
Индийский бокс (продолжительный).
Бой горшков.
Еда саек (продолж.).
Бег массовый (взрослый) на дистанцию 1 версту.
Скачки, 3-й заезд на дистанцию 4,5 версты.

IV отдел

Борьба азиатская.
Борьба русско-швейцарская.
Ответственный распорядитель Якушев

Эл Ойын Республики Алтай: история праздника[1]

Е. В. Самушкина

В этнополитическом развитии субъектов Российской Федерации в конце XX — начале XXI вв. отчетливо обозначились два направления. С одной стороны, стало очевидным стремление республиканских элит вписать свои регионы в мировое сообщество; с другой — произошла актуализация этнического самосознания, культурного наследия и исторического прошлого населения регионов.

В процесс создания образов новой идеологии оказались включены этнонациональные общественные организации, система образования, учреждения науки, культуры и искусства. Одним из направлений символической деятельности творческих и научных кругов республики стала праздничная культура. Новые праздники и ритуалы были направлены на этнополитическую мобилизацию населения и утверждение этнонациональной идеологии в Республике Алтай.

Народный праздник Эл Ойын получил в Республике Алтай (РА) статус государственного. Это официальное культурно-массовое мероприятие, организуемое и финансируемое правительством республики. Его подготовку и проведение возглавляет специальный комитет, в который входят представители всех уровней власти. Впервые праздник был проведен в 1988 г. в с. Ело Онгудайского района РА. Затем творческой площадкой для праздничных торжеств стали другие районы республики: в 1990 г. — с. Шыргайты

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 06-01-00323а).

Шебалинского района, в 1992 г. — с. Кырлык Усть-Канского района, в 1994 г. — с. Улаган Улаганского района, в 1996 г. — с. Боочи Онгудайского района, в 1998 г. — с. Корумду Усть-Коксинского района, в 2000 г. — с. Кокоря Кош-Агачского района, в 2002 г. — Карасукское поле Чемальского района, в 2004 г. — с. Кебезень Турочакского района. Согласно первоначальной концепции, изменение места проведения мероприятия подчеркивало «кочевой характер» праздника и традиционной культуры местного населения. В 2006 г. Эл Ойын был вновь проведен в с. Ело Онгудайского района РА. Было принято решение, что праздник будет постоянно проводиться здесь, в географическом центре Алтая, значимом для алтайцев.

В соответствии с конституционными принципами существования многонационального сообщества РА творческие круги пытаются вписать праздник в поликультурный контекст региона. Так, в «Положении о народном празднике Республики Алтай „Эл Ойын“» декларируются следующие цели и задачи: сохранение традиций и обычаев алтайского народа, приобщение молодежи к традициям предков; развитие традиционных народных промыслов и ремесел, декоративно-прикладного творчества, а также сохранение единства, братства и дружбы всех народов, проживающих на территории республики, утверждение принципов межнационального сотрудничества в области культуры и искусства. Сегодня Эл Ойын выполняет особую миссию: с одной стороны, он призван отвечать идеалам национального возрождения, с другой стороны, национальной интеллигенцией проводится идея толерантности во взаимодействии народов этого региона.

За всю историю праздника для каждой церемонии разрабатывалась его эмблема. Выбор образов опирался на репертуар, представляющий археологические, культурные и природные реалии Алтая. Так, например, центральным образом эмблемы первого Эл Ойына, проходившего в 1988 г., стал элемент традиционного алтайского орнамента, Эл Ойына 1992 г. — изображение птиц, выполненные в традициях скифо-сибирского звериного стиля и три вершины горы Белухи. Символом праздника 2000 г. стала так называемая «укокская принцесса». Для последующих церемоний была утверждена постоянная эмблема, в основу которой положен флаг, разработанный известным художником, общественным деятелем Г. И. Чорос-Гуркиным для Кара-Корумской Горной думы в 1917 г. Эмблема представляет собой горную вершину, из-за которой восходит солнце, внизу горы изображены три извивающиеся полосы — воды рек Алтая, по бокам композиции — традиционный алтайский орнамент.

Эл Ойын занимает важное место в структуре современной праздничной обрядности Алтая. Фестиваль призван сохранить самобытную культуру народов Республики Алтай, поэтому обращение к героическому прошлому, к самобытной культуре предков является главной темой Эл Ойына.

По замыслу организаторов Эл Ойына, он является праздником духовного единения тюркских народов. Символьной элитой Республики Алтай проводится идея об уникальности тюркской культуры, которая сравнивается с культурой античности. По версии творческих кругов республики, корни Эл Ойына уходят во времена древних скифов и гуннов, кочевников тюркских каганатов. В период праздника в древности прекращались междоусобицы и войны, и вчерашние противники становились участниками своеобразных «Олимпийских игр» Центральной Азии.

Таким образом, Эл Ойын, возникший как культурно-спортивное мероприятие на рубеже XX–XXI вв., приобрел, по замыслу его создателей, глубинный исторический и этнический смысл, стал символом возврата к нравственным ценностям предков. Как отмечается в буклете, подготовленном для Эл Ойына-2004 г., «праздник позволяет погрузиться в атмосферу кочевого прошлого, вдохнуть тот воздух, которым дышали предки алтайцев, казахов и других народов Центральной Азии. Раз в два года от души повеселиться всей республикой — вполне реально. И не только повеселиться, но и ощутить себя чем-то большим, нежели просто населением, — единым народом с общим прошлым и надеждами на будущее».

Важным в организации Эл Ойына является подчеркнутое уважение к традиционной культуре алтайцев, почитание старейшин. Именно родовым старейшинам предоставляется право окончательного выбора места проведения игр. Они проводят обряд освящения места праздника, который призван, по идее организаторов, «сохранить и развивать в дальнейшем традиционные алтайские обычаи и обряды, приобщить молодое поколение к национальным традициям» (ПМА).

Программа праздника состоит, как правило, из обряда освящения места церемонии (обряда *мургул*), театрализованного представления по мотивам местных преданий, выставки-ярмарки декоративно-прикладного искусства «Город мастеров», конкурсов национальных жилищ, национальной одежды и стилизованного костюма, конкурса накосных украшений «Шанкы», спортивных соревнований и многочисленных концертов.

Торжественное открытие праздника сопровождает театрализованное представление, которое вызывает особый интерес у участников и гостей Эл Ойына. Оно задает тему праздника и меняется от сезона к сезону. Так, для постановки на Эл Ойыне 2000 г. в Кош-Агачском р-не РА организаторы праздника выбрали эпическое сказание Очы-Бала, проведя параллели между легендарной воительницей алтайского народа и археологическими открытиями на плато Укок.

Героями представления Эл Ойына 2004 г. в Турочаксов р-не РА стали светлая богиня Умай-Эне, благословившая народы Алтая, а также персонажи, олицетворяющие реки Бию и Катунь и богатыри центрально-азиатских эпических сказаний — Джангар, Гэссер и Алып-Манас.

Эл Ойын 2006 г. проходил в с. Ело Онгудайского р-на РА и был посвящен 250-летию добровольного

вхождения алтайского народа в состав Российского государства. Организаторы праздничных торжеств предлагали ряд мероприятий, связующей темой которых были древняя история коренного населения Алтая и его неповторимая традиционная культура. В череде торжественных событий, приуроченных к празднику 2006 г., следует прежде всего отметить открытие памятника Г. И. Чорос-Гуркину и памятного знака «Алтай — сердце Евразии». Эти акции были проведены в русле создания пантеона героев и мемориальной символики РА.

Мемориальное оформление образов знаменитого алтайского художника и знаменательного места, символизирующего связь всех тюркских народов, стало органичным продолжением этого процесса. Открытие памятника Г. И. Чорос-Гуркину в центре г. Горно-Алтайска проходило 5 июля 2006 г. Согласно тезисам, прозвучавшим на открытии, Г. И. Чорос-Гуркин относится к тем историческим личностям, которые определяют величие своего народа. Как отметил председатель правительства Республики Алтай А. В. Бердников, «Григорий Иванович Чорос-Гуркин — основатель нашей государственности. В суровых дореволюционных условиях он неоднократно пытался объяснить, почему нужна автономия Горному Алтаю, его народу. В своих выступлениях Григорий Иванович Чорос-Гуркин указывал на необходимость автономии в силу особой культуры, быта и уклада жизни, особых географических условий проживания алтайского народа. Он выступал за право алтайского народа быть равным и свободным в составе великих народов, за сохранение его национальной культуры, языка и быта» (ПМА).

Не менее значимым было открытие памятного знака «Алтай — сердце Евразии», установленного от имени Республики Татарстан на границе Республики Алтай. На стеле высечено «Послание потомкам» на русском, алтайском и древнетюркском языках, которое гласит: «Мы этот памятный знак воздвигли в Горном Алтае – «центре мироздания», на том месте, где древние племена собирались для решения государственных дел, откуда батыры на аргамаках уходили в походы, народ устраивал праздники и состязания в честь знаменитых событий. Здесь берет начало тюркская цивилизация. Потомки, помните о своих корнях, гордитесь деяниями предков и достойно несите свое имя. Да снизойдет на нас благословение Вечного Голубого Неба».

Памятник, согласно концепции его авторов, символизирует общую прародину татарского и алтайского народов. В его оформлении проявляются характерные для алтайской, татарской и многих других символьных элит традиционализм и мифологизация прошлого; ставка сделана на архаику и культурные приоритеты, связанные с тюркским миром.

За праздничными действами, посвященными открытию памятников, последовало главное мероприятие – межрегиональный народный праздник Эл Ойын 2006 г. Идеологию и сценарий праздника определяли события 250-летней давности. Торжественная церемония открытия начиналась с театрализованного представления на тему добровольного присоединения Алтая к России. Главными героями постановки были 12 легендарных зайсанов времен Елизаветы, которых в том числе представляли зайсаны современных алтайских родов.

Зайсаны также участвовали в параде районов, юрты с коновязями ага-зайсана и зайсанов родов составляли центральную архитектурную композицию праздника. Таким образом, символически обозначенная преемственность современной и исторической родовой элиты Алтая легитимизировала институт зайсанства в глазах населения и повысила его общественно-политический статус.

Актуализируя традиционные социальные институты, научная и творческая интеллигенция Республики Алтай оформила их символически. Специально для Эл Ойына еще в конце 1990-х гг. были разработаны вымпелы, наглядно представляющие систему родовых символов. Символы родов – тамги – использовались активистами этнонационального движения для представления делегации своего района на торжественном открытии церемонии; во время театрального действа знамена алтайских родов были водружены рядом с Государственным флагом Российской Федерации и Государственным флагом Республики Алтай.

Тамги и родовые животные использовались в качестве элементов декорирования одежды, представленной на конкурсе национального костюма «Семья крепка традициями». В Городе мастеров на выставке-ярмарке изделий народных промыслов «Мастеровой Алтай» участникам и гостям праздника предлагалась многочисленная сувенирная продукция с родовой символикой: предметы одежды, украшения из бисера, вымпелы, амулеты и др. Усиление родовой идентичности, по замыслу лидеров Алтая, позволяло снять разобщенность сообщества РА по субэтническому признаку. Искусство было поставлено на службу политики..

Современная праздничная культура Республики Алтай в яркой, образной форме представляет ценности полиэтничного сообщества, формирует образ уникального региона с неповторимой культурой. Современные символы распространяются с помощью средств массовой коммуникации (прессы и Интернета), что позволяет эффективно воздействовать на население республик. Позитивный образ региона способствует повышению самооценки населения и приводит к его консолидации.

В массовом сознании, с одной стороны, утверждается идея об исторической и культурной исключительности, с другой - стремление символьной элиты Алтая провести идею о единстве регионального сообщества в рамках республики, основанного на принципах поликультурности и толерантности.

Рукопись И. Г. Сафьянова: сюжет о празднике сева тувинцев

А. С. Севостьянов

Иннокентий Георгиевич Сафьянов родился в 1875 г. в г. Минусинске в семье известного купца и золотопромышленника. Отец И. Г. Сафьянова, отличался либеральными взглядами, проявлял живой и деятельный интерес к культурной жизни края. Познакомившись со многими политическими ссыльными стал придерживаться либеральных взглядов, а его дом стал клубом для ссыльных. Он оказывал всяческое содействие Н. М. Мартьянову в открытии музея в Минусинске, материально поддержал экспедицию Ф. Я. Кона, и, как знаток здешних мест, помог составить ему программу экспедиции.

Воспитание молодого Иннокентия было поручено политссыльным, от которых он с молодых лет воспринимал идеи политической борьбы. Отправленный в Красноярскую гимназию, уже в 5 классе он попал в число политически неблагонадежных учеников и в 15 лет был исключен и выслан с вольным билетом под надзор своих родителей. Отец, напуганный таким оборотом дела, решил отправить его в Туву, в одну из его факторий. С тех пор его судьба оказалась связанной с Тувой. По мысли отца, живя с его консервативными приказчиками Иннокентий изживет свою «крамольную заразу», но вместо этого Сафьянов начал там активную пропагандистскую деятельность.

В Туве он жил подолгу. Изъездил ее вдоль и поперек, овладел тувинским и монгольским языками, хорошо знал жизнь и быт местного населения. Живя среди тувинского народа, он постепенно втянулся в их национально-освободительное движение. Отец постоянно пытался приобщать его к своим торговым делам, но безуспешно. Наоборот, Иннокентий никогда не считался с торговыми интересами своей семьи. Широко известны случаи, когда молодой «купец» бесплатно раздавал тувинцам муку и уничтожал долговые расписки.

В 1911 г. Иннокентий Сафьянов покинул Туву и некоторое время служил конторщиком в г. Томске, но в следующем году вернулся обратно и сразу же попал в революционное движение. В 1913 г. Георгий Сафьянов умер, оставив большой долг, на уплату которого ушли все его золотые прииски.

Далее начинается период активной общественно-политической деятельности Иннокентия Сафьянова. Нужно сказать, что и ранее он не оставался от нее в стороне. Еще в 1905 г. он, вместе с ссыльными, организовал в Минусинске первую демонстрацию, разогнанную жандармами. В 1906–1907 гг. активно работал в подполье. В 1914 г. краевой съезд русской колонии в Туве избрал его председателем краевого земства. В это же время на его средства минусинская ссылка издавала газету «Минусинский листок» и он являлся одним из ее редакторов. Помимо политических статей, И. Г. Сафьянов печатал художественные и публицистические материалы о Туве, желая привлечь внимание общественности к тяжкой доле аратов. Часто организовывал «тувинские» вечера, на которых выступал вместе с самодеятельными артистами из Тувы, исполнявшими песни в сопровождении наигрышей на национальных музыкальных инструментах. В 1916 г. за критику действий царских чиновников в Туве он был выслан из пределов Тувы в Енисейскую губернию, а в декабре 1916 г. его заключили в одиночную камеру минусинской тюрьмы, из которой он был освобожден уже после событий Февральской революции 1917 г.

Некоторое время он работал в Туве в качестве комиссара Временного правительства. И. Г. Сафьянов сыграл большую роль в революционных преобразованиях в Туве. Как член Минусинского уездного комитета большевиков, член исполкома Совета, а позже — представитель Сибревкома и Енисейского губисполкома в Туве, он участвовал в подавлении контрреволюционных мятежей, в решении вопросов о национальном самоопределении тувинцев, регулировании взаимоотношений тувинского и русского населения. Итогом его революционной работы стала реализация давней мечты И. Г. Сафьянова, когда в августе 1921 г. на съезде тувинского народа, собранном и подготовленном Сафьяновым, была провозглашена независимая республика Тану — Тува с первой в своей истории конституцией.

Деятельность И. Г. Сафьянова была чрезвычайно разнообразна. Помимо своей общественно-политической работы, он внес существенный вклад в этнографическое изучение Тувы. Очень большое влияние на него оказала встреча с Ф. Я. Коном, с которым он познакомился в Минусинске. Под влиянием выдающихся исследователей Сибири И. Г. Сафьянов стал пробовать свои силы в краеведении. Его рукописный труд «Тува в прошлом и настоящем: художественное творчество тувинского народа» посвящен различным аспектам жизни тувинцев. В начале XX в. он собрал и пересказал многочисленные легенды и предания тувинцев, в виде кратких очерков представил их жизнь.

Наряду с записью тувинских народных былин, сказок (Улу-тюнэ, Анджи и Бакиш, Ыдык-тайга), легенд (Хаяр-хан, Хунь-курбес, Узун-хулак-хан, Шидар-ван), песен, поговорок, преданий (Тимир-сал, Урзун-хан), автор поместил в своей рукописи несколько очерков о праздниках тувинского народа. В них он старался придерживаться тех же образных выражений, какие тувинские рассказчики былин и сказок употребляли в своих повествованиях. Один из сюжетов посвящен празднику сева.

В небольшом рассказе, названном «Улыбка Солнца: Очерк из прошлой жизни Тувы», автор описывает, как тувинские земледельцы готовятся к проведению сева, как руководитель работ Тамбильдэй устраивает праздничный пир. В страстной речи его героя слышатся патриотические ноты защитника родной земли. Таким образом, автор сумел придать об-

щественно-политическое звучание представленному сюжету. Такая трактовка чисто этнографического описания неслучайна, она обусловлена жизнью и взглядами И. Г. Сафьянова.

В 1949 г. свой труд «Тува в прошлом и настоящем: художественное творчество тувинского народа» автор передал в Туву; но рукопись не увидела свет. Ныне она хранится в рукописном фонде Тувинского института гуманитарных исследований [1]. В данной статье вводится в научный оборот описание одного из праздников тувинцев.

И. Г. Сафьянов
Улыбка Солнца: Очерк из прошлой жизни Тувы. Отрывок

Группа тувинских аратов (бедняков) собралась на опушке вековой лиственной рощи праздновать наступление сева. Внимание всех обращено на Тарадаргу (Хлебного старшину) Тамбильдэя. Под его руководством проведены все подготовительные работы: расчищены оросительные канавы, заново отремонтирована водоприемная плотина, остро отточены железные лопаты, исправлены первобытные андазэ (деревянные сохи с железным наконечником), нарублены и связаны в пучки свежие ветки каратала (черного тальника), которыми тувинцы боронят свои засеянные хлебом поля. Неплохо дело у него и с рабочими быками — Тамбильдэй, веселый, подвижной парень, сумел уломать баев (богачей) дать его арбаку (десятку юрт — хозяйств), десяток быков за «сходную» плату.

К празднику он также неплохо подготовился. У сложенной из зеленых веток авы (часовника) лежат собранные с арбана вареные куски баранины, целая гора пшеничных лепешек, чашки с жареным просом и толокном, густо перемешанным с топленым маслом. Кипит в больших котлах зеленый чай с солью. Нет только араги (водка). Негде было достать ее — молока еще мало надаивают хозяйки, а китайского дьявольского зелья ханщина (спирта) нет теперь — весь вылили на снег и сожгли, когда громили китайские торговые фактории. С этого и начал свою речь при открытии праздника Тамбильдэй Дарга. Вот что он сказал: «Прошла холодная зима, много горя принесла она нашим аратам, но зато радостно встретили мы свою шагу (новый год — 14 января 1912 г.). В этот великий день, сговорившись заранее, после встречи восходящего солнца и утреннего, праздничного угощения, наш народ по всей стране грозными толпами пошел к китайским баран-баджинам (торговые фактории) и в один день уничтожил их. Сарых азалар-танчитайляр (желтые черти купцы) бежали к ставкам наших найонар-Тукметер (правителей-чиновников), которые и приводили их под охраной своих шириков (солдат) в Улясутай (город в Монголии). Знали... у кого искать защиты! Так кончилось над нами китайское иго; посмотрим, что дальше будет. Одно ярмо сбросили со своей шеи, теперь много легче стало, а дальше, ну что дальше будет, об этом сейчас говорить еще рано, а вот ханщина (спирта) не достал, так не ругайте. Сами ведь помогали мне выливать и жечь его...».

Источники

1. Тувинский институт гуманитарных исследований. Рукописный фонд.

Магия дара в трациционной культуре казахов

З. К. Сураганова

Обмен и дарение были нормами этического поведения казахов-кочевников. Дарение у казахов играло роль одного из важнейших рычагов сосуществования, обеспечивавшего управление почти всеми сторонами общественной жизни. «Дарение у киргизов весьма развито; нет в их жизни ни одного торжественного случая, который не сопровождался бы более или менее значительными, обязательными подарками...» — отмечалось в конце XIX в. [14, с. 44]. «Институт дарения сильно распространен в киргизской степи...» — писали в начале XX в. [17, с. 93].

Обменные отношения у казахов обозначаются и сегодня термином *алыс-бéріс* (от «взять-дать»), сродни латинскому «do ut des» (даю, чтобы и ты мне дал).

В казахском традиционном обществе действовали универсальные законы дарения, описанные классиками теории обмена. Полученный дар обязательно отдаривался. В первой половине XIX в. по этому поводу писали: «Подарок, имеющий ценность, должен быть непременно отдарен бóльшим подарком, но таковое обыкновение отдаривать в орде строго не соблюдается» [15, с. 139].

У казахов дарами обменивались побратимы-тамыры. Воин, охотник, бий, приехавший с базара, обязаны были дарить. Сообщившего радостную весть принято было одаривать. Воин, возвращавшийся с добычей, делился со всеми подарком *сауға.* С охотника требовали в качестве подарка дичь — *сыралғы.*

Особым подарком отец должен был одарить дочь в первый ее приезд в качестве замужней женщины или после рождения ею первенца. Купившему обнову давали подарок под названием *байғазы.* С человека, который застал женщин за валянием кошмы, требовали подарок — *жүн салу* (букв. «класть шерсть»).

Письменно дарение не оформлялось. К объектам, не подлежащим отчуждению, у казахов, относилась родовая собственность, а именно «недвижимое имущество, расположенное в пределах родовых стойбищ, кибитка (юрта), оставшаяся от предков, со всем убранством, утварью и доспехами этих предков» [18, с. 16]. Орудия скотоводческого хозяйства: *көген, желі, бас жіп* (привязи для ягнят, жеребят и верблюжат, телят и коров), *ноқта* (недоуздок для жеребят и верблюжат), *бида* (повод для верблюда), *жүген* (уз-

да), *құрық* (укрюк для ловли лошадей) — не подлежали дарению или передаче в другие руки [26, с. 132], согласно казахским народным поверьям, они были наделены магическими качествами. Запреты отдавать свои вещи чужим выдающийся русский этнограф Д. К. Зеленин квалифицировал как «имущественные запреты». На основе огромного количества этнографических данных разных народов Евразии он выделил четыре категории имущественных запретов: 1) табу дарения; 2) табу заема и обмена; 3) табу продажи; 4) табу на вынос вещей из жилища. Причем третья категория запрета генетически восходила к первым двум в качестве их производной [8, с. 183–184]. По поводу этих запретов З. Фрейд писал следующее: «На собственности человека, находящейся в постоянном употреблении, лежит неизменное табу для всякого другого, например, на его платье, оружии и орудиях труда» [24, с. 44].

Манипуляции перенесения Д. К. Зеленин связывал с магией счастья [9, с. 206–223]. В этой связи им выделялись различные формы «счастья» у тюркомонгольских народов: *ырыс*, *рыс* — охотничье «счастье» у алтайцев, *хышык* — скотоводческое «счастье» у бурятов [9, с. 208]. По его определению «счастье» живет в человеке, животном, вещах и способно «уходить», «переходить» от одного индивида к другому. Он также указывал на наличие собственного узкоспециального счастья у каждой производственной операции. Он давал следующее пояснение по этому поводу: «При передаче объекта другому лицу путем дарения, продажи и т. п. счастье должно уйти вместе с объектом — с вещью или с животным… В связи с этими магическими представлениями имущественные табу запрещают выдачу цельных предметов, отдачу вещей целиком: рекомендуется всегда оставлять часть вещи у себя, чтоб сохранить у себя обитающее в вещи счастье» [9, с. 219].

Устойчивость института дарения казахов кроется в константности и синкретизме его магической и социальной природы. По определениию Э. Эванс-Причарда, магические ассоциации ситуативны; именно социальная ситуация наделяет магические ассоциации определенным значением и позволяет им обрести частное выражение в той или иной культурной форме [28, с. 184–185]. Выражение этой природы отчетливо обнаруживается в нерациональности дарений, особенно если обратить внимание на материальную ценность даров. Аксиальной здесь становилась не сама вещь, перемещающаяся от одного хозяина к другому, а прежде всего ее прежний обладатель и сам акт отчуждения его собственности. Вещь, отчуждаемая в результате дарения, согласно традиционным представлениям, несет в себе частицу своего предыдущего хозяина — свидетельство контагиозных верований. Сам акт передачи-дарения имел характер ритуала; вещь не может быть просто отдана, ее передают в торжественной обстановке со всей полагающейся в данном случае церемониальной атрибутикой. Важнейшей составляющей такого ритуала является обязанность одариваемого компенсировать дар — культурный аналог прежнего хозяина — отдаром. Дарообмен, таким образом, сочетает в себе как социальное, так и магическое, поскольку связывает обе стороны отношениями обязательности, обеспечивающими движение объектов (подарков) между субъектами обмена. И последнее, возможно, наиболее значимое — взаимность являлась знаком доброй воли и доверия, что соединяло магическое и социальное в единый узел.

Отношения с окружающим миром у казахов строились на основе древних религиозных представлений, где одно из центральным мест занимала магия, связанная с понятием *ырым*. Термин «ырым», по мнению тюркологов, является производным от древнетюркского **yrq*, означавшего «предсказание, пророчество, гадание» [20, с. 613]. *Yrym* (*yr* + афф. -(a)m) в современном словоупотреблении у киргизского и башкирского народов применяется в значениях «поверье, примета, предзнаменование», «средство (лечебное)», «предрассудки, суеверия». В казахском языке *yrym* сохранилось в значении «поверье, примета, предзнаменование», его производное — *ырым-сырым* — подарки, связанные с народным ритуалом, обычаем и традицией. В хакасском языке *ырым* означает «предсказание, пророчество», «счастье» [4, с. 232].

Казахи говорят о себе: *«Қазақтар ырымшыл халық»* («Казахи — народ, верящий в приметы, предзнаменования, почитающий обычаи предков»). *Ырым* выполнял важную роль как в повседнесной жизни, так и во время празднеств и ритуалов. Очень точно отметил роль *ырым* в жизни казахского народа Ч. Ч. Валиханов: «*Рым*, т. е. обычаи, соблюдение которых в шаманстве избавляло от несчастий, а нарушение вело за собой какое-нибудь бедствие; одним словом, те простонародные обычаи, которые европейцы называют у себя суевериями или предрассудками, а в шаманстве они и составляют обрядовую часть их веры» [5, с. 163]. В. Герном также было подмечено, что казахи нуждались в исправлении *ырым*, значение которого переводилось им как «добрый знак или вообще примета при каком-либо начинании или важном в киргизском быту деле» [7, с. 13]. Соблюдение *ырым* у казахов в XIX в. было строго обязательным. Ч. Ч. Валиханов связывал *ырым* с понятиями *кие* (сверхъестественная позитивная сила), *құт* (идея счастья, которая подразумевала здоровье и благосостояние) и *кесір* (бедность, любое зло) [5, с. 166–167]. Если *кие* — это сакральная сила, содержащаяся в природных стихиях, живом (люди, животные), предметах, то употребление обладающих *кие* материальных объектов в обрядах позволяло приобщиться к их *құт*, а неисполнение обрядов наказывалось: *кие* трансформировалось в *кесір* — карательную силу всего, обладающего *кие*.

Согласно Толковому словарю казахского языка, *ырым* — это древняя традиция, предполагающая выполнение различных обычаев и обрядов, подразумевающих благотворящее намерение, побуждение [22, с. 412]. *Ырым*, по мнению казахстанских этнографов, — это «разные, имеющие магическое значение, мелкие обряды и действия древнего происхожде-

ния, исполнение которых якобы принесет счастье, благополучие, удачу или же предотвратит неудачу и несчастье, а также всякие приметы, по которым следует действовать знающему их значение человеку при начинании или исполнении какого-либо дела [11, с. 226]. Выражение *ырымын жасайды* применяется и тогда, когда нет возможности провести ритуал полностью и его проводят в сокращенном варианте — важно соблюсти традицию. Словосочетание *ырым қылайық* означает в том числе желание заполучить любую вещь, принадлежащую успешному, удачливому, уважаемому, почтенного возраста индивиду и т. д. Данные толкования подтверждают наше положение о том, что в основе *ырым* заложено магическое начало. Исполнение *ырым — ырымдау*, таким образом, является собственно магическими манипуляциями.

Таким образом, *ырым*, по нашему мнению, есть собственно сам магический процесс или комплекс ритуальных действий, в ходе которых происходит сепарация *кие* из *киелі* в *құт,* — вот главная цель исполнения *ырым*. То есть *ырым* — это процесс выделения части сакральной силы из сакральной целостности, которая проистекает из живого или неживого и содержит *құт*. Неисполнение же *ырым* оборачивалось выделением из этих же самых священных объектов *кеср* — зла, поскольку сакральная целостность обладает наряду с *кие* позитивной силой, так же как и *кеср* — негативной. Кроме того, исполнение *ырым* поощрялось ожиданием получить позитивный толчок в желании изменить жизнь к лучшему. Обязательность исполнения *ырым* являлась жизненной потребностью, а не строгой нормой поведения, поскольку отправление магических манипуляций приводило в движение благодатную силу, одновременно наделявшую исполнителей обряда счастьем, здоровьем, богатством, охраняя их при этом.

В свое время сходство казахских *ырым* с обычаями, описанными в русских волшебных сказках, было очень точно подмечено еще Ч. Ч. Валихановым [5, с. 163–164]. Герой сказки должен был оставить часть наряда или снаряжения от волшебного помощника (волк, девица), и только тогда тот мог вернуться в свое прежнее состояние.

Магическое начало выражалось в архаических представлениях и верованиях казахов, согласно которым в собственности (животные, все движимое и недвижимое имущество, пища) заключалась некая частица их владельцев, то есть вещь ассоциировалась с ее хозяином. Так, считалось, что в оружии батыра сохраняется его душа [12, с. 25]. Ключевым в дарении для традиционного сознания являлась связь предмета с его владельцем. Особенно заметна в этом смысле роль контагиозной (заразительной) магии. Под контагиозной магией Д. Д. Фрэзер понимал «колдовские приемы, основанные на законе соприкосновения или заражения» [25, с. 19].

Идея отождествления собственности с его владельцем находит полную реализацию в актах дарения как целых предметов и вещей, так и их частей (по принципу pars pro toto) или дележа. Данная идея понимается как средство передачи части человеческой сущности и витальной силы и одновременно как способ их получения [6, с. 52].

С целью приобщения к благополучию обладателя вещи среди казахов был распространен обычай *ырым киім алу* (букв. «взятие одежды»). Так, у казахов бездетная женщина выпрашивала что-либо из одежды многодетной и т. п. С этой же целью выпрашивали в качестве *ырым* первую рубашку новорожденного — *ит көйлек*. В качестве *ырым* брали одежду и вещи умерших, проживших долгую и счастливую жизнь или отличавшихся добродетелями [2, с. 19]. В таких случаях звучала следующая формула: *«оның жасын бізге де берсін»* (букв. «пусть нам достанется его долголетие»).

Описанные выше обычаи, тесно связанные с понятием «ырым», демонстрируют наличие в сознании казахского народа архаических представлений о трансляции человеком части собственной сущности на все принадлежащее ему имущество, будь то люди, скот, вещи, пища, ответственность за деяния и т. п.

Язык изобилует выражениями, доказывающими огромное значение контагиозной магии в жизни казахов. Одним из вариантов казахских благопожеланий является следующая фраза: *«Жұғысты болсын!»* (букв. «пусть пристанет, прилипнет»), которая фонетически и генетически связана с древнетюркским *jиқды* — прилипло [13, с. 88]. Термин *jақды* аналогичен казахскому *жақты*, означающему «смазывать», «намазывать» — свидетельство наличия представлений, связанных с контагиозной магией. О ее роли также свидетельствуют глаголы *тию* (прикоснуться), *алу* (взять, принять).

Наиболее выразительным носителем архаики выступает казахская традиция дележа. Доля, полученная в результате дележа, рассматривалась казахами в качестве дара. Существовали многочисленные названия подарков, полученных в дележе и раздачах.

Цель дележа — приобщение к удаче, богатству и т. п. В этом же смысл казахских обычаев давать *жыртыс* (раздача ткани, от слова «жырту» — разрывать), давать *сарқыт* (раздача остатков угощения с пиршественного стола). Делиться приходилось всем и в том числе и степным аристократам, которые, получив подарок, делили его со всеми присутствующими. Если он медлил поделиться, любой из присутствующих мог принудить его к этому [19, с. 83–84]. Обычаи давать *жыртыс* и *сарқыт* в рамках свадебной обрядности справедливо связываются А. Т. Толеубаевым с казахским поверьем приобщения [21, с. 32].

Архаическая магия приобщения к благодати новобрачной, свойственная многим народам мира, обнаруживается и в казахском традиционном браке. Раздача из приданого невесты, получение подарка — *құттық* — незамужними девушками, отношения между молодой и ее посаженым отцом — *үкіл ата* — яркое подтверждение тому.

Новобрачные в первые дни после свадьбы раздаривали приданое молодой. По сведениям И. Алтынсарина, чуть ли не половину. Здесь молодые высту-

пают как единое целое, как семья, которая обязана отблагодарить всех, кому была небезразлична их судьба. «Из вещей приданого лучшую часть выбирает себе тесть, из остальных же раздают: по халату, по шубе и другими вещами прочим родственникам женившегося» [1, с. 24]. Безусловно, в дележе приданого кроются экономические причины. На свадьбу детей (вклад в калым или приданое) родственники приходили друг к другу и в соответствии со своим материальным положением, произносили: *«Қосқаным»* (букв. «прибавленное мной»), — выделяли скот, имущество. Такую помощь называли *жылу, немеурін, үме* [2, с. 47–48]. Традиция одаривания из приданого у кочевников восходит к глубокой древности. Об этом свидетельствуют данные из истории древних тюрок. Так, уйгурский хан Гэлэ-хан Моянь-чжо раздал подарочные вещи «служащим при нем старейшинам» из приданого китайской принцессы, ставшей его женой [3, с. 321].

Подготовка приданого требовала значительного времени и материальных затрат. Приданое составляли не просто вещи или одежда — нередко они являли собой образцы подлинного народного искусства. Трудоемкость и большие материальные затраты делали такие вещи предметом престижности. О мастерстве казахских женщин писали как об искусстве совершенно великолепном [19, с. 70].

Одежда и вещи, включавшиеся в приданое, представляли собой предметы более или менее искусного изготовления. Именно поэтому они становились предметами вожделения, в данном случае — родственников молодого. Вместе с тем мы считаем, что господствующим фактором здесь все же была магия. А. Т. Толеубаев объясняет характер раздачи приданого невесты присутствием у казахов поверья о приобщении «к магической силе новобрачных», связанной с благопожеланием: «Чтобы и их дети благополучно выросли и устроили семейную жизнь» [21, с. 32]. Предназначенность части приданого на дары родственникам мужа демонстрирует «плодоносящее начало новобрачной, которая и создает, и дарит одежду — культурный эквивалент человека… Ее приданое, — подчеркивает Г. Георгиев, — состоит из предметов одежды и тканей, „покрывающих“, „одевающих“ в метафоричном плане родовое тело молодожена» [6, с. 53].

Согласно традиционным представлениям казахов, одежда считалась носителем *құт* ее хозяина [26, с. 67]. Одежда для казахов являлась не просто вещами, ею гордились и собирали. «Киргизы считают, что одежды не бывает достаточно, собирают ее как можно больше, гордятся ею» [8, с. 33]. Молодая, прошедшая лиминальный обряд, становилась носителем *құт*, к которому хотели приобщиться незамужние, приходившие к отцу жениха с поздравлениями по случаю женитьбы сына. Девушки из аула жениха получали *құттық* в виде сундука, подушки, *тұмар* (оберега), а приехавшим издалека дарили скот [8, с. 33]. Обычай приезда девиц за подарками из приданого молодой, само название подарка — *құттық* — со всей очевидностью демонстрирует их магическую основу — желание незамужних приобщиться к *құт* новобрачной путем получения ее вещей. Раздавая часть своего приданого, невеста благодаря этому как бы делилась частью *құт*. Поэтому зачастую эти вещи клали в сундук и использовали для приданого собственных дочерей или для свадебного дарообмена (*киіт*). То есть вещи из приданого циркулировали как обменные дары.

Возможно, именно в связи с данными представлениями у казахов существовали отношения молодой с ее приемными родителями — *өкіл ата* или *өкіл әке, өкіл шеше,* одними из вероятных претендентов на самую ценную вещь из приданого новобрачной — *бас тон* (букв. «главная шуба»). *Бас тон* в свадебном приданом был всегда предметом вожделения. Его шили ценным мехом (бобер, куница, лиса) внутрь, покрывали дорогой плотной тканью (бархат, сукно, парча), украшали вышивкой и дорогим позументом [16, с. 109]. Слово *өкіл* в данном случае мы понимаем как «доверенный» или «поверенный». Н. А. Кисляков понимал его как «посаженый отец» [10, с. 113–114]. По П. Е. Маковецкому, «у каждого киргиза, кроме отца жены, имеется второй тесть — „укынь-ата“, т. е. вверенный тесть. Когда киргиз женится, то один из почетных аксакалов его рода вызывается сам или приглашается женихом быть вторым тестем и при этом делает приемному зятю небольшой подарок. После свадьбы, когда жених приедет с женой в аул отца, „укыль-ата“ может взять из приданого любую вещь, за что после, при выделе отцом приемнаго зятя, обязан сделать последнему хороший подарок» [14, с. 46]. Причем дарение *өкіл ата* относилось, по сведениям данного автора, к числу обязательных. Изъявившие желание стать *өкіл ата* или *өкіл әке* приглашали молодых в гости с намерением получить приличную вещь из приданого молодой. Заручившись одобрением новых родственников, молодая, взяв выбранную приемными родителями вещь, отправлялась вместе с мужем в гости. Последние — однородцы мужа — принимали молодую как свою дочь, а ее мужа — в качестве зятя. Женщину угощали *жілік* (мослом), а молодого — *төс* (грудинкой). Им дарили скот. С этого момента все дальнейшие отношения походили на отношения между женщиной и *төркін* — ее родными — и строились на основе взаимного уважения, взаимопомощи и обмена дарами. Обмен дарами между одним из родственников жениха — *ӧкул ата* — и молодой — *ӧкул кыз* — бытовал в начале XX в. и у киргизов [23, с. 46].

В целом брачный обмен дарами не ограничивался обменом вещами. Обмен вещами приводил в движение социальную символику, которая проявлялась в том, что подношения расценивались как выражение чувства уважения, почтения, благопожелания, расположения и т. п.

Традиция обмена дарами особенно устойчиво функционировала между побратимами-тамырами. Важнейшим элементом отношений между двумя взрослыми мужчинами был обмен дарами — ежегодный взаимный выбор *қалау* дара *қолқа.*

Лейтмотивом тамырства является термин *арала-*

су (букв. «перемешивание»). Человек, домогавшийся дружбы, первым совершал дароприношение, приглашающее к заключению дружеского союза. Такое подношение символизировало как начало новых отношений, так и принуждение к отдару. Отдар становился символическим положительным ответом на такое приглашение. Принимая дар, субъект принимал часть объективированной в предмете сущности, то есть души другого субъекта, и обязывался тем самым отдать ему часть своего «я» в таком же материализованном виде. В архаическую эпоху представители разных родов, находившиеся под покровительством разных тотемов, не могли стать друзьями, не обеспечив безопасность друг друга путем выполнения обряда заключения дружбы и преподнесения даров. Одна из казахских пословиц со всей очевидностью обнаруживает это — *Берген перде бузар* («Дарующий срывает завесу отчуждения»).

В казахских обычаях, связанных с *ырым,* проявляется, по нашему мнению, архаизм казахского дарообмена *«алыс-беріс»*. В казахской традиционной культуре обмен дарами выступает как полифункциональное явление, основанное на генеральной функции, имеющей неявный, латентный и универсальный характер. Ее трудно обнаружить, ее присутствие неявно, но именно она становится предпосылкой реализации обмена дарами. Она инициирует обмен, она устраняет отчуждение, нейтрализует враждебность, открывает дорогу к отношениям сотрудничества, дружбы и сосуществования. Именно в этом, по нашему мнению, содержится ключевой момент обязательности обмена дарами между индивидами и группами. Собственно, поэтому традиция дарения имела принудительный и небескорыстный характер. Получив часть сущности субъекта в материальном объекте и, следовательно, определенный контроль над его жизнью и судьбой, другой субъект, участник договора, обязан был ответить тем же. Людей в архаической и традиционной культуре больше занимала магическая сторона дара как залога доверия и добрых намерений, нежели просто экономический аспект дара, заключенный в его материальной ценности.

Источники и литература

1. Алтынсарин И. Очерк обычаев при сватовстве и свадьбе у киргизов Оренбургского ведомства // Собр. соч.: В 3 т. Алма-Ата, 1976. Т. 2. С. 13–26.
2. Аргинбаев Х. А. Брак и семья у казахов (Историко-этнографический сборник) / Отв. ред. академик АН КазССР А. Х. Маргулан. Алма-Ата, 1973. 328 с. На каз. яз.
3. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. В 3 т. Алматы, 1998. Т. 1. 485 с.
4. Бутанаев В. Я. Хакасско-русский историко-этнографический словарь. Абакан, 1999, 2002. 240 с.
5. Валиханов Ч. Ч. Следы шаманства у киргизов // Избранные произведения / Под ред. акад. АН КазССР А. Х. Маргулана. Алма-Ата, 1958. С. 144–176.
6. Георгиев Г. Дарение «повойника» в болгарской традиционной культуре // Этногр. обозрение. 2003. № 4. С. 52–66.
7. Герн фон Вл. Из записной книжки. Этнографические заметки. Характер и нравы киргизов-казаков // Памятная книжка Семипалатинской области на 1899 г. Семипалатинск, 1899. С. 1–33.
8. Залесский Б. Жизнь казахских степей. Алматы, 1991. 132 с.
9. Зеленин Д. К. Имущественные запреты как пережитки первобытного коммунизма // Избранные труды. Статьи по духовной культуре. 1917–1935 / Сост. А. Л. Топоркова. Вступ. ст., подготовка текста и коммент. Т. Г. Ивановой. М., 1999. С. 181–258.
10. Кисляков Н. А. Очерки по истории семьи и брака Средней Азии и Казахстана. Л., 1969. 239 с.
11. Культура и быт казахского колхозного аула. Алма-Ата, 1967. 304 с.
12. Қазақы тыйымдар мен ырымдар / Құрастырушы авторы А. Құралұлы. Алматы, 1998. 64 с. На каз. яз.
13. Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі: (Диуани лұғат-ит-түрік): 3 томдық шығармалар жинағы / Қазақ тіліне аударған, алғы сөзі мен ғылыми түсініктерін жазған А. Егеубай. Алматы, 1998. Т. 3. 600 с. На каз. яз.
14. Маковецкий П. Е. Материалы для изучения юридических обычаев киргизов. Омск, 1886. Ч. I. Вып. I. 68 с.
15. Материалы по казахскому обычному праву: Сб. науч.-популяр. изд. / Сост. Т. М. Культелеев, М. Г. Масевич, Г. Б. Шакаев. Алматы, 1948. 347 с.
16. Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство: В 3 т. Алма-Ата, 1986. Т. I. 256 с.
17. Мякутин А. И. Юридический быт киргизов. Оренбург, 1910. 242 с.
18. Сборник киргизского обычного права. Верный, б. г. 17 с.
19. Сиверс И. Письма из Сибири // Сиверс И. Письма из Сибири, Фальк И. П. Описание всех национальностей России: Пер. с нем. Алматы, 1999. 136 с.
20. Сравнительно-историческая грамматика тюркских языков. Пратюркский язык-основа. Картина мира пратюркского этноса по данным языка / Отв. ред. Э. Р. Тенишев, А. В. Дыбо. М., 2006. 908 с.
21. Толковый словарь казахского языка / Под общ. ред. члена-корр. АН КазССР А. И. Искакова. Алма-Ата, 1986. — Т. 10. Ү – Я (үрейлен — яшма). 512 с. На каз. яз.
22. Толеубаев А. Реликты доисламских верований в семейной обрядности казахов (XIX — начало XX вв.). Алма-Ата, 1991. 214 с.
23. Фиельструп Ф. А. Из обрядовой жизни киргизов начала XX века / Ф. А. Фиельструп / Отв. ред. Б. Х. Кармышева, С. С. Губаева. М., 2002. 300 с.
24. Фрейд З. Тотем и табу // Тотем и табу: Сб: М., 1998. С. 16–183.
25. Фрэзер Д. Д. Золотая ветвь: Исследование магии и религии: Пер. с англ. 2-е изд. М., 1983. 703 с.
26. Хозяйство казахов на рубеже XIX–XX веков: Материалы к историко-этнографическому атласу. Алма-Ата, 1980. 256 с.
27. Шаханова Н. Мир традиционной культуры казахов (этнографические очерки). Алматы, 1998. 184 с.
28. Эванс-Причард Э. История антропологической мысли / Пер. с англ. А. Л. Елфимова; Ст. А. А. Никишенкова. М., 2003. 358 с.

Иноэтническое окружение и межэтническое взаимодействие как фактор формирования специфики календарной обрядности русских Пермского края

А. В. Черных

Пермское Прикамье всегда было территорией, где активно происходили контакты различных народов и культур. В разные периоды Пермский край был освоен финно-угорскими (коми-пермяки, марийцы, удмурты, манси), тюркскими (башкиры, татары), восточнославянскими (русские) народами[1]. Межэтническое взаимодействие, иноэтнические инновации стали одними из важных факторов формирования специфики традиционной культуры и языка народов Пермского Прикамья. В задачи нашего исследования входит только один из аспектов проблемы — формирование некоторых особенностей традиционной календарной обрядности русских Прикамья, возникшей в ходе активного межэтнического взаимодействия[2].

Характер межэтнических взаимоотношений обусловлен рядом факторов. Прежде всего следует отметить, что формирование местных этнокультурных особенностей в первую очередь обусловлено исходными традициями контактирующих этносов, степенью их «близости», а также продолжительностью этих контактов. Специфическими факторами являются также численность и особенности расселения контактирующих групп. Кроме того, необходимо учитывать и влияние административного регулирования: установления административно-территориальных границ, экономической, культурной и образовательной политики в регионе [1]. Достаточно специфично на характер взаимоотношений влияла конфессиональная принадлежность взаимодействующих этносов: чем она ближе, тем выше активность контактов. Это справедливо не только для официальных конфессий, но и для различных их направлений, в частности многочисленных согласий старообрядчества.

Существенным фактором, влияющим на характер межэтнических взаимоотношений, являются и особенности расселения и численность контактирующих групп. Так, компактное расселение, ориентация на взаимоотношения, в том числе брачные, лишь внутри группы ограничивает как межэтнические, так и межгрупповые контакты и является основной причиной сохранения традиций. В свою очередь, дисперсное проживание в большей мере ориентирует на внешние контакты, увеличивает интенсивность межэтнического взаимодействия. Наиболее интенсивно межэтническое взаимодействие происходит на границах расселения контактирующих групп. Самые активные контакты наблюдаются в этнически смешанных поселениях. В данном случае возможна полная ассимиляция одной контактирующей группы другой или аккультурация — появление общих черт культуры при сохранении обособленного этнического самосознания. Численность контактирующих групп в большинстве случаев не играет решающей роли. Однако существует некоторая «критическая» численность, при которой группа становится настолько малой, что не может составить обособленный брачный ареал и выходит на межэтнические браки, что значительно активизирует ассимиляционные процессы.

Ярким проявлением интенсивных межэтнических контактов является знание языка соседей. Бытовой билингвизм в Прикамье в целом был характерен для русского населения лишь в зонах активных контактов с коми-пермяками, в то время как в других случаях такого явления не наблюдалось. С другой стороны, соседние народы, в первую очередь коми-пермяки, в меньшей степени татары, башкиры, удмурты и марийцы осваивали, кроме родного, и языки соседних народов, чаще всего татарский и русский.

Этническая пестрота исследуемого региона явилась причиной многочисленных заимствований в традиционной календарной обрядности народов Прикамья. В литературе имеются попытки вычленить стадии, этапы процесса инокультурных заимствований. В частности, С. А. Арутюнов предлагает универсальную схему проникновения иноэтнических новаций в культуру этноса [2]. Однако характер межэтнических заимствований в календарной обрядности имеет ряд особенностей, которые мы и попытались учесть при разработке собственной схемы. В ней мы выделяем следующие 5 стадий взаимодействия применительно к календарным традициям.

Первая стадия: знание обычаев, обрядов, традиционного календаря соседей, противопоставление их своим на уровне «у нас так, у них по-другому» (оппозиция «свое — чужое»).

Вторая стадия: участие в обрядах и праздниках соседнего народа, что в Прикамье встречается повсеместно. При данной стадии взаимоотношений календарные традиции соседей не вовлекаются в мировоззренческие представления народа, а осознаются «чужими», например, участие русских в праздновании татарского сабантуя, а татар — в праздновании Троицы у русских и т. п. Особой формой взаимоотношений была традиция гостевания. Как правило, хозяин арендуемой земли приглашался арендатором в гости, часто это приурочивалось к праздникам.

---

[1] Мы не ставили задачами своей работы проследить особенности формирования этнических групп народов Прикамья, чему посвящена обширная исследовательская литература, к которой мы и отсылаем при необходимости обращения к этому вопросу. Подробнее см. библиографический указатель: Этнический мир Прикамья. Пермь, 2004

[2] В настоящей работе мы уделим главное внимание тем процессам, которые происходили непосредственно на территории южного Прикамья, и заведомо выпускаем аспекты, связанные с более ранними историческими контактами этих народов.

Третья стадия: заимствование праздников и обрядов, вовлечение их в свой традиционный календарь (на этой стадии заимствования праздники и обряды еще разделяются на свои и чужие). К ним, как правило, добавляются эпитеты, называющие народ, у которого обряд или праздник был заимствован (например, башкирский сабантуй, русская Масленица и т. д.).

Четвертая стадия: вовлечение праздников и обрядов соседей в систему своих мировоззренческих представлений. На этом этапе обряды и праздники заимствуются, считаются уже собственно «своими», становятся традиционными.

Пятая стадия: ассимиляция одного этноса (или этнической группы) другим, что влечет за собой разрушение традиционной календарной обрядности в разной степени: от полного ее уничтожения до частичного или полного восприятия ассимилирующим этносом.

Прохождение этих стадий всегда последовательно, однако контактирующие этносы проходит их с разной скоростью. В результате этого в Прикамье в русско-татарских межэтнических контактах, например, русские прошли две стадии, а татары — четыре. При смене стадий предшествующая может фиксироваться в культуре контактирующих этносов в виде межэтнического взаимодействия. Например, в культуре пермских татар и башкир знание традиций соседей и участие в русских праздниках сохраняется наряду с заимствованиями праздников и обрядов русского календаря. У народов Прикамья в традиционной календарной обрядности встречаются все выделенные нами стадии и формы.

Межэтническое взаимодействие с соседними народами среди русского населения края было достаточно активным, межэтнические заимствования были одной из причин формирования специфики традиционной культуры русских региона, на что неоднократно на примере языка, материальной культуры и некоторых элементов духовной культуры указывали исследователи [3]. При этом в южных районах Прикамья мы наблюдаем активное взаимодействие русских, татар и башкир, в меньшей степени удмуртов и марийцев, а в северном Прикамье — русских и коми-пермяков.

Традиционный календарь русских Прикамья, в отличие от календарных традиций других народов, населяющих регион, менее всего испытал на себе воздействие иноэтнического окружения. Это обусловлено, с нашей точки зрения, несколькими причинами. Во-первых, русский земледельческий календарь, принесенный в край с первыми русскими переселенцами, был достаточно отлаженной и стабильной системой, приспособленной как к природно-климатической среде, так и к земледельческому хозяйственному циклу. Хозяйство русского населения в Прикамье складывалось как земледельческо-животноводческое и в основных чертах повторяло систему хозяйствования, характерную для мест выхода поселенцев, поэтому существенных изменений и в сложившейся системе календарных праздников и обрядов не требовалось. Во-вторых, традиционный русский календарь в изучаемый период был достаточно прочно связан с церковными традициями, с церковным календарем и зачастую поддерживался ими. В-третьих, русские, в отличие от остального населения Прикамья, большей частью не имели замкнутых групп в иноэтническом окружении. Уже с XVII в. они являлись преобладающим по численности этносом в регионе. Из этого вытекает ряд особенностей межэтнических взаимоотношений, прослеживаемых и на материале традиционного календаря. Прежде всего, взаимодействие происходило исключительно в контактных зонах, хотя большая часть русского населения края вообще не контактировала с соседними народами, а часто и не знала об их существовании. Наиболее активные контакты влекли за собой и ассимиляционные процессы по отношению к соседним народам, особенно на этапе разрушения традиционного уклада. Вследствие этого межэтнические взаимоотношения русского населения региона проходили лишь первые две стадии: знание и участие.

Для южных районов Прикамья наиболее интенсивными были контакты с тюркскими народами — татарами и башкирами. Активность и необходимость контактов татар, башкир и русских были обусловлены многими факторами. Это, во-первых, дисперсность расселения: по всему Южному Прикамью деревни татар и башкир перемежаются с русскими деревнями. Во-вторых, татары и башкиры как более древнее население края владели большими и лучшими земельными угодьями, которых так не хватало русским (они были вынуждены арендовать часть земель у соседнего населения). И, в-третьих, общность природно-климатической среды, единство хозяйственного уклада также требовали постоянной оглядки на соседа, диалога культур. Русские Прикамья не различали собственно два народа: татар и башкир, русским они представлялись единым народом. Знание традиций соседнего народа, участие в их праздниках, сопоставление их со своими влияло на складывание тех или иных элементов культуры.

Взаимодействие в первую очередь выражалось в участии татар и башкир в праздниках русского населения региона. В Суксунском районе русские «варили пиво про татар» на Масленицу, так как татары были непременными участниками этого праздника в русских деревнях. В Ординском районе на Масленицу остатки масленичной пищи также раздавали участвовавшим в празднике татарам. В татарских деревнях Бардымского района старики отмечали, что их родители ездили к русским в гости на Пасху и привозили детям в качестве гостинцев крашеные пасхальные яйца. Весенне-летние праздники в русских деревнях, проходившие в период, свободный от земледельческих работ, часто с приуроченными к ним ярмарками, также не обходились без участия соседних народов. Хороводы и игры в весенние луговые праздники в воскресные дни, на Вознесение, Семик, Духов день татары и башкиры Бардымского района называли «урус уен» — русские игры. Татары

и башкиры были непосредственными участниками этих сборов в русских деревнях, образовывали свой круг по соседству или участвовали в общем. Допускалось участие татар и в праздновании Троицы: в с. Ашап Ординского района, окруженном татарскими деревнями, на Троицу завивать березку и играть «округа», как отмечают старожилы, татар собиралось даже больше, чем русских. Но самым большим общим праздником считалось Троицкое Заговенье, когда на луга собиралась вся округа. В с. Урталга Куединского района на вотские луга на праздник приходили русские, удмурты и татары. В Бардымском районе татары называют заговенье «Урус джиен» – русский джиен (*джиен* – съезд, собрание).

Образ «чужого» народа присутствует и в святочном ряженье русских. Одним из часто встречающихся персонажей ряженья были татарин или татарка. При этом костюм не обязательно делали сами, но порой просили у знакомых татар или даже покупали на базарах и ярмарках. Видимо, присутствие этого образа было достаточно значимо: необходимо было передать броские этнические признаки, зафиксировать их присутствие и неприемлемость для своей культуры, и как отмечают исследователи, противопоставить своим (русским) чужих [4].

Русские ездили на летние сабантуи в татарских и башкирских деревнях, «ходили на сабан», особенно в Сылвенско-Иренском поречье, при этом в качестве не только зрителей, но иногда и участников многих праздничных состязаний [5]. Большей частью русские не участвовали в состязаниях, проводимых на сабантуе, но некоторые русские деревни выставляли своих борцов на круг, где соревновались в борьбе на полотенцах. Сабантуй воспринимался как один из самых ярких национальных праздников соседнего народа, не случайно в русских говорах Прикамья термин «сабантуй» стал восприниматься как нарицательный для обозначения любого праздничного поведения, веселья: «Народу много сошлось, как сабантуй…» (Куединский район, д. Куеда). Осваивался термин и в других вариантах, например «дритатуй», также в значении «праздник, веселье, сабантуй» (Березовский район, с. Асово) [6]. Во многих пермских говорах известно и татарское слово *ураза* в различных значениях, чаще всего в обозначении праздничного времени или времени, разрешенного для каких-либо занятий: «Нам ураза была на лубках кататься в Масленку, но только с Чистого понедельника, до этого большие катались» (Юсьвинский район, д. Городище). В данном контексте мы наблюдаем семантическое освоение заимствования, расширение его значения, придание ему смысла, отличного от смысла в татарском и башкирском языках.

В контактных зонах в Прикамье существовала повсеместно традиция гостевания, часто на определенные, в том числе и на престольные праздники. По случаю приезда гостей из татарских или башкирских селений русские варили пиво «про татар» [7]. Непосредственные контакты, взаимодействие и общение были обусловлены не только близостью русских и татарских деревень, но и сложившимися особенностями экономических взаимоотношений. Русские часто вынуждены были «кортомить» – арендовать землю у татар и башкир, при этом складывались особые дружеские отношения между хозяином земли – татарином и арендатором – русским[1].

Контакты проявлялись в своеобразной традиции гостевых визитов, когда татарин с семьей по праздникам гостил у русских, а те, в свою очередь, «отгащивались» у татар. Исключение составляли старообрядцы, которые хотя и принимали гостей, сами старались в гости к татарам не ездить. Кроме того, русские часто держали татар в работниках, особенно много нанимали их в страду на жатву. В итоге в крае сложился своеобразный этикет приема гостей и работников-татар. У русских считалось большим грехом есть вместе с татарами, кормить из своей посуды, поэтому практически повсеместно в Южном Прикамье русские держали татарские чашки, из которых сами никогда не ели. У старообрядцев специальная посуда для татар была строго обязательна, а в некоторых группах православного населения татар кормили из своей посуды, которую затем тщательно мыли с золой. Татарские чашки хранились постоянно: в сенях, в голбце, а иногда и в доме, на отдельной татарской же полке. Православные кормили татар за своим столом, но сами за него с татарами не садились, только иногда в гостевой трапезе участвовал хозяин. Старообрядцы Куединского района никогда не кормили татар за своим столом, а те семьи, которые арендовали землю, для застолья приносили в дом татарский стол. До сих пор в Куединском районе первое окно направо или налево от входа называют татарским окошком. Именно на нем кормили татар-работников. Спать татар также укладывали особо, считалось, что им нельзя стелить в переднем углу, за матицей[2].

Самое же большое сближение культур и народов можно было наблюдать на ярмарках, которые обычно проводились в русских селах. Старообрядцы, строго следившие, чтобы никто чужой не осквернил их посуду, охотно покупали товары, в том числе и утварь, у татарских купцов или мастеров. «Базар святит», – говорили по этому поводу, и купленные товары не считались нечистыми. Татары приурочивали к ярмаркам проведение сабантуя, чтобы на следующий после состязаний день отправиться на ярмарку. В татарской деревне Сульмаш (Чернушинский район) сабантуй проводили перед Петровым днем, а в Петров день отправлялись на ярмарку в

[1] Ср. активность усвоения пермскими говорами глагола *кортомить* – напряженно работать; купить, приобрести; снять на время («Окортомят дом пустой на вечер, а то купят на неделю; вечером собираются парни, девки, играют всякие игры» (Соликамский р-н, д. В. Мошево); сделать что-л. для себя).

[2] Конечно, у старообрядцев и к мирским было особое отношение, но их, как правило, только не кормили из своей посуды, тем более что в регионе достаточно часто и старообрядцы и мирские жили в одной деревне.

русское село Рябки[1]. В русском селе Крылово (Осинский район) на ярмарке, на которую съезжалось большое количество татар и башкир, устраивались и некоторые состязания сабантуя: конные скачки, борьба. Здесь же отдельными кругами проводились пляски и игры приехавших и пришедших татар, башкир и русских.

Как видим, примеров русско-татарских (русско-башкирских) межэтнических контактов, особенно в южных районах Прикамья, достаточно много, в то же время они имеют определенные особенности. Проявления межэтнического взаимодействия в календарной обрядности следует рассматривать в контексте особенностей русско-татарских (русско-башкирских) контактов в целом [9]. С одной стороны, мы наблюдаем реализацию одной из важных оппозиций: «свое — чужое», «мы — они». Это противопоставление наблюдается в культуре любых контактирующих народов. Однако особенности расселения русских и татар (башкир) в регионе, когда и те и другие были в инокультурном окружении, как никогда активизировали оппозицию, тем более, что существенной была и религиозная разница: противопоставлялись не только два народа, но и две религии, две культуры. Кроме того, русский традиционный календарь был достаточно хорошо приспособлен к особенностям природно-климатического ландшафта и системе хозяйственных занятий, поэтому мы не наблюдаем прямого существенного влияния татарских (башкирских) традиций на русский народный календарь в Прикамье.

В то же время длительность совместного проживания, социально-экономические контакты требовали взаимодействия, выработки этических норм подобного рода взаимоотношений, что и было достигнуто традициями приема гостей, совместным участием в праздниках друг друга. При прямом общении была потребность в диалоге, а соответственно были необходимы ритуал, культура общения с соседом. И эта культура взаимодействия была сформирована, она проявлялась в том числе и в календарной обрядности.

Необходимо отметить, что участие в русских праздниках татарского населения также строилось на восприятии «чужого», которое не всегда допускалось в «свое», освоенное пространство. Активное участие татар наблюдалось прежде всего в весенне-летних праздниках, проводившиеся, как правило, за деревней, на лугах, возвышенностях — угорах. Известно использование и иноэтничных терминов для обозначения весенних праздников; пример — Токмач, одно из названий Троицкого заговенья, этимология которого, возможно, связана с татарским *тукмач*, *токмач* — лапша, часто использовавшаяся у татар и башкир в качестве обрядового блюда [10]. Вторую группу составляют престольные праздники, уже ориентированные на прием гостей, принятие «чужого».

Участие татар (башкир) в праздновании Масленицы также основано на представлениях о «чужом» пространстве, «чужом» народе. Гостям, приходящим в последний день, а иногда и бедным, специально приходящим на праздник, отдавались остатки масленичной пищи. Как и сами проводы праздника, это связывалось с проводами в «иное», «чужое» пространство: «Масленицу провожаем к татарам» (Чайковский район, д. К. Ключ); «Масленицу проводили в татары» (Куединский район, д. Байдары).

Если взаимодействие с татарским (башкирским) населением было в целом характерно для южных районов Прикамья, то взаимодействие с удмуртским и марийским населением характерно лишь для некоторых локальных традиций в зонах контактов в районах, близких к расселению марийцев (Суксунский, Октябрьский, Кишертский районы) и удмуртов (Куединский район).

Территория Сылвенско-Иренского поречья осваивалась марийцами с XVI в., основу марийского населения Прикамья составили переселенцы из Поволжья. В Прикамье марийцы сохранили языческие верования и по большей части не были исламизированы и христианизированы [11]. С XVI в. эти земли осваиваются также русским населением. Контакты русских с марийцами по этой причине были достаточно длительными, однако влияние марийских традиций на календарную обрядность русских региона также было ограниченным. Знание и противопоставление своих традиций чужим иногда проявлялось и в традиционном календаре. Так, материалы, полученные в 1995 г. в Октябрьском районе у марийцев и русских, свидетельствуют, что в русском селе Русский Сарс Семик считался не русским праздником, а марийским. От старожилов здесь можно услышать: «Семик — это у марийцев». У марийцев соседней деревни Тляково Семик действительно являлся большим праздником с языческими молениями и жертвоприношениями. В то же время в русских поселениях, где население не контактировало с марийцами, русские считали этот праздник своим, к нему приурочивалось поминовение умерших и завивание березки. Противопоставление своих и чужих традиций в большинстве случаев носило характер «нейтрального» противопоставления: «у них так, у нас по-другому». В то же время при сходстве традиций, и особенно при активных контактах, существовали противопоставления и негативного характера. В д. Сызганка Суксунского района, где вместе с марийцами, в так называемом «русском» околотке, проживали русские, последние негативно относились к празднованию марийцами Пасхи, начинавшемуся с четверга страстной недели, мотивируя это тем, что «на эти дни приходятся страсти Христовы, а они (марийцы) радуются» (Суксунский район, д. Сызганка). Марийские костюмы были необходимым и достаточно распространенным атрибутом костюмов святочных ряженых у русских Суксунского района. Информация об участии марийцев в русских праздниках почти не встречается в полевых записях, в то же время известны примеры участия ма-

[1] Таких примеров можно привести множество. См. [8].

рийцев в гостевании на престольные праздники в русских деревнях.

Соседние с удмуртскими земли в Прикамье активно осваиваются русскими крестьянами только с конца XVIII в. С этого времени начинаются контакты и с русским населением. Эти контакты не были столь длительными и активными, как с татарами и башкирами, тем более, что вектор межэтнических отношений самих удмуртов, переселившихся с территории современной Удмуртии в конце XVI–XVII вв. и образовавших обособленную этническую группу в составе удмуртского этноса, был направлен в сторону татар и башкир, так как удмурты, переселившиеся в Прикамье, первоначально оказались в окружении татарского и башкирского населения и длительное время уже контактировали с этими народами. Среди русских Куединского района в то же время отмечаются некоторые факты, отражающие межэтническое взаимодействие в календарной обрядности. Удмуртские костюмы были непременными атрибутами святочного ряженья. Удмурты принимали участие также в праздновании Троицкого заговенья, были участниками луговых гуляний в соседних русских селах Урталга и Нижняя Сава. Жители соседних удмуртских деревень иногда принимали участие и в гостевых визитах на престольные праздники.

Таким образом, примеров разнообразных межэтнических контактов русских и других народов Южного Прикамья достаточно много. Исследования традиционных календарных обычаев татар, башкир, удмуртов, марийцев показали значительное русское влияние на их календарные системы [12]. В то же время народный календарь этих народов существенного влияния на специфику традиционного календаря русских не оказал. Проанализированные материалы позволяют также говорить о закономерностях межэтнических заимствований. Иноэтнические инновации были возможны, лишь если собственная календарная система была менее приспособлена к региональному хозяйственно-фенологическому циклу, прежде всего земледельческому. Примеры же межэтнического взаимодействия с народами южных районов Прикамья показывают лишь особенности восприятия и формирования образа «чужого» народа и включение этого образа в систему традиционной культуры, в том числе в календарную обрядность, в разнообразные формы гостевого этикета.

Иную ситуацию межэтнического взаимодействия мы наблюдаем в северных районах Прикамья, где русские активно контактировали с коми-пермяками. Взаимодействие двух народов, несомненно, явилось одной из существенных причин становления некоторых особенностей коми-пермяцкой культуры и традиций русских Прикамья. Коми-пермяки — коренной финно-угорский народ Прикамья. Контакты русских и коми-пермяков начались сразу с момента освоения Пермского края русскими. В XV в. (1472 г.) происходит вхождение Прикамья в состав Русского государства [13]. С этого же периода, с XV в., по мнению исследователей, происходит и распространение среди коми-пермяков православного христианства [14]. Эти события также способствовали активизации контактов местного коми-пермяцкого населения и пришедших русских поселенцев. Следует отметить, что контакты русских и коми-пермяков начались в тот период, когда русские осваивали Пермское Прикамье, а среди коми-пермяков происходили процессы складывания коми-пермяцкой народности. Завершение формирования народов коми исследователи относят к XVII–XVIII вв., отмечая, что процессы этнической консолидации коми-пермяков завершились в XVIII в. [15].

Активные межэтнические русско-коми-пермяцкие контакты, начавшиеся на стадии формирования русского населения Прикамья, продолжались и весь последующий период, вплоть до настоящего времени. Становление русского населения Северного Прикамья происходило не только при активных межэтнических контактах, но и при участии в формировании русских коми-пермяцкого компонента. В то же время следует отметить и обратный процесс — «опермячивание» русских и участие их в формировании современного коми-пермяцкого населения некоторых территорий. Ассимиляционные процессы среди коми-пермяков шли интенсивнее, чем среди русских [16]. Интенсивность межэтнических контактов была обусловлена не только продолжительностью взаимодействия русских и коми-пермяков в Верхнем Прикамье, но и единством природно-климатического ландшафта, общей конфессиональной принадлежностью. Во все периоды для пограничных территорий были характерны и смешанные браки русских и коми-пермяков.

В результате длительного исторического взаимодействия в регионе сложились уникальный единый комплекс материальной культуры, значительная общность в духовной культуре, что, как и в других зонах активных межэтнических контактов, привело к тому, что главная роль в этнической идентификации населения принадлежала лишь этническому самосознанию и родному языку. Однако и они часто были весьма условны. Интенсивные брачные контакты между русскими и коми-пермяками приводили как к билингвизму, так и к подвижности и условности этнического самосознания.

На русско-коми-пермяцком пограничье, при дисперсном расселении в Косинском, Кудымкарском и Юсьвинском районах среди коми-пермяков Коми-Пермяцкого округа и русского населения отмечен билингивизм, они владеют как русским, так и коми-пермяцкими языками. В этом случае главная роль при этнической самоидентификации принадлежала именно самосознанию. Однако в зонах активных контактов и этническое самосознание бывает достаточно подвижным и условным: «Я родилась в русской деревне, была русская, вышла замуж в пермяки, стала пермячка. Теперь пермячкой считаюсь»; «Я чисто пермячка. Мать у меня неграмотная была, чисто пермячка была, она Сатаново родиной, в Черемново замуж вышла, дак свекор и свекровка, говорит, были русские, отец русской был» (Юсьвинский район, д. Почашор); «У меня паспорт русский, я рус-

ская считаюсь. И сама русской считаю себя, а по-пермяцки знаю все, родители были пермяки. А соседка, она русская, из русской деревни, и родители русские, но она тоже по-пермяцки знает, а ее пермячкой в паспорте записали» (Кудымкарский район, д. Евдокимова). В результате активных межэтнических контактов провести этнические границы бывает о достаточно сложно, как и определиться с этнической идентичностью: «Сама не пойму, русская я или пермячка» (Косинский район, д. Кривцы). О смешанном населении часто называют «коми-роч» — «коми-русские».

Длительность и глубина этого взаимодействия привели к тому, что в некоторых случаях невозможно провести явную культурную границу между двумя народами: русскими и коми-пермяками. Этнографы неоднократно отмечали, что этнические различия в культуре русских и коми-пермяков были достаточно сглажены [17]. Исследователи отмечали общность хозяйственных навыков, типологии усадебного комплекса и жилища [18]. Коми-пермяцкое влияние и заимствования в русской культуре были наибольшими в нескольких сферах: в приемах и способах освоения окружающей среды (охота и рыбная ловля, система питания), в магической практике, способах сакрального освоения пространства, демонологических представлениях [19]. Целый ряд не только лексических, но и фонетических заимствований характеризует говоры русских Прикамья, соседствующих с коми-пермяками [20]. Наибольшее влияние — не только в указанных сферах, но вплоть до усвоения коми-пермяцкого языка — испытали группы русских, оказавшиеся в окружении коми-пермяков.

Длительность и интенсивность межэтнического взаимодействия, несомненно, нашла отражение в календарной обрядности русских и коми-пермяков. Значительным было влияние русского народного календаря на традиционную календарную обрядность коми-пермяков[1]. С другой стороны, некоторые специфические черты русского календаря Северного Прикамья объяснимы только активными контактами с соседним народом. В некоторых районах Прикамья взаимодействие с коми-пермяцким населением прослеживается лишь в исторической ретроспективе. В других районах, прежде всего в Коми-Пермяцком округе и Красновишерском районе Пермского края, оно остается реальностью и ныне.

При изучении вопроса о том, в каких сферах и в каких формах календарная обрядность русских Прикамья испытала влияние со стороны традиций коми-пермяцкого народа, следует обратить внимание на несколько существенных моментов. Во-первых, взаимодействие с соседним иноэтничным населением приводило к консервации многих элементов традиционной культуры, как и некоторых форм традиционной календарной обрядности. В Северном Прикамье, как мы показали, одной из форм традиционных рождественских и новогодних обходов домов были обходы с исполнением «виноградий», воспринятые также соседним коми-пермяцким населением северных районов. Наиболее полная информация о бытовании обхода в Прикамье, как и информация о бытовании обходов еще в 1930-е гг., была получена в русских традициях, напрямую граничащих с коми-пермяцкими, в то время как в других районах Северного Прикамья свидетельств об исполнении «виноградий» в конце XX в. уже не фиксируется. Бытование обходов отмечено только в конце к XIX в. [21]. Изучение календарной обрядности русских традиций Коми-Пермяцкого округа показывает сохранность всех основных праздничных и обрядовых циклов, активное бытование многих форм обрядности вплоть до середины XX в., сохранность фольклорной традиции [22]. Одна из причин архаизации и консервации календарной обрядности, как и многих других явлений традиционной культуры, несомненно, связана с иноэтничным окружением. Подобное сохранение архаичных элементов духовной культуры там, где русские непосредственно контактировали с другими народами, отмечается и на примерах других регионов [23]. Эта закономерность и в целом характерна для полиэтничных территорий и зон активного взаимодействия [24].

Иноэтническое окружение способствовало и актуализации некоторых элементов традиционного комплекса мировоззренческих представлений и календарной обрядности. Представления о святочных мифологических персонажах — шуликунах были характерны для всей северорусской зоны, однако в Прикамье в начале XX в. комплекс представлений об этих персонажах сохранялся лишь в пограничных русско-коми-пермяцких территориях в Юрлинском и Красновишерском районах Пермского края. Бытование комплекса поверий об этих святочных духах мы объясняем тем, что у соседнего коми-пермяцкого населения был развит аналогичный мировоззренческий комплекс. При этом следует отметить, что комплексы представлений о святочных духах у русских Юрлинского района, например, отличались от подобных представлений соседнего коми-пермяцкого населения в терминологии, в сюжетах текстов, в обрядовых действиях.

Целый комплекс представлений, характерный лишь для традиций русско-коми-пермяцкого пограничья следует связывать с общим пластом культуры (как в региональных, так и локальных вариантах), который нельзя свести к заимствованиям из русской или коми-пермяцкой культуры, как и невозможно объяснить в рамках одной культуры. Именно на общность в формировании ряда традиций коми-пермяков и русских-юрлинцев в свое время указывала как на одну из характерных особенностей межэтнических контактов исследователь традиционного фольклора коми-пермяков и русских Прика-

[1] В данной работе мы не ставим себе задачей исследовать влияние русских традиций на календарную обрядность коми-пермяков, поэтому ограничиваемся лишь общим положением. О коми-пермяцком календаре см.: Климов В. В., Чагин Г. Н. Круглый год праздников и обрядов коми-пермяков.

мья Н. И. Жуланова [25]. Подобные процессы взаимодействия и взаимопроникновения славянских и финно-угорских мировоззренческих систем наблюдаются исследователями также в других зонах активных контактов на территории Поволжья [26]. К таким «общим» пластам в календарной обрядности можно отнести комплекс представлений Великого четверга, идентичный у русских и коми-пермяков в районах их контактов. Прогностические ритуалы, совершаемые в начале нового цикла, характерны для культуры многих народов, и вряд ли следует считать коми-пермяцкие обычаи Великого четверга лишь заимствованием из русской обрядности, тем более, что подобные комплексы обрядов были характерны в целом для финно-угорских народов, в том числе тех групп, которые почти не контактировали с русским населением [27]. К таковым можно отнести и пласт святочных гаданий в культуре русских и коми-пермяков пограничных районов. Совместным комплексом представлений народного календаря, характерным для русско-коми-пермяцкого пограничья, следует считать представления о летнем и зимнем Цветье — времени летнего цветения трав и хлебов, об активизации мифологических персонажей и о соответствующем ему зимнем времени от Рождества до Крещения, комплекс представлений о которых выводим как из славянских, так и из финно-угорских мифологических представлений.

Рассматривая обрядовые комплексы русских и коми-пермяков в районах длительных интенсивных контактов и заимствование коми-пермяками русских обычаев народного календаря, не следует исключать и обратного влияния. Так, например, распространенность весеннего обряда встречи птиц *встретенье плишки* среди русских и коми-пермяков (в том числе и коми-язьвинцев) в Прикамье вызывает вопрос о генетической связи обрядности с традициями того или иного народа: русские восприняли древний обряд коренного населения или коми-пермяки заимствовали календарные традиции, принесенные русскими переселенцами. Анализ имеющегося материала склоняет нас к мнению о русском происхождении обряда. Традиции весенней встречи птиц в различных вариантах широко представлены на русском материале и практически отсутствуют в календарных традициях финно-угорских народов, даже тех групп, которые достаточно долго сохраняли архаичные календарные традиции[1]. Среди коми-пермяцкого населения обряд в начале XX в. сохранялся в активной форме только среди одной этнографической группы (коми-язьвинцев), которая длительное время достаточно активно (вплоть до ассимиляционных процессов) контактировала с русскими. Среди других групп коми-пермяков, в том числе метрополии, отмечены лишь отдельные элементы обряда, в то время как другие архаичные элементы древней календарной обрядности бытовали достаточно долго. Отдельные черты встречи плишки находят прямые параллели в подобных обрядах русских других регионов. Однако адаптация и бытование обряда в Прикамье происходили во взаимодействии русских и коми-пермяцких традиций. В некоторых чертах, даже в русских традициях, можно наблюдать элементы коми-пермяцких представлений. Так, в характере встречи плишки в Добрянском заводе наблюдаются некоторые черты обрядов культа предков коми-пермяков *важжэсо касьтылом* — поминки старых, древних [29]. Возможно, «Три елочки» в Богородской волости и встретенье плишки на горе Мендач происходили на одном из древних святилищ коми-пермяков, как на это указывают исследователи XIX в. [30].

В то же время отдельные комплексы календарной обрядности русских северо-западного Прикамья испытали определенное влияние коми-пермяцких традиций. Этот тезис относится, например, к некоторым чертам поминальной обрядности народного календаря русских. Только для русского населения северо-западного Прикамья, более всего контактировавшего с коми-пермяками, были характерны развитые представления об осеннем поминальном периоде между Покровской и Дмитриевской субботами и ритуальными запретами, распространявшимися на этот период. Осенний цикл поминальных обрядов характерен и для восточнославянских народов, манистический комплекс представлений характеризует обрядность почти всех переходных периодов народного календаря. Любая ситуация переходного характера вызывала к жизни необходимость создания ситуации «инаковости» [31], в том числе и контактов с миром предков. В коми-пермяцких традициях находим схожие представления об осенних поминальных субботах [32], однако, как известно, коми-пермяцкие календарные традиции испытали сильное влияние со стороны русских, поэтому вычленение собственно финно-угорского пласта в этом случае возможно лишь с привлечением материалов по другим финно-угорским народам Поволжья и Приуралья. У удмуртов, например, развитые комплексы поминальной обрядности приурочены к двум периодам — весеннему и осеннему, при этом осенний комплекс обрядности во многом схож с весенним [33]. Осенний поминальный комплекс представлен в годовом цикле календарной обрядности марийцев [34]. Поэтому восприятие русскими северо-западного Прикамья коми-пермяцких представлений о поминальной обрядности было органичным, так как не противоречило собственной системе представлений о календарных сроках поминок. К специфическим особенностям русских традиций северо-запада Прикамья можно отнести и поминовение умерших в Крещение, связываемое с представлениями о смещении сроков праздников в мире предков, как и «разговенье» с Рождественского поста. Подобные представления также не противоречили представлениям культа предков русского населения. В то время как у русских эти представления, большей частью неразвернутые, характерны лишь

[1] Например, календарные традиции удмуртов и марийцев-язычников [28].

для окраинных групп, контактирующих с коми-пермяками, у последних комплекс крещенской поминальной обрядности был более развернут и имел широкое бытование. Подобные, хотя и немногочисленные, примеры показывают, что русскими осваивались в большей части не ритуальная практика, обрядовые комплексы, а в первую очередь мифологические представления, что раскрывают материалы не только по календарной обрядности, но и по другим комплексам традиционной культуры [35].

Характерным явлением для взаимодействия русских и коми-пермяков в Прикамье было использование древней коми-пермяцкой сакральной топографии и включение этих объектов в обрядовую практику, что отразилось и в календарной обрядности. Сакральная преемственность природно-культурных «святилищ» была характерной чертой этнокультурной истории всего русского Севера [36]. Использование русскими святилищ коми-пермяков отмечали исследователи XIX в. Ф. А. Теплоухов, характеризуя праздник «Три елочки», связанный с весенней встречей птиц, указывал, что для его проведения могло использоваться святилище древнего населения Прикамья [37]. Более основательно эту гипотезу доказал О. Л. Кутьев, анализируя праздник «Чупрай» в с. Ильинском. Исследователь обратил внимание не только на коми-пермяцкое происхождение термина, но и на название места его проведения — Изошчик (от коми-пермяцкого *из* — камень, *ош* –медведь), что и подтверждает мысль автора о нахождении на этом месте древнего святилища коми. Однако более детальный анализ использования святилищ и культовых мест древнего населения края возможен лишь с привлечением обширного археологического материала по этим памятникам [38].

Для русских традиций Коми-Пермяцкого автономного округа, районов, где контакты с коми-пермяцким населением были наиболее активны и продолжаются в настоящее время, наблюдается и активное заимствование фонетических, грамматических и лексических особенностей коми-пермяцкого языка [39]. Подобные заимствования, в целом типичные для русских говоров этих территорий, нашли своеобразное отражение и в терминологии календарной обрядности. Кроме терминов «Рождество», «Рожесво», характерных для большинства русских традиций Прикамья, в русских традициях Коми-Пермяцкого округа отмечены такие названия праздника, как Рошво, Орошво, характерные также для соседнего коми-пермяцкого населения: «В Рошво кодили, винограде гаркали….» (Косинский район, д. Кривцы); «Орошво придет, девки собираются играть по избам… Орошвески писни мало помню…» (Юрлинский район, д. Лепухина). С иноэтническими инновациями, видимо, можно связывать и использование русскими этих районов терминов «Святтё», «Цветтё», «Свете» наряду с широко распространенным в других традициях названием этого периода Святки: «Святье-то — это в глухую пору, зимой, с Рождества» (Гайнский район, д. Плёсо). Одним из названий ряженых в Косинском районе Коми-Пермяцкого округа был термин *калян, каляны*, также воспринятый от соседнего коми-пермяцкого населения, где он широко используется[1]. Освоение коми-пермяцкой лексики известно и на других примерах, с коми-пермяцким компонентом исследователи связывают термин «Чупрай», используемый для названия Троицкого заговенья в Ильинском районе: название Чупри носил один из коми-пермяцких родов, на месте древнего родового святилища которого и проходил праздник [40].

В прошлом территория Обвинского поречья относилась к зоне расселения коми-пермяцкого этноса и лишь затем была освоена русскими, в состав которых влилась часть местного аборигенного населения. Таким образом, длительные процессы межэтнического русско-коми-пермяцкого взаимодействия отразились не только на формировании в пограничных районах единого этнокультурного комплекса, в том числе и календарной обрядности, но и на усвоении русскими некоторых иноэтнических элементов, прежде всего связанных с мифологическими представлениями коми-пермяков. Они привели к формированию совместного «пласта» календарной обрядности, формирование которой нельзя свести лишь к коми-пермяцкой или русской традиции.

У русского населения пермского Прикамья мы наблюдаем интенсивные контакты с соседним иноэтничным населением, которые проходили все выявленные нами стадии и формы взаимодействия — от достаточно внешних «этикетных» форм в южных районах Прикамья до глубинного осмысления мифологических представлений коми-пермяцкого этноса в северных районах. При всем том межэтническое взаимодействие и иноэтнические инновации способствовали приобретению лишь некоторых специфических черт календарной обрядности русских Прикамья. В основе своей русский календарь в Прикамье, несмотря на активные контакты с соседними народами, сохранил общерусский характер, что связано с тем, что русские в своем движении на новые земли несли сформировавшийся и устойчивый комплекс календарной обрядности, способный не только сохраняться, но и адаптироваться к новым природно-климатическим и этнокультурным реалиям.

Источники и литература

1. Черных А. В. Методика изучения межэтнического взаимодействия в календарной обрядности (на примере исследования календарной обрядности в южных районах Пермской области) // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 404–409; Головин В. В. Фольклор русских в иноэтническом окружении // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 17–18 (14–23).
2. Арутюнов С. А. Процессы и закономерности вхождения

[1] В то же время этимология этого слова, обозначающего не только ряженых, но и чертей, бесов, не вполне ясна, возможно, оно происходит в коми-пермяцком языке от слова «окаянный».

инноваций в культуру этноса // СЭ. 1982, № 1; Арутюнов С. А. Инновации в культуре этноса и их социально-экономическая обусловленность // Этнографические исследования развития культуры. М., 1985; Арутюнов С. А. Народы и культуры : Развитие и взаимодействие. М., 1989.

3. Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Юрлинский край: традиционная культура русских конца XIX–XX вв. Кудымкар, 2003; Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа / авт.-сост. Н. И. Копытов, И. А. Подюков, А. В. Черных. Пермь, 2006; Чагин Г. Н. Этнокультурная история...
4. Ивлева Л. М. Ряженье в русской традиционной культуре. Петербург, 1994. С. 217–218.
5. ПМА. Материалы экспедиций в Ординский район 1997 г.
6. Словарь русских говоров. Пермь. 2000. Вып. 1. А–Н. С. 67.
7. ПМА. Материалы экспедиций в Суксунский район 1992–1996 г.
8. Черных А. В. Традиционный народный календарь татар и башкир Прикамья в конце XIX — начале XX вв. // Науч.-информ. вестн. истории и этнографии татарского населения Урала. Екатеринбург, 1999. № 1. С. 57–77; Уразманова Р. К. Традиционные общественные праздники и свадебные обряды // Пермские татары. Казань, 1983. С. 118–136.
9. Черных А. В. Русские и татары Прикамья: межэтническое взаимодействие // Живая старина. 2001. № 2. С. 35–37.
10. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье: Праздники и обряды конца XIX — середины XX в. Ч. 1. Весна, лето, осень. Пермь : Пушка, 2006. С. 147.
11. Черных А. В. Этнический состав населения и особенности расселения в Южном Прикамье в XVI — первой четверти XX в. // Этнические проблемы регионов России: Пермская область. М., 1998. С. 39–113.
12. Тулвинские татары и башкиры: этнографические очерки и тексты / А. В. Черных и др.. Пермь, 2004; Черных А. В. Традиционный календарь народов Прикамья в конце XIX — начале XX в. (по материалам южных районов Пермской области). Пермь, 2002.
13. Чагин Г. Н. Этнокультурная история Среднего Урала в конце XVI — первой половине XIX в. Пермь, 1995. С. 25.
14. Чагин Г. Н. Русь Московская, Пермь Великая и Стефан Пермский... // Христианское миссионерство как феномен истории и культуры: Материалы международ. науч.-практ. конф. Пермь, 1997. Т. 1. С. 43.
15. Народы Поволжья и Приуралья: Коми-зыряне. Коми-пермяки. Марийцы. Мордва. Удмурты. М.: Наука, 2000. С. 24–25.
16. Чагин Г. Н, Этнокультурная история... С. 292–295; Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч. Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа. Пермь, 2006.
17. Чагин Г. Н. Этнокультурная история... С. 312.
18. Власова И. В. Сельские поселения в районах Пермской области // Полевые исследования Института этнографии 1978 г. М., 1980. С. 3–9.
19. Жуланова Н. И. Юрлинцы: русский остров или контактная зона? (О музыкальном фольклоре и традиционной культуре русского населения Коми-Пермяцкого автономного округа) // Сохранение и возрождение фольклорных традиций. Русский фольклор в инокультурном окружении. М., 1995. Вып. 6. С. 85–86.
20. Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч.
21. Черных А. В. «Колядки», «виноградья» и «посевания» в русских традициях Пермского Прикамья в конце XIX — первой половине XX в. // Этническая культура и современная школа: материалы областной научно-практической конференции 17–18 апр. 2007 г. п. Ильинский, 2007. Вып. 5. С. 110–119.
22. Бахматов А. А., Подюков И. А., Хоробрых С. В., Черных А. В. Указ. соч. С. 209.
23. Лапин В. Русский музыкальный фольклор и история (к феноменологии локальных традиций): Очерки и этюды. М., 1995. С. 63.
24. Лапин В. Указ. соч. С. 63–64; Минниахметова Т. Г. Календарные обряды закамских удмуртов. Ижевск, 2000. С. 113–116; Тулвинские татары и башкиры...
25. Жуланова Н. И. Указ. соч. С. 77–88.
26. Золотова Т. А. Таусеневые песни русских Поволжья: Региональное своеобразие и межэтнические связи. Йошкар-Ола, 1997. С. 199–201.
27. Черных А. В. Традициональнй календарь...
28. Черных А. В. Традиционный календарь...; Минниахметова Т. Г. Указ. соч.
29. Окорокова Н. Г. «Помяни чудского дедушку, чудскую бабушку...» // Духовная культура: Очерки истории Урала. Екатеринбург, 1998. Вып. 3. С. 46.
30. Теплоухов Ф. А. Народное празднество «Три елочки» в Богородской волости Пермского уезда // Пермский край: Сб. сведений о Перм. губ., издаваемый Пермским губ. стат. ком. Пермь, 1892. Пермь, 1892. Т. 1. С. 138–148.
31. Владыкина Т. Г. Удмуртский фольклор: Проблемы жанровой эволюции и систематики. Ижевск, 1998. С. 315.
32. Полевые материалы, собранные автором в коми-пермяцких деревнях Кудымкарского, Юсьвинского, Кочевского, Гайнского и Коссинского районов Пермского края в 1999–2006 гг.
33. Владыкин В. Е., Перевозчикова Т. Г. Годовой обрядовый цикл удмуртской общины «бускель» (материалы к народному календарю) // Специфика жанров удмуртского фольклора. Ижевск, 1990. С. 44–96; Минниахметова Т. Г. Указ. соч. С. 72.
34. Календарные праздники и обряды марийцев, в серии «Этнографическое наследие»: Сб. материалов. Йошкар-Ола, 2003. Вып. 1. С. 17, 174.
35. Жуланова Н. И. Указ. соч. С. 86.
36. Бернштам Т. А. Урочище «Чупрово» (природно-культурный памятник в Пинежском районе) // Русский Север: Ареалы и культурные традиции. СПб., 1992. С. 178–190.
37. Теплоухов Ф. А. Указ. соч. С. 138–148.
38. Кутьев О. Л. Традиционный праздничный календарь русского населения пермских вотчин Строгановых, XIX - XX вв. (по материалам полевых исследований) // Традиционная народная культура населения Урала. Пермь. 1997. С. 24–32.
39. Словарь русских говоров Коми-Пермяцкого округа...
40. Кутьев О. Л. Указ. соч. С. 28–29.

Зимние праздники мордвы по материалам исследований в Кемеровской области[1]

Л. Н. Щанкина

В 2003 г. на территории Кемеровской области работала экспедиция государственного учреждения «Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве РМ» (руководитель — д-р ист. наук, профессор Л. И. Никонова). В задачу экспедиции входил сбор материалов по традиционной материальной и духовной культуре мордвы. Исследования велись в Новокузнецком, Ленинско-Кузнецком, Ижморском районах. В данной статье делается попытка обобщить наши наблюдения о праздниках зимнего календарного цикла жителей исследуемого края в конце XIX–XX в.

Зимний праздничный цикл открывали святки, которые начинались со второго дня православного рождества, включали Новый год (Васильев день) и продолжались до крещенского сочельника, т. е. тянулись с 25 декабря по 6 января старого стиля. Во время святок особое место отводилось молодежи. Преобладающей формой сборов деревенской молодежи в зимний период были «посиделки», на которых основным способом времяпрепровождения являлись игры, песни и танцы. Весь двухнедельный цикл сопровождали святочные гадания. По народным приметам мордва старалась определить погоду на лето и виды на урожай, девушки увлекались гаданиями о замужестве, о судьбе и о будущем. Преобладающими были гадания о замужестве. Чаще всего они воспринимались как развлечение и дополнительный повод повеселиться.

При рассмотрении вопроса о степени бытования элементов традиционной культуры, относящихся к календарным праздникам, мы получили интересные сведения при обследовании сел и деревень исследуемых районов. Собранные материалы указывают на то, что в начале XX в. здесь имели место колядование и славление. Славить ходили дети и подростки. Чаще всего они исполняли тропари и получали за это мелкие деньги. В ходе экспедиции были записаны фрагменты колядок, когда у хозяев просили «лошадкам овса, а нам серебреца», обращались к хозяевам: «Открывайте сундучок, подавайте пятачок». На второй день рождества начинались действия взрослых колядовщиков. В с. Островка Ижморского района со слов М. С. Сорокиной (1935 г. р.) была записана такая колядка: «Ходила коляда, просила пирога, масленого-перемасленного, сахарку-чайку на заварочку, маленькому ребенку на сосочку». В Новокузнецком районе со слов жительниц д. Шартонка и Николаевка был записан следующий текст коляды: «Коляда, коляда, тячи, бабай, коляда, ванды бабай, Роштува, ту-вонь пря пидеда, ведра вина рамада» («Коляда, коляда, сегодня, бабушка, коляда, завтра, бабушка, Рождество, свиную голову сварите, ведро вина купите». Повсеместно хозяева благодарили их чем-нибудь из съестного, получая взамен горсточку зерен, иногда давали пироги, деньги. Отказывать колядующим было нельзя, так как считалось, что подаренные ими зерна увеличат урожай и принесут благополучие в будущем году.

Собранные материалы позволяют говорить о том, что в прошлом в исследуемых районах было широко развито ряжение. В святочном ряжении преобладали бытовые маски зверей (медвежьи), иногда просто мазали сажей лицо. Надевали на себя вывернутые шубы, маски, заходили в дома и пугали людей. В эти дни принято было «озоровать».

Одним из любимых мордвой праздников являлся Новый год. Накануне Нового года из всех домов люди выносили все старое и сжигали либо собирали весь мусор и также жгли его на улице: таким образом изгоняли чертей. В народе это явление называется «Огни перед наступлением нового года» («Од кизонь карша толхт»). Для этого дня характерны молодежные баловства. Так, например, молодые парни крали у кого-нибудь сани, поднимали их на крыши сараев, пряча там.

Крещение означает конец святок и считается днем, предназначенным для изгнания нечистой силы, якобы появлявшейся на земле за эти две недели, а также днем очищения людей от грехов. Накануне и в день Крещения совершались ритуальные действия, имевшие охранно-магические цели: дома ограждались от нечистой силы с помощью креста, рисовавшегося мелом на всех дверях и воротах двора, заслонах печи, наличниках; внутренние помещения домов и хозяйственные постройки окропляли святой водой, обходили все с иконой, подметали избы, а чтобы в мусоре не спряталась нечистая сила, его уносили подальше от дома. Об этом нам поведали респонденты из пос. Павловка Ленинско-Кузнецкого района, пос. Кузедеево Новокузнецкого района. В крещенский сочельник совершался молебен и принято было идти на реку, где совершалось главное событие праздника — так называемое «водосвятие». В это время вода считалась целебной, способной защитить человека от болезней и недугов. Крещенскую воду принято хранить в течение года для лечебных и магических целей. Через год неиспользованную святую воду добавляли в воду для домашних животных, а потом приносили новую. После Крещения в течение 12 дней не стирали белья, так как считали воду святой.

Самым веселым из числа зимних календарных праздников была масленица, которая приходилась на вторую половину февраля — первую половину марта. Наши информаторы среднего и старшего возраста помнят, что широко распространенным развлечением было катание на лошадях. Большие катания было принято устраивать в пятницу, субботу,

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» № 08-01-23101 а/В.

воскресенье сырной недели. Все свидетельства информаторов фиксируют использование особой праздничной «выездной» упряжи и нарядный облик катающихся. Столь же широко, как и праздничная езда на лошадях, распространено было катание с ледяных гор. Заключительный день масленичной недели в обследованных районах Кемеровской области, как и везде, был отмечен бытованием обычая просить прошения друг у друга и устройством костров. По рассказам информаторов, возле костра молодежь пела песни, было принято валять в снегу всех находившихся возле огня. Информаторы неизменно подчеркивали в своих рассказах, что масленичный стол всегда отличался изобилием. Блины и оладьи начинали готовить с середины сырной недели, и во все дни масленичной недели они должны обязательно присутствовать на столе. Полевые материалы дают возможность установить, что в обследованных районах длительное время (кое-где до сегодняшнего дня) сохранялась традиция приготовления обрядовой пищи к календарным праздникам.

В коде полевых исследований были предприняты попытки выяснить состав праздничной пищи населения края. Обратимся к ее краткому обзору. По свидетельству наших информаторов, праздничный стол отличался от будничного наибольшим обилием и разнообразием блюд. Большое место в рационе занимали мучные изделия. Непременной принадлежностью праздничного стола были пироги с разнообразной начинкой в зависимости от сезона года — с капустой, луком, яйцами, грибами, крупой, ягодами, свежими или сушеными. По словам многих информаторов, «без пирогов нет и праздника». Любимым праздничным блюдом были блины, которые выпекали в печи. Широко распространено было приготовление холодца-студня, разных мясных изделий. Такова неполная характеристика праздничной пищи населения Кемеровской области.

Таким образом, праздники зимнего цикла на территории Кемеровской области были достаточно насыщенны и включали разнообразные формы сбора молодежи и людей среднего и старшего возраста. Обрядовое значение праздников постепенно утрачивалось, развитие получала их массово-развлекательная сторона (катания, ряжение и пр.). Обязательной частью домашне-бытовой части праздничного комплекса была праздничная пища, которая длительное время сохраняла традиционные черты.

Информаторы

Адмайкина Александра Васильевна, 1936 г. р., пос. Павловка Ленинско-Кузнецкого р-на.

Ануфриева Евдокия Терентьевна, 1933 г. р., пос. Родниковый Ленинско-Кузнецкого р-на.

Ардаева Мария Леонтьевна, 1932 г. р., с. Гавриловка Новокузнецкого р-на.

Боровикова Юлия Георгиевна, 1925 г. р., пос. Кузедеево Новокузнецкого р-на.

Сорокина Мария Садоковна, 1935 г. р., с. Островка Ижморского р-на.

Горбунова Галина Александровна, 1950 г. р., д. Шартонка Новокузнецкого р-на.

Каймакова Анна Петровна, 1935 г. р., пос. Свердловский Ленинско-Кузнецкого р-на.

Нарваткина Мария Яковлевна, 1939 г. р., с. Николаевка Новокузнецкого р-на.

Русский народный календарь и православные традиции в предпринимательской и социально-бытовой сфере ярмарочной жизни российского общества. Середина XIX — первая четверть XX вв.

Т. К. Щеглова

Ярмарки являлись адаптированной формой товарообмена в традиционной экономике России как в дорыночное время, так и в период формирования и развития всероссийского рынка. В силу специфики исторического развития России, ступившей на путь западной индустриальной цивилизации с отставанием от европейского уровня, ярмарки дольше сохраняли свои позиции как в производственной, так и духовно-развлекательной сфере российского общества, как производственный механизм они быстро приспосабливались к новым рыночным условиям, как общественное явление отражали культурное состояние всего общества и тех социальных групп, которые участвовали в ярмарочной торговле и ярмарочной жизни. Крупные ярмарки с середины XIX в. превращались в очаги светской культуры с развитой театральной, музыкальной, зрелищно-досуговой жизнью, тем самым оказывая благотворное влияние на торговые сословие. Средние и особенно многочисленные мелкие сельские ярмарки становились важнейшей формой жизни крестьянского общества, адаптируясь к этническим мировоззренческим и бытовым традициям, привычкам, установкам. Их влияние на духовно-производственную жизнь сибирского общества неизмеримо возросло в рассматриваемый период. Только за вторую половину XIX в. в Западной Сибири их количество выросло в несколько раз: в Тобольской губернии— с 81 до 507, в Томской губернии — с 5 до 68, в Акмолинской — с 3 до 27, в Семипалатинской — с 3 до 11 [1, с. 5, 119, 120]. Особенно впечатляющим был масштаб формирования ярмарочной сети в Томской губернии с увеличением числа ярмарок с 5 в 1861 г. до 563 в 1912 г., т. е. они проводились в каждом крупном населенном пункте [2, с. 77, 309].

Народная культура, православие и православная церковь играли значительную роль как в формировании ярмарочной сети, так и в организации развлекательно-досуговой жизни ярмарок. Влияние народной и православной культуры сказывалось на всех этапах развития ярмарочной торговли, начиная от формирования графика торговли на базе производ-

ственно-земледельческого календаря и заканчивая приверженностью к таким архаичным развлечениям на крестьянских ярмарках, как балаганные Петрушки, вертепы, скоморохи и др. Ярмарочный календарь отражал и знаменательные православные даты. Религиозные праздники и культовые артефакты сыграли большую роль в возникновении ярмарок. Народно-православная культура оказала влияние на формирование застроечно-планировочного рисунка населенных пунктов. Православная церковь участвовала во всех ритуалах на всех этапах ярмарочной торговли: от официального открытия ярмарки до отпущения грехов ярмарочным торговцам на службах по завершении торговли. Торговое сообщество и крестьянский мир изначально учитывали и значение, и интересы православной церкви в ярмарочном действии. Например, при формировании административной центральной площади сельского поселения ядром являлся церковно-ярмарочный ансамбль, а при формировании бюджета сельского общества предусматривались самостоятельные статьи сборов в пользу церкви и ярмарок.

Государство учитывало роль ярмарок, православной церкви и народной культуры в сохранении и распространении государственных интересов и влияния. Взаимовлияние народной культуры, православной церкви и ярмарочной торговли было многосторонним, но в данной статье мы рассмотрим лишь влияние русского народного календаря и народно-православных традиций на ярмарочную торговлю России.

Ярмарки в рассматриваемый период представляли собой органическое переплетение традиций православно-духовной, народно-календарной, производственно-сельскохозяйственной и ярмарочно-торговой культуры. Народный празднично-трудовой календарь и православные праздники, базирующиеся на природном земледельческо-скотоводческом ритме крестьянского производства, определяли названия ярмарок, время и сроки их проведения, характер торговли на них, график ярмарочных торгов в ярмарочной сети. Сезонное помесячное распределение ярмарочных торгов жестко привязывалось к ритму сельскохозяйственного производства, русскому народному календарю, православным праздникам. Календарные праздники отражались в названии ярмарок, маркируя их и информируя население о времени торговли на них. Наименование каждой ярмарки формировалось из названия населенного пункта и праздника, к которому приурочивалась ярмарочная торговля: Спасская Михайловская, Сузунская Никольская, Смоленская Филипповская, Сычевская Варваринская ярмарка (Томская губерния) и др. Наименование ярмарки определялось числом, с которого на ней официально разрешалась торговля. Оно, как правило, задавалось календарной датой, хотя на практике формальные и фактические дни торговли могли не совпадать.

Привязанность ярмарок к русскому народному календарю объяснялось оптово-розничным характером торговли на них, предполагающим большое скопление народа. Ярмарки редко утверждались указами. Торговля на них начиналась до официального разрешения (после длительной процедуры согласования с региональными и центральными органами власти, иногда в течение нескольких лет) с приездом торговцев, приуроченным к массовому съезду населения на праздник. В селах и при городских храмах это чаще всего был съезжий (престольный, храмовый) праздник конкретного населенного пункта. Таких примеров в архивных источниках множество: например, в приговоре городского общества Тюмени указывалось: «Первым поводом к образованию ярмарки служил местный праздник 6-го января в день Богоявления Господня…» [3]. Знаменитая всероссийская ярмарка в Ирбите также началась с торговли во время стечения народа на престольный праздник Ирбитской слободы. Она «сначала была обыкновенным сельским торжком, приуроченным к местному престольному празднику Богоявления. Благодаря открытию вблизи ее железной руды… и новой верхотурской дороге, съезды торговых людей на Ирбитский торжок год от года увеличивались: кроме окрестных посетителей там стали появляться и отдаленные сибиряки, татары, бухарцы, калмыки. Наконец в 1643 году по указу царя Михаила Федоровича Ирбитский торжок обращен был в ярмарку, которая стала быстро развиваться: историк Костомаров указывает акты, свидетельствующие, что в 1649 году через 6 лет после открытия ярмарки на нее уже стекалось множество промышленников и торговцев» [4].

Торгово-трудовая цикличность позволяла с помощью наименования ярмарок на основе народно-православного календаря регулировать режим и график оптовой торговли на уровне как региональной, так и всероссийской ярмарочной сети. В результате торговая сеть складывалась на базе сформировавшихся традиций производственной и духовно-религиозной жизни, что содействовало ее успеху и долговечности. Сезонное (в течение года) и географическое (в конкретных населенных пунктах) распределение ярмарок являлось органическим процессом, где опорными точками являлись народно-православные праздники, вокруг которых организовывалась и торговая, и духовная, и производственная жизнь. Именно поэтому в названиях всех ярмарок содержался народно-календарный и православный элемент. Так крестьяне с. Марзакуль просили об открытии ярмарки 21 ноября «в день Введения в храм Пресвятой Богородицы», жители с. Травные Озера Карасукской волости Барнаульского уезда в приговоре от 18 октября 1900 г. просили открыть три ярмарки: «первые три дня на Мясопустной неделе (понедельник, вторник, среда); в день заговения на Петров пост, т. е. в воскресенье, понедельник и вторник Петрова поста под названием „Заговенской“; и 25, 26, 27 декабря под названием „Рождественской“, а в д. Баклушево Карасукской волости Барнаульского уезда трехдневной ярмарки „со дня сошествия Св. Духа“» [5].

Начало торговли и начало народно-православного праздника не обязательно совпадало день в день. В таком случае ярмарка получала название по тому

Ярмарочный народно- православный календарь (по старому календарю)

Числа, в которые обычно велась торговля	Название ярмарок	Обычные сроки торговли	Название ярмарок
С 1 января	Васильевские	С 1 августа	Николаевские
С 15 января	Антоньевские, Афанасьевские	С 2 августа	Преображенские
С 28 января	Всеедневские	С 6 августа	Петропавловские
С 30 января	Трехсвятительские	С 9 августа	Успенские
С 1 февраля	Сретенские	С 17 августа	Фроловские
С 17 февраля	Маслянские	С 23 августа	Андриановские
С 21 февраля	Евдокиевские	С 26 августа	Ивановская
С 23 февраля	Сборные	С 27 августа	Семеновская
С 1 марта	Алексеевские	С 29 августа	Воздвиженская, Александровская
С 2 марта	Сорокамученические	С 1 сентября	Семеновская
С 7 марта	Афанасьевская	С 4 октября	Великосельские
С 10 марта	Благовещенские	С 5 сентября	Богородская
С 25 марта	Георгиевские	С 6 сентября	Пречистенская, Рождественско-Богородская
С 20 марта	Средопостные	С 7 сентября	Рождественская
С 5 марта (до 4 недель)	Похвальные	С 8 сентября	Успенская, Мариинская
С 27 марта	Евдокиевские	С 22 сентября	Макарьевская
С 1 апреля	Весенние	С 14 сентября	Крестовоздвиженская
С 15 апреля	Георгиевские	С 15 сентября	Никитинская
С 23 апреля	Николаевские	С 17 сентября	Михайловская
С 30 апреля	Яковлевские	С 18 сентября	Евстафьевская
С 1 мая	Преполовинская	С 20 сентября	Покровская
С 1 мая	Борисоглебская	С 21 сентября	Дмитриевская
С 9 мая	Никольская	С 22 сентября	Иоанно-Богословская
С 15 мая	Троицкая	С 23 сентября	Зататиевская, Сергиевская
С 16 мая	Константиновские	С 1 октября	Покровская, Свенская
С 17 мая	Вознесенские	С 6 октября	Фоминские
С 19 мая	Царяконстантиновские	С 11 октября	Крестительская
С 20 мая	Владимирские	С 12 октября	Параскиевская
С 3 июня	Ивановские	С 18 октября	Лукьяновские
С 7 июня	Десятая	С 22 октября	Казанские, Введенские
С 9 июня	Девятнинские, Кирилловские или Варламеевские	С 28 октября	Временские
С 12 июня	Онуфриевские	С 1 ноября	Всесвятские, Космодомианские, Михайловские, осенние
С 14 июня	Тихоновские	С 3 ноября	Екатерининская
С 22 июня	Владимирская, Петропавловская	С 15 ноября	Введенская
С 23 июня	Казанская	С 25 ноября	Георгиевская, Андреевская
С 25 июня	Тихвинская	С 3 декабря	Николаевская, Никольская
29 июня	Николаевская	С 18 декабря	Красник
С 1 июля	Тихвинская	С 20 декабря	Игнатьевские, Рождественские
С 2 июля	Федотьевская		
С 4 июля	Спасовская		
С 4 июля	Прокофьевская		
С 6 июля	Казанская, Прокопьевская		
С 10 июля	Ильинская		
С 12 июля	Гавриловская		
С 15 июля	Спасопреображенская		
С 19 июля	Ильинская		
С 22 июля	Владимирская		
С 23 июля	Борисоглебская		
С 24 июля	Святоивановская, Ивановская		
С 28 июня	Маккавеевская		

православному празднику, с которого отсчитывалось время до последующего праздника в русском народном календаре (время между двумя праздниками). Под этим названием они продолжали торговлю и после новой календарной даты, если она выпадала на время функционирования ярмарки. Так, Васильевскими называли все ярмарки, если их торговля начиналась с/после 1 января (1 января — Васильев день),



Рис. 1. Ишимская Никольская ярмарка. Сундучные ряды. Фото конца XIX в. Из фондов краеведческого музея г. Ишима (Тюменская область)

даже если они длились 4 недели и заканчивались 25 января (промежуточные праздники — Афанасьевский, Антоньевский и другие). Но все ярмарки, торговля на которых начиналась с/или после 15 января и велась до 28 января, назывались Антоньевские или Афанасьевские, после 28 января – Всеедневские. Исключением в этих правилах являлись те торги, которые выпадали на переходящие праздники (Благовещение, Троица, Масленница и др.) В таком случае торги не имели точных чисел, а проводились ежегодно в то время, в которое проходили эти праздники. Их время также было хорошо известно российскому обществу (Составлено: Список действующих в России ярманок. СПб., 1834).

На рубеже XIX–XX вв. ярмарочный словарь упростился, что привело к уменьшению количества названий и частым повторениям. Наиболее частотными названиями являлись Покрова, Рождественская, Михайловская, Никольская и другие. Благодаря двойному названию ярмарок — по населенному пункту и празднику — торгующие легко ориентировались в ярмарочной сети: первая часть (по названию населенного пункта) указывала на место прохождения торгов, вторая (по русскому народному календарю) на время их проведения. Например, «Алтайская Покровская» проходила в начале октября в с. Алтайское на старом Чуйском тракте, позже в связи с тем, что она превратилась в сборную ярмарку предгорной части Алтая и завершала цепочки ярмарочных торгов целого ряда сел, сроки ее торговли перенесли на 8–15 ноября и переименовали в Козмодемьянскую. Торговля на известной Барнаульской Введенской ярмарке в соответствии с русским народным календарем проходила с конца ноября (сначала с 21 ноября), позже — с начала декабря (3 декабря). На самую крупную в Томской губернии Никольскую ярмарку в Сузуне можно было приехать, как и на все Никольские ярмарки, с 6 по 20 декабря. На Михайловской ярмарке в Каинске торговля, соответственно календарю, велась с 8 по 16 ноября.

Названия ярмарок по русскому народному календарю ориентировали не только на время, но и на ассортимент торговли конкретной ярмарки. Это было важно для торговцев при организации закупок товаров местного производства, так как одно из главных назначений ярмарочной сети состояло в скупке и продвижении сельскохозяйственного сырья на всероссийский рынок. Русский народный календарь отражал начало и завершение определенных производственных циклов крестьянской экономики или отдельные их этапы. Поэтому выброс той или иной продукции сельскохозяйственного производства и (или) кустарных промыслов происходил к началу того или иного праздника. Недаром сентябрьские ярмарки: Пречистенская, Рождественско-Богородская, Успенская, Мариинская, Макарьевская, Крестовоздвиженская, Никитинская, Михайловская, Евстафьевская, Дмитриевская, Иоаннобогословская, Зататиевская, Сергиевская — не превращались в крупные торги. Их число было невелико (в 1898 г. из 338 ярмарок Тобольской губернии в сентябре было всего 36 ярмарок, в Томской — 2 из 65, Акмолинской — 2 из 30, Семипалатинской — 14 из 14 [1, с. 60, 127] и они имели, как правило, местное значение. Так, на Банновской Крестовоздвиженской ярмарке с 14 сентября по 1 октября (Мунгатская волость, Кузнецкий уезд) торговали в основном медом, воском, пушниной, кожами, на Комарихинской Иоанно-Богословской (Покровская волость, Змеиногорский уезд) — кожевенным и жировым товаром и пригоняемыми казахами лошадьми. А вот зимние ярмарки, которые по русскому народному календарю начинались с Покрова, т. е. с 14 октября, особенно Филипповские, Никольские, Рождественские, отличались наиболее полным



Рис. 2. Ишимская Никольская ярмарка. Бондарный ряд. Фото конца XIX в. Из фондов краеведческого музея г. Ишима (Тюменская область)

ассортиментом местного сельскохозяйственного производства и добывающих промыслов, за исключением, пожалуй, продукции зимних домашних ремесел (тканье, прядение, рукоделие).

Для Покровских ярмарок характерна торговля разнообразной продукцией местного крестьянского производства, но еще в небольших объемах. Покров (14.10) начинал собственно зимний период традиционного календаря. В народе говорили «В Покров до обеда осень, после обеда зима». Но, несмотря на то, что «именно к этому празднику старались закончить полевые работы, завершить выпас скота на пастбище», Покров еще не создавал условий для перевозки крупных партий товаров и торговли скоропортящимися продуктами. Так, чарышское казачье общество вынуждено было ходатайствовать о переносе Казанской ярмарки с 22 по 29 октября на 1 сентября с переименованием ее в Семеновскую, мотивируя это «ненастной погодой и неустройством покрытия реки Чарыша льдом и… невозможностью подъезда как торговцев, так и покупателей». Для этого нужно было установление снежного покрова, санного пути, замерзание рек и стабильные морозы, чтобы не попасть с мясом или маслом в оттепель. Подобные сибирские условия, как правило, окончательно устанавливались в конце ноября — начале декабря. Именно поэтому самые крупные ярмарки в Сибири проходили в конце ноября — декабре и носили названия Никольских (Сузунская, Ишимская) или Филипповских (Филипповский пост). Именно они подводили итог осеннему производственному циклу традиционной экономики, и многие крестьянские общества стремились втиснуться в ярмарочный график. Но пробиться в ноябрьско-январские сроки в начале XX в. при увеличении численности ярмарок в несколько раз (в Тобольской губернии в 1898 г. из 12 месяцев на эти три месяца приходилось 119 ярмарок из 338, в Томской 40 из 65, Акмолинской в 1887 — 17 из 30, в Семипалатинской 8 из 14 [1, с. 60, 127], было фактически невозможно.

Одновременно праздничный ритм народно-православного календаря использовался торговцами для сбыта товаров, пользующихся спросом у различных слоев российского общества. Особенно благоприятные условия для сбыта создавали большие праздники, прежде всего Масленица и Пасха. В этот период повышался спрос на продукты питания и товары бытового назначения. Проходили они по скользящему графику, в основном весной, и были связаны для торговцев с решением ряда проблем, в первую очередь с состоянием путей сообщения и подвижным в течение года графиком праздников, что вынуждало купцов либо торопиться с закупкой товаров на крупных ярмарочных торгах для вывоза их в регионы, либо, наоборот, затягивать торговлю. Это обстоятельство привело, например, к тому, что главная для сибиряков закупочная ярмарка, Ирбитская (своего рода сезонный оптовый склад), постоянно нарушала официальные сроки торговли с 1 по 28 февраля. В 1869 г. ирбитский городской голова и председатель ярмарочного комитета В. Иконников объяснял ранний приезд (в 1860–1870-е гг. нарушать официальные даты торговли не рекомендовалось, а в 1883 г. это официально запретили) торговцев на ярмарку поздней Масленицей, «к которой купечество хочет возвратиться домой» [6]. А в 1886 г., наоборот, «поздняя Пасха объясняла поздний приезд на ярмарку покупателей» [7]. Так же как в 1894 г., «сибиряки запоздали, да они покупать товары едва ли будут торопиться: Пасха поздняя и товары успевают прибыть своевременно к месту назначения. Вот разве Масленица — время оладий, блинов и всяких возлияний, заставит многих торопиться покупкою, чтобы этот веселый праздник провести среди родных и знакомых» [8]. Как писал корреспондент Ирбитского ярмарочного листка, «последние два дня Масленницы со всеми ее проявлениями, традиционными блинами и т. п. естественно замедлили общий ход торговых дел на ярмарке… Можно ожидать, что с наступлением поста торговля значительно оживится, рыбаки Тобольско-

го уезда, не рассчитывая сами доставить в Ирбит рыбу до Масленицы, сбыли ее много в Тобольске наехавшим ирбитским торговцам и, полагая, что эта рыба удовлетворит спрос перед Масляной, сами не торопились с оставшейся рыбой… Ирбитчане в свою очередь побоялись подвоза рыбы из Тобольска и постарались скорее сбыть рыбу и сбыли, получив самую небольшую пользу» [9]. А в 1885 г. «торговля началась благоприятно при дружном ожидании благоприятного исхода… За эти надежды говорило и то обстоятельство, что Масленица в этот год приходилась в конце ярмарки, а так как многие из приезжавших на ярмарку к Масленице старались дела покончить и быть дома, то ярмарка вследствие этого должна была выйти горячая, так как для торговли имелось всего 3 недели» [10].

Но Пасха и Масленица прежде всего определяли график и успех торговли крупных всероссийских или межрегиональных ярмарок. Примером является борьба двух городов за всероссийскую зимнюю оптовую ярмарку — Ирбита, расположенного на Урале, в феврале, и Тюмени на Оби — в январе. Среди преимуществ обоих городов называли возможность привезти закупленные промышленные бакалейные и мануфактурные товары в сибирские города и села к Пасхе. Но для своевременной доставки товаров к Пасхе с удаленной от сибирских городов февральской Ирбитской ярмарки использовался дорогой способ перевозки, получивший название «коммерческой доставки», т. е. транспортировки товаров с использованием частой смены лошадей в пути (такой способ доставки назывался также «на переменных», т. е. с частой сменой лошадей). При обычной доставке купцы не успевали к Пасхе. Обычная доставка называлась «экономической» — с использованием комбинированного способа, когда товар находился длительное время в пути: его доставляли от ярмарок на лошадях до пристани, там ждали навигации, отправляли пароходами и снова обозами. «Экономическая доставка» называлась также «на протяжных», от слова «протягивать», т. е. делать что-то «протяжно», нескоро, медленно. Экономическая доставка значительно удешевляла транспортировку и для потребителя была выгодна благодаря более низкой цене товаров на местной ярмарке. Для торговца такая доставка была невыгодной, так как вела к увеличению сроков реализации товаров и медленному товарообороту. Крупные купцы, рассчитывая на быстрый сбыт и быстрые торговые обороты, действовали в соответствии с пословицей «дорога ложка к обеду» и стремились доставить товар к празднику, чтобы, пользуясь повышенным спросом, как можно быстрее и дороже его распродать. Для средних и мелких торговцев менее рискованным являлся экономический способ доставки.

Поэтому быстрое и своевременное обеспечение пасхальных и масленичных праздников товарами стало весомым аргументом в борьбе Ирбита, с одной стороны, и Тюмени, с другой стороны, за право иметь общесибирскую ярмарку. Тюменские купцы, в очередной раз рассчитывая в 1865 г. добиться перевода ярмарки из Ирбита в Тюмень, мотивировали это возможностью быстро и в срок обеспечивать товарами главные православные праздники. Преимущества они видели в сроках торговли в январе на Васильевской ярмарке, в отличие от Ирбитской в феврале. Это позволяло экономической доставкой в срок обеспечить товарами города, крупные торговые села и торговцев-посредников. Такие же преимущества, по их мнению, обусловливались близостью Тюмени к Сибири и более удобной транспортной доставкой: «Для жителей ближайших к Тюмени местностей, торгующих салом, кожей, воском, и значительной части товаров удобнее быть в Тюмени по самой главной причине: для отправки в Россию и именно до Нижнего нужно 35 дней. Следовательно, сибирским купцам купленные российские тяжелые товары нужно торопиться отправлять в отдаленную Сибирь еще раньше, например, 5 января, чтобы они могли поспеть к Пасхе. Но из Ирбити (ярмарка с 1 по 28 февраля) в настоящее время за неимением железной дороги и за короткостью срока зимнего пути для доставки новых товаров к Пасхе возят на переменных (т. е. с частой сменой лошадей)». По словам купцов, «один значительный торговец отправил до Енисейска из Ирбити в 36 суток на протяжных по 2 руб. 60 коп. (экономическая доставка), а на возках (коммерческая доставка) легкий товар по 3 руб. с пуда в 14 суток (по другим данным, 17–18 суток), и тому порядку все следуют». Чаще всего экономический способ («на протяжных») использовали для товаров, не требующих быстрой реализации и рассчитанных на длительную торговлю. Так, «купечество кяхтинское и отдаленных городов Сибири делает 2 закупки в году: в Нижнем и в Ирбите. Для сахара и подобного ему товара по коммерческому расчету требуется экономическая отправка. Поэтому и отправляли эти товары из Нижнего (ярмарка заканчивалась 25 августа) на тяжелых пароходах до Перми, а из Перми уже по зимнему пути, но путь этот прочно не устанавливается раньше конца ноября, и отправку поэтому нужно рассчитывать с 1 декабря и даже еще позже, потому что первые цены иногда бывают высоки, а так как около 8, 9, 10 февраля начинается отправка товаров из Ирбити, то и выходит, что купцам дальних городов нужно запастись только двухмесячной пропорцией. Вследствие такой медленности доставки товаров с Нижегородской ярмарки стали увеличивать закуп в Ирбите» [11].

Традиции народно-православного календаря сказывались и на торговом ассортименте, и на повседневной и зрелищно-досуговой жизни ярмарок, и на поведении торгующих. Так, в рождественские ярмарки торговля носила преимущественно мясной характер. Окончание Филипповского поста способствовало массовой торговле мясом и другими продуктами скотоводства. Мясной торговле естественным образом способствовали зимние морозы. Купцы никогда не нарушали запреты церкви. Так, в постные дни ярмарок не велась торговля готовыми к употреблению скоромными (мясными) продуктами. Лоточники продавали постные пирожки с овощной, ягодной, гриб-



Рис. 3. Ишимская Никольская ярмарка. Кустари-торговцы. Фото конца XIX в. Из фондов краеведческого музея г. Ишима (Тюменская область)

ной начинкой, калачи и т. д. В ярмарочных ресторанах, кабаках, питейных заведениях пахло квашеной капустой, жареным луком.

Таким образом, русский народный календарь и православные традиции оказали прямое влияние на формирование ярмарочной сферы всероссийского рынка. Массовый наплыв народа из окрестных мест на праздничные службы и массовые гуляния благоприятствовали развертыванию торговли, чем и пользовались торговцы. При удачном исходе нескольких лет торговли по праздникам торгу стремились придать официальный статус, тем самым расширяя радиус действия новой ярмарки и включая ее в систему ярмарочной сети с организованными товарными потоками. При этом остальные факторы (подъездные пути, заселенность территории и др.) могли отходить на второй план. Такие случаи встречались при образовании ярмарок в районе святых мест, культовых православных артефактов. Как правило, они становились крупными торгами. Примером может служить образование известной крупной Вознесенской Девятипятницкой ярмарки Томской губернии (с. Вознесенское, Каинский уезд) и одной из самых крупных российских ярмарок — Крестовской (с 20 августа по 5 сентября), утвержденной в Зауралье, около границы со Степным краем. Обе возникли в



Рис. 4. Ишимская Никольская ярмарка. Площадь для торговли упаковочным материалом. Фото конца XIX в. Из фондов краеведческого музея г. Ишима (Тюменская область)

местах поклонения чудотворным иконам при наибольшем стечении верующих в дни праздников, посвященных святым. Чудотворные иконы собирали большое число богомольцев, молва о них разносилась далеко, привлекая верующих из разных концов России и население окрестных мест. В частности, в XIX в. возникла торговля при скоплении народа на поклонении иконе св. Прасковьи в с. Вознесенское Каинского уезда Томской губернии. Крестьянское общество, добиваясь официального утверждения ярмарки, возникшей из торговли во время съезда верующих, писало: «Девятинская Вознесенская ярмарка своим началом и развитием обязана чествованию св. иконы мученицы Параскевьи. Это чествование чтимой св. иконы восходит к 1800-м гг. и тогда на девятинской неделе (праздник Девятой пятницы после Пасхи) во время молебствий расход восковых свечей превосходил самые важные две недели в году — Страстную и Пасхальную вместе взятых. С того давнего времени к часовне, находящейся на девятой версте Сибирского тракта в степи, стекалось столько много народу, что около часовни строили на девятину неделю торговые лавочки. А в 1835 г. в феврале месяце 26 числа генерал-губернатор Западной Сибири… утвердил ярмарку. Стечение богомольцев, послужившее началом сей ярмарки, и по настоящее время служит к ее развитию. И за это время крестьяне за одним, так сказать попутьем, два дела справляют враз: и религиозный обет исполняют мучениц и небесной предстатильнице Параскевье и к страдной поре на ярмарке покупают, что кому потребно» [12].

Таким же путем возникла Крестовская ярмарка. Но если Вознесенская ярмарка находилась на главном торговом Сибири — Московском, что благоприятно сказывалось на результатах торговли, то Крестовская располагалась в стороне от торговой дороги, в безводной степи. За свою историю ярмарка сменила несколько названий: Ивановская, Постниковская, Крестовская. Возникла она как торжок в конце XVIII в. и первое свое название получила в честь иконы Иоанна Предтечи — «Ивановская». В народе бытовала легенда, что на месте будущей крупной ярмарки, в 27 верстах от Шадринска, была найдена икона Усекновения главы Иоанна Предтечи, которую «несколько раз уносили в ближайшую церковь с. Маслянское, но она возвращалась на место. Поэтому на том месте был воздвигнут крест (позже вместо него возведена часовня). Отсюда произошло второе название — Крестовская. Третье название — Постовская — связано с тем, что ежегодно 29 августа в день объявления иконы по церковному уставу предписывался пост. В этот день, по описанию А. Серафимова, к этому месту из Маслянинской церкви начинался крестный ход с принесением иконы. Чудодейственная сила иконы (исцеление, урожаи) привлекала огромное количество крестьян. К этому стечению народа стали приезжать купцы с товарами, хотя для торговли место было малоподходящим. Река Исеть находилась в 4–5 км, и на ярмарке не было чистой питьевой воды для людей и скота. Чтобы выйти из положения, небольшой ручей на торговой площади перегораживали плотиной, но он быстро становился мутным. Воду приходилось завозить с Исети. Позже на торговой территории образовался населенный пункт — Крестовский выселок, а при нем был учрежден торжок с огромными для Сибири суммами товарооборота: в 1853 г. — 268 тыс. руб., в 1854–1855 — по 300 тыс. руб., в 1856 г. — 641 тыс. руб., в 1857 г. сумма перевалила за миллион, в 1858 г. — 1 млн 169 тыс. руб. В 1859 г. Крестовский торжок получил официальный статус ярмарки. В том же году на нее было привезено товаров на 1,5 млн руб., а продано на 976 тыс. руб. [13]. Сроки торговли были установлены с 24 августа по 4 сентября.

Таким образом, происходила взаимообусловленная адаптация крестьянской экономики и народно-православной календарной жизни, в комплексе представлявших собой своеобразный механизм развития традиционного общества. Взаимосвязь ярмарок, православной церкви и русского народного календаря проявлялась в интенсификации взаимозависимого процесса роста численности ярмарок, православных церквей, церковных приходов, престольных праздников. В начале XX в. под влиянием потоков переселенцев увеличилось количество приходов и ярмарок. Переселение укрепило в Сибири традиции русской народной культуры, позиции официального православия на Алтае, вело к интенсификации товарно-денежных отношений и развитию рынка. В результате ярмарки органически сливались со съезжими (храмовыми или престольными) праздниками сельских обществ. В этот день в деревню, относящуюся к данному церковному приходу, выезжал (из села с общей для прихода церковью, к которому относилась деревня, не имевшая своей церкви) со службой священник.

С ростом числа церковных приходов в каждом населенном пункте назначался свой престольныый праздник — из числа крупных народно-православных праздников или посвященный событию из жизни Христа, Богоматери или святых. Храмы воздвигались в честь библейских событий или святых и назывались в соответствии с ними — Казанскими (в честь иконы Казанской божьей матери), Христа Спасителя, Вознесенскими, Петропавловскими (в честь апостолов Петра и Павла), Никольскими (в честь святителя Николая). Соответствующие названия получали и открывавшиеся во время этих праздников ярмарки. Этому способствовала эволюция самих храмовых праздников от строгого православного праздничного канона к разгульному съезду всех родственников из деревень, относящихся к данному приходу. Такая установка органично сочеталась с возможностями народных гуляний, пития, зрелищ и др., которые предоставляла ярмарка. В день праздника в очередную деревню съезжались все желающие повеселиться. Как отмечает Е. Ф. Фурсова, казалось бы, престольные праздники по своей сути должны были быть чисто христианскими, но уже в XIX в., вопреки своему основному назначению, они свелись к «веселию», «гулянкам» приезжавшего из окрестных сел люда» [14, с. 175]. Этому во многом способствовало и совмещение храмовых праздников с проведением ярмарок, на которых откры-

вались питейные заведения, приезжали проститутки, гастролировали труппы с низкопробным репертуаром.

В результате на ярмарках сталкивались традиции — православная, народная, светская. Лица духовного звания пытались придать народным гуляниям благопристойность, воспитывать христианское религиозно-аскетическое отношение к храмовым праздникам. Они использовали стечение народа для бесед о заповедях Божьих, о почитании святости воскресных и праздничных дней, посещали прихожан, читали духовную литературу, разъясняли вред пьянства, толкуя пьяные застолья как древние языческие обычаи, часто старались организовать крестные ходы, особенно в летне-весенний и новогодний период, для молении об урожае, дожде и т. п. Но съезжий праздник, по описанию крестьянина Бурлинской волости П. Школдина, уже «превращался в общественный форум, очередь известной деревни, по которой она должна дать своим соседям пир» [14]. Этому способствовало и то, что, как правило, и церковь, и ярмарочные ряды располагались на одной центральной площади. В Бурлинской волости съезжие праздники по деревням бывали, например, в Николин день, Петров день, в Петровское заговенье, в Ильин день, Михайлов день, Филиппово заговенье, на Рождество, Крещение и Покров. «Например, на территории Зонального района график выглядел следующим образом: в Соколово престольный праздник — Рождество 7 января, в Савиново — Петров день 12 июля, в Комарово — Троица, переходящая по датам в конце мая — июне; в Шубенке — Петров день 12 июля, в Старой Чемровке — Михайлов день 21 ноября; в Новой Чемровке — Ильин день 2 августа; в Новомихайловке — Михайлов день 21 ноября; в Луговском — Михайлов день 21 ноября. Серия престольных праздников на территории Зонального района описывается старожилами так: «Сегодня в Луговском престол — Михайлов день. Вот мы все собираемся и едем к сватам. Там дочь моя замужем. Мы у них дня два гуляем, поем и пляшем, нам весело. Потом домой. А они к нам на Петров день приедут» (Е. И. Вдовина, с. Шубенка). В соседнем селе Ново-Михайлово престольным праздником был Михайлов день, связанный с датой основания села. Как рассказали супруги Демины, «был поп Михаил, который сказал: „Пускай село будет названо Михайловкой, в честь того, что у меня сегодня день рождения». Так и назвали». Все старожилы подчеркивают, что в этот день «приезжали сваты, дочери, сыновья», дома оставались старики и маленькие «ребятёшки», а так как престольные праздники были переходящими, родственники, крестьяне соседних сел в течение года регулярно собирались в эти дни, закрепляя общинные, семейные, родственные основы традиционного общества. Каждое село в день престольного праздника становилось местом встречи крестьян одного прихода, общины, а благодаря брачным и родственным связям — приходов соседних сел одной или двух-трех волостей. Таким образом, престольные праздники были ниточками, связывающими крестьянский мир разных сел в единое крестьянское общество. Объединение крестьян в приход и регламентация церковью жизни мирского общества не только усиливали власть традиций и общинных порядков, но и смягчали социальные противоречия, собирали всех прихожан на общие молитвы, влияли на повседневное поведение [15, с. 142–143].

Так или иначе, съезжие престольные праздники и ярмарочные торги в начале XX в. объединялись с народными массовыми гуляниями: в летнее время — хороводами, качелями, в зимнее — массовыми катаниями на санях, в экипажах; в любое время года устраивали «бегова», кулачные бои и поединки борцов, обильное застолье. Массовые гуляния, стремление к изобилию на столе сочетались с дополнительными ярмарочными увеселениями, продажей винно-водочных изделий, вертепами, балаганами, театрами, гадалками, оракулами, предсказателями, цирковыми представлениями, деятельностью заезжих проституток, играми, плясками. Аферисты и любители легкой наживы, так же как и торговцы, по-своему пользовались стечением народа и заполняли зрелищно-досуговую жизнь ярмарок новыми формами развлечений, среди которых наряду с музеями и выставками, книжной торговлей практиковались театральные постановки, рассчитанные на невзыскательный вкус, предоставлялись эротические услуги. На массовый общественный разгул и низменные инстинкты ориентировалась и ярмарочные торговцы некоторыми товарами и деятели нарождающегося «шоу-бизнеса». В этом было одно из негативных последствий влияния ярмарок на духовно-нравственную жизнь и светского, и торгового, и крестьянского сообщества. Главным сдерживающим фактором в этом отношении оставалась церковь и традиции народно-православных праздников.

Источники и литература

1. Щеглова Т. К. Ярмарки Западной Сибтири и степных областей во второй половине XIX в. Из истории российско-азиатской торговли. Баранул: Изд-во БГПУ, 2002. 236 с.: илл.
2. Щеглова Т. К. Ярмарки юга Западной Сибири в XIX – начале XX века. Из истории формирования и развития всероссийского рынка. Барнаул: Изд-во АГУ, 2001. 504 с.: илл.
3. РГИА Ф. 1287. Оп. 7. Д. 1329. Л. 5.
4. Тобольские губернские ведомости. № 5. 3 февраля. 1893.
5. РГИА. Ф. 1287. Оп. 7. Д. 9801. Л. 1–8.
6. В. Ик-в Ярмарочные заметки // Ирбитский ярмарочный листок. 1869. № 3. 4 февр.
7. Ирбитский ярмарочный листок. 1886. № 2. 3 февраля
8. Ирбитский ярмарочный листок.1894. № 5. 29 янв.
9. Ирбитский ярмарочный листок. 1885. № 3. 4 февр.
10. Ирбитский ярмарочный листок. 1885. № 19. 22 февр.)
11. Ирбитский ярмарочный листок. 1865. №17. 20 февр.
12. РГИА. Ф. 1287. Оп. 7. Д. 2034. Л. 10.
13. Серафимов А. Ивановская ярмарка в Шадринском уезде. Пермские губернские ведомости. 1861. № 26–27
14. Фурсова Е. Ф. Традиции проведения сельских престольных праздников в Приобье (конец XIX – начало XX вв.) // Вопросы краеведения Новосибирска и Новосибирской области. Новосибирск, 1997.
15. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.: ил.

Весенне-летние календарные праздники русского населения на Рудном Алтае в XX в. (по материалам полевых исследований Восточно-Казахстанского областного этнографического музея)

А. А. Яковлев

Русское старожильческое население Восточно-Казахстанской области в исследуемый период состояло из потомков трех этногрупп, населявших регион с конца XVII — начала XVIII вв.: старообрядцев («каменщиков» и «поляков»), сибирских казаков Иртышской и Бухтарминской оборонительных линий, поздних переселенцев (конец XIX — начало XX вв.).

Традиционные русские календарные праздники в исследуемом регионе довольно устойчиво держались до первой половины XX в., позднее происходило их затухание и сохранилось лишь фрагментарное бытование. Из весенне-летних календарных праздников в наибольшей степени сохранились Пасха и Троица. О них в ходе исследований получена наиболее полная информация. Фрагментарные сведения получены и по некоторым другим праздникам.

В настоящей статье приводятся сведения, собранные в ходе этнографических экспедиций музея по Восточно-Казахстанской области, главной целью которых был сбор экспонатов для пополнения фондовых коллекций музея, а сведения по календарным праздникам собирались как сопутствующая информация. Приводятся также сведения, собранные участниками фольклорно-этнографического ансамбля «Бастеньки» в ходе поездок по селам с целью записи фольклора. Материалы приведены в календарной последовательности.

Хронологические рамки представленного материала — в основном вторая-третья четверти XX в., т. е. периода, когда информаторы сами были участниками и свидетелями происходившего.

Сороки святые (22 марта). Праздник был широко известен, но каких-либо связанных с ним обрядов почти не зафиксировано. По информации из с. Черемшанки Глубоковского района, в этот день из пресного (потому что пост) теста пекли птичек размером с воробья, вместо глаз им вставляли пшено. Считалось, что в этот день птички все слетаются. Утром взрослые будили детей: «Вставайте, ребятишки. Сороки святые прилетели. Птички прилетели». Дети брали испеченных птичек и отдавали их птицам либо целиком, либо разламывая.

Зафиксирован случай, когда птичек пекли и на Благовещение (7 апреля). «Бабка Настя Худолиха (хохлушка) в Быковой пекла птичек» (с. Быково Зыряновского района).

Пасха. Празднование Пасхи, как и везде, длилось неделю. Главным признаком праздника была традиционная пища: крашеные яйца, «паски», «постряпушки». Яйца красили преимущественно в красный цвет, используя луковую шелуху. Красили также и в другие цвета. В магазинах продавалась краска (15 копеек пакетик). Зеленый цвет получали и при помощи зеленки (с. Черемшанка). Иногда на крашеные яйца наносили буквы. Вначале воском писали буквы, а затем яйца опускали в краску. Наносились традиционные для праздника буквы «Х. В.» или имена детей (Толя, Маня, и т. д.). Яйца с именами в пасхальное утро родители отдавали детям со словами «Вставайте, Боженька вам яйцо прислал на Пасху» (с. Черемшанка). Крашеные яйца обязательно клали на божницу. Считалось, что они помогают, например, при пожаре: если их кидать в огонь, он потухнет или ветер сменит направление (с. Черемшанка). Яйца использовались в развлечениях. Дети бились крашеными яйцами. Разбитое яйцо отдавалось владельцу уцелевшего. При этом выявлялось самое крепкое яйцо — «биток». Бились яйцами прямо на улице, а также выходили на гору, где, кроме того, устраивали игры — «катание яиц», используя наклонную поверхность горы. Играющий скатывал яйцо по наклонной, стараясь задеть им другие, лежащие внизу, после этого забирая их себе. Игра «катание яиц» проводилась также с использованием наклонной доски, один конец которой клали на камень. Бывало, что с игрища кое-кто приносил домой сумку яиц.

«Паски» пекли из сдобного теста в виде высокой булки, смазанной взбитым белком с сахарной пудрой и посыпанной окрашенным в разные цвета пшеном. В с. Северном стряпали трехъярусную коническую «паску», состоящую из трех булочек разных размеров одна на другой. Повсеместно пекли сдобу («постряпушки»), а также готовили варенец, а кое-где — холодец. По информации из с. Язового Катон-Карагайского района, к Пасхе готовили пиво.

На Пасху все приветствовали друг друга троекратным «Христос воскрес!», а в ответ троекратным «Воистину Христос воскрес!» При этом угощали друг друга крашеными яйцами и «постряпушками». Троекратного целования, принятого в других регионах России, не было.

Старики на Пасху ходили в гости, пили вино, пиво, «христосовались», а также сидели на улице — «беседовали, семечки щелкали, в карты и в бабки играли». Молодежь в лучших своих нарядах целыми днями на полянах водила хороводы, плясала под гармошку, пела «луговые» песни, играла в такие игры, как «вдовуха», лапта, «третий лишний», «чижик» и др. На Пасху молодежью исполнялись традиционные пасхальные песни. В с. Верх-Уба исполнялась проходочная песня «Пойдем дыбым». При этом все попарно, взявшись за руки, выстраивались вдоль улицы в колонну. Последняя пара проходила вперед наклонившись под поднятыми (вздыбленными) руками остальных пар и становилась впереди, следом за ней шла очередная пара, и так проходили по всем улицам села. Эта проходочная пасхальная песня известна и на р. Бухтарме, в частности в с. Быково, где ее мелодия немного другая. В с. Тургусун эту песню называют хороводной. Кроме нее, в этом се-

ле исполняли еще один пасхальный хоровод, вид и содержание которого выяснить не удалось («пели хоровод, про Пасху поминается»). Среди пасхальных развлечений детей и молодежи были распространены качели («качули»). Обычно их устраивали у дома, на поляне. Нередко пасхальные развлечения молодежи устраивались на ближайшей горе. Бывало, будущее место для развлечений на горе молодежь заранее посыпала золой, чтоб быстрей растаяло, прогребала к ней дорожку в снегу и также посыпала ее золой. Пасхальные и вообще весенние развлечения молодежи на улице, такие как праздник «Красная горка», в исследуемом регионе не упоминаются. Весенние хороводы и игры кое-где в исследуемом регионе проходили на 1 мая. В этот день в с. Печи Катон-Карагайского района, например, молодежь «собиралась в лесу, заваривала чай и праздновала». В с. Белое того же района «на май» (1 мая) молодежь собиралась на поляне у кладбища, «пели, водили хороводы с платочками, играли».

Егорьев день (6 мая). Информация о празднике записана в двух селах. В с. Белое в этот день жители устраивали праздник коням, их лечили, водили купать, давали отдых. Однако если весна была ранняя и необходимо было срочно проводить полевые работы, то 6 мая на конях работали, а праздник переносили на другой день после окончания посевной.

Троица. Празднование Троицы проходило повсеместно, но наиболее полно обряды сохранились в долине р. Бухтармы, у «каменщиков». Обряд завивания венков проводился во многих селах. Единого дня для этого не существовало. В с. Северное, например, это происходило в Егорьев день, 6 мая. Березу для завивания венков выбирали в произвольном месте, иногда за 5–6 км от села. Количество венков, завитых девушкой на свою судьбу, в некоторых селах достигало трех, кроме того, она могла завить по одному венку на каждого члена своей семьи. Завивать венки обычно ходили только девушки, но иногда и вместе с парнями. Завитые венки проверяли в день Троицы. При этом в одних селах считалось, что если венок развился, то загаданное желание сбудется, в других селах — что если венок распустился — к жизни, засох — к смерти, немного распустился — к болезни.

К празднику готовились заранее: накануне наряжали избу и ворота ограды березовыми ветками, «чтобы назавтра с утра все красиво было». Заламывание березки происходило либо накануне, либо в день праздника. Размер и количество березок в разных селах неодинаковы: либо ветка (Маяк, Ново-Крестьянка), либо маленькая березка (Быково, Черемшанка, Александровка), либо две березки (Тургусун), либо березка и ветка (Коробиха). На заламывание ходили девки и парни вместе. Срубленные березки наряжали лентами, шалями, платками, платочками, бусами, бантами, а также живыми цветами, сорванными здесь же («марьи коренья», «жарки», колокольчики). В с. Коробиха из двух срубленных березок одну наряжали «мужчиной», другую «женщиной», в с. Тургусун — соответственно «женихом» и «невестой». Во время украшения березок девушки пели песни, плели венки и надевали их себе на голову (Урыль, Снегирево, Тургусун, Пихтовка), а также «кумились», целуясь через веночки и выпивая по стопочке вина (Сенное).

Из леса березку несли с песнями. В Коробихе при подходе к селу все становились попарно «ручейком» и входили в село. При этом впереди шли девушка с березкой и девочка-подросток с березовой веткой. Так они проходили по центральной улице с песней «Во поле березонька стояла». Эта песня исполнялась в регионе повсеместно. Исполнялись также проходочные песни «Пойдем дыбым», «По улочке» и др. Когда березку проносили по главной улице через все село, к молодежи присоединялись другие жители села, и все вместе шли к реке. Здесь с березки снимали украшения и либо бросали ее в реку (Сенное), либо оставляли на берегу (Быково). В с. Маяк березку макали в воду и обрызгивали всех присутствующих с добрыми пожеланиями. В некоторых селах здесь же, у реки, девушки гадали на венках. Каждая снимала с головы свой венок и бросала его в реку, следя, утонет он или поплывет. Считалось: плывет — к добру, утонет — к худу. Зачастую обряд с березкой завершался общим купанием здесь же. В с. Коробиха парни и девушки купались отдельно. В некоторых селах от реки возвращались также с песнями по центральной улице. После всех этих обрядовых действий жители делились на компании (например, «верхний край» и «нижний край») и устраивали застолья. Обычно гуляния продолжались один день, но иногда два дня (Тургусун) или три дня (Коробиха). Обычно молодежные компании для гуляний уходили на природу: на луг, в лес, к речке, где жарили яичницу (Сенное, Северное), пекли яйца и варили уху (Александровка). На природе, помимо трапезы, пели песни, играли на балалайке, играли в игры (в лапту, «в камушки», «в разлуку», в бабки), водили хороводы, танцевали (краковяк, камаринскую, полечку). Место сбора молодежи на Троицу могло быть и где-нибудь в селе (в с. Белое — на мосту). Взрослые собирались компаниями дома и устраивали застолья. На столе обязательно были яичница, молочные продукты, яйца. Праздновали Троицу все возрасты, работать в этот день было грехом.

Заламывание березки на Троицу церковь поощряла. В засушливое лето на окраине села жители с березкой молились и просили у Бога дождя.

Отрицательное отношение советской власти к религии сказалось на отношении к народным праздникам, таким как Пасха и Троица. Известен, например, случай в с. Белое, когда учительница организовала с молодежью празднование Троицы, в результате чего получила взыскание от комиссии из района и запрет на проведение «религиозного» праздника. В некоторых селах в 1970–1980-е гг. празднование Троицы организовывали сельские Советы, из атеистических соображений называя его «Праздником русской березки». При этом традиционные обрядовые действия не проводились и не поощрялись. В с. Тургусун, например, в день Троицы за

мостом на лугу ставили сцену, привозили буфет, показывали концертную программу с участием жителей всех возрастов, от старух до детей из детсада. Подобные организованные праздники в тот же период проводились и во многих других селах. Взрослые отмечали Троицу застольями. Иногда компании ходили в лес, срубали березку и с песнями несли ее домой или оставались гулять на природе. Известны отдельные случаи украшения березки и пение обрядовых песен. К примеру, в с. Черемшанка несколько старушек, договорившись в церкви, выходили за деревню, наряжали березку и пели «песню какую-то». В некоторых селах в настоящее время праздник возрождается и проводится силами местных фольклорных коллективов.

Иван-Купатель (Купала) 7 июля. Праздник в исследуемом регионе широко не отмечался. В с. Белое записана информация, что в этот день купали всех подряд женщин, а мужчины не купались. В этот праздник девушки здесь плели венки, гадали.

Источники

1. **Архивные материалы Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника.**

9

Традиционные ремесла и промыслы народов Сибири и сопредельных территорий: история и современность

Пояса из кургана Аржан 2 и их этнографические параллели

Т. Н. Глушкова

Тканые и плетеные изделия из памятника Аржан 2 раннего железного века из Тывы уже описывались и анализировались в специальных публикациях [1–4]. Однако их характеристика давалась суммарно, без детализации технологии изготовления отдельных типов текстильных изделий.

Среди текстильных материалов из памятника выделяются оригинальностью изготовления три пояса. Эти узорные, полые внутри тканые пояса на настоящий момент выглядят как двойные, без шва. Несмотря на некоторое сходство, каждый из них имеет ряд видимых технологических отличий.

Образец 1 (мог. 13 а, скелет 2) представляет собой текстильный фрагмент шириной 3 см (диаметр 6 см) длиной 23,5 см. Пояс орнаментирован трехцветными взаимопроникающими линзами, которые образованы утком светлого, красного и коричневого цветов. Максимальная длина линз составляет 1,1–1,4 см (9-11 рядов основы), ширина — 0,4 см (4 ряда утка). Основные нити в полотне ткани не видны, их с двух сторон обвивает разноцветный уток.

Образец 2 (мог. 13а, скелет 2) имеет ширину 2,7 см (диаметр 5,4 см) и орнаментирован иначе, чем предыдущий. Он имеет узор в виде цветных пламевидных завитков, имеющих внутри по три вогнутые прожилки. В этом образце узор получен основными нитями, а не уточными, как в первом случае. Основные нити были наснованы в определенном порядке: 4 красные — 4 светло-коричневые — 4 красные — 4 светло-коричневые — 4 красные — 4 светло-коричневые — 4 красные — 4 светло-коричневые — 4 красные — 4 светло-коричневые — 4 красные — 4 коричневые. На поверхность в каждом ряду выходит по две разноцветных нити. Раппорт образуется 20 нитями основы, всего по окружности пояса расположены 4 раппорта из 80 нитей основы. Его ширина составляет 1,2 см, длина — 1,7 см. В этом изделии не виден уток, он продернут внутри плотно расположенных нитей основы.

Образец 3 (мог. 13б, скелет 1) имеет ширину 2 см (диаметр 4 см), два куска длиной 16 и 19 см. Узор в этом образце также образован основными нитями, представляет собой диагональные полосы, расположенные в направлении слева направо. На каждой стороне имеется по 6 диагональных полос (всего 12), образованных четырьмя красно-коричневыми и желтыми нитями. Всего для изготовления полого пояса понадобилось 48 пар двойных нитей двух цветов. Здесь также в полотне ткани не виден уток, узор образован основными нитями.

Материаловедческий и структурный анализ текстильных изделий показал, что все три пояса имеют некоторые общие технологические признаки:

— все они изготовлены из шерстяного сырья;

— все полые внутри и, значит, были изготовлены на болванке;

— все имеют узор с небольшим раппортом, который ритмически чередуется в определенном порядке в полотне изделий;

— все они имеют хорошо натянутые нити основы, перпендикулярно переплетенные с утком.

Однако эти же исследования позволили также выделить и технологические особенности изделий:

— в первом случае узор был образован уточными нитями, в двух других — основными;

— в первом случае раппорт располагается горизонтально, в двух других — вертикально и по диагонали.

Все это позволило предпринять попытку реконструкции приспособлений для их изготовления и способов получения полотна. Совершенно очевидно, что образец 1 относится к изделиям одного вида, а образец 2,3 — к другому виду. Если предположить, что все они изготовлены на болванке (по всей видимости, круглой в сечении), то можно констатировать, что нити основы растягивались вдоль болванки, а уток ходил поперек.

В первом случае нити основы должны быть туго натянуты и закреплены, чтобы уток мог быть плотно прибит. Следовательно, основные нити закреплялись и внизу, и вверху болванки на всю длину пояса, а тонкие утки разного цвета образовывали узор. Во втором случае нити основы должны быть жестко закреплены сверху, чтобы фиксировалась плотность нитей. В то же время они должны достаточно свободно располагаться внизу, так как диагональный узор в данном случае образован за счет перемены мест нитями основы со сдвигом в каждом ряду (например, за счет перевивания нитей). Характерно, что плотность по утку намного меньше, чем по основе, так как подбивать его на нежестко растянутых нитях очень неудобно и невозможно добиться сколько-нибудь большой плотности.

Таким образом, в первом случае пояс изготовлен по принципу узорного килима на вертикальном станке. Диагональный узор с попеременным чередованием цвета основ во втором и третьем случае можно получить, например, с помощью дощечек (табличек) с отверстиями. Во втором случае их было 12, в третьем — 20, все они имели по четыре отверстия, в которые попарно заправлялись нити по рисунку. Технология изготовления поясов с помощью дощечек (табличек) с отверстиями известна в этнографических материалах многих народов, но, как правило, таким способом получают плоские пояса различной ширины. Однако эту же технологию можно применить и для изготовления пояса на болванке.

Представляется, что образец 1 — это попытка адаптировать не совсем знакомую технологию выработки полых поясов к уже сложившейся текстильной традиции, которая прослеживается на примере нескольких изделий типа килима (как узорного, так и безузорного), имеющихся в материалах памятника [2]. Узор «линзами» или «пятнами», повторяющийся на этих изделиях, также получен с помощью разноцветных утков и поэтому соотносим с более распространенной в текстильных материалах памятника технологией. В то же время способ получения орнамента основами уникален для рассматриваемых материалов.

Поиск аналогий способов получения полых текстильных изделий привел в современную Венгрию, где широко реализуется программа возрождения традиционных технологий, в том числе и ткачества

[5, рис. 1]. В венгерской версии изготовления текстильных изделий на болванке присутствуют различные способы получения тканого узора. В нашей реконструкции этот способ более всего соотносим с образцом 1.

Знакомство автора этой работы с традиционной (и, по-видимому, очень древней) технологией изготовления ковров-алаша в Восточно-Казахстанской области заставляет предположить, что получение узоров основными нитями на узконавойном станке в какой-то степени соотносимо с описанным способом получения диагональных узоров.

Примечания

1. Глушкова Т. Н. Текстильные центры и традиции (на примере технологического изучения коллекций археологического текстиля раннего железного века из Южной Сибири) // Производственные центры: источники, «дороги», ареал распространения. СПб.: Изд-во СПбГУ, 2006. С. 185–189.
2. Глушкова Т. Н., Нурлубаева С. М. Реконструкция изготовления текстильных изделий археологического памятника Аржан 2 // Археология, этнология, палеоэкология Северной Евразии и сопредельных территорий. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2007. С. 101–103.
3. Царев Н. В. Сравнительный анализ тканей из «царских» курганов Аржан-1, 2 // VII Конгресс этнографов и антропологов России. СПб: МАЭ РАН, 2005. С. 164.
4. Чугунов К. В. Аржан — источник // Аржан — источник в Долине царей. Археологические открытия в Туве. СПб: Эрмитаж, 2004. С. 10–40.
5. Szoves lepessrol lepesre. Debrecen. 2000. P. 1–44.

Способы орнаментации полотенец русского населения юга Западной Сибири

Н. С. Грибанова

Первым исследованием, затрагивающим вопросы орнаментации полотенец русских, является работа Е. Э. Бломквист, вышедшая в 1930 г. [2], в которой автор характеризует материал, технику, орнамент вышивки на полотенцах бухтарминских крестьянок, описывает другие приемы украшения полотенец (галунцами, бахромой, «сыганскими пялами», «машинными кружевами»). Опубликованные в последующее время работы исследователей посвящены преимущественно различным аспектам изучения вышивки на полотенцах: этнографической и локальной специфике [4, 6, 17, 19], семантике, генезису, типологии и изобразительным особенностям орнамента [1, 4, 5, 7, 8, 12, 13, 15, 16, 18, 19, 21]. Кружевоплетение и ткачество как способы украшения полотенец русских крестьян Алтая частично рассмотрены в работах Л. М. Русаковой [9–11], а также поверхностно затронуты в публикациях, посвященных характеристике отдельных предметов музейных коллекций [14, 22].

Вместе с тем знакомство с материалами многочисленных музейных собраний показало, что в конце XIX — начале XX вв. для украшения полотенец русское население юга Западной Сибири использовало различные способы орнаментации, выбор которых обусловлен этническими традициями, навыками, эстетическими представлениями мастериц и отражает процессы развития традиционной культуры.

В связи с этим целью настоящей публикации является характеристика способов[1] украшения полотенец, используемых представительницами различных этнографических групп русского населения юга Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв.

Работа построена на основе анализа коллекций полотенец, хранящихся в государственных музеях региона: Алтайском государственном краеведческом музее (АГКМ), Государственном художественном музее Алтайского края (ГХМАК), Томском областном краеведческом музее (ТОКМ), Омском государственном историко-краеведческом музее (ОГКМ), Новосибирском государственном краеведческом музее (НГКМ); вузовских музеях: музее археологии и этнографии Сибири Томского государственного университета (МАЭС ТГУ), музее археологии и этнографии Омского государственного университета (МАЭ ОмГУ), Историко-краеведческом музее Барнаульского государственного педагогического университета (ИКМ БГПУ); муниципальных и школьных музеях Алтайского края (более 20 собраний), а также в собраниях Музея истории и культуры народов Сибири СО РАН (МИКНС) и Шемонаихинского краеведческого музея (ШКМ). Кроме того, в работе использованы опубликованные каталоги музейных коллекций, включающие описания и иллюстрации полотенец, полевые материалы автора, представляющие собой фотографии и описания полотенец, хранящихся в семьях информантов как семейные реликвии. Абсолютное большинство полотенец датировано концом XIX — первой третью XX вв. Наиболее ранние образцы (с 1860-х гг.) хранятся в МИКНС СО РАН и собраны Л. М. Русаковой в ходе экспедиций 1978–1980-х гг. в старожильческие села Горно-Алтайской и Восточно-Казахстанской областей.

Значимость и широта использования полотенца в традиционной культуре, яркость и декоративность предмета способствовали тому, что большая часть музейных собраний региона содержит полотенца. Многочисленные музейные коллекции представляют собой ценнейшую источниковую базу для всестороннего анализа полотенца как явления традиционной культуры, но прежде всего ценны для характеристики орнаментации. Визуальный осмотр предметов позволяет определить особенности выбора материала, цветовой гаммы, использования технических приемов, орнаментальных мотивов, качество испол-

[1] Под способами орнаментации понимаются приемы, используемые с целью украшения полотенца (прямоугольного полотнища ткани) такие как тканье, вышивка, вязание, кружевоплетение, декорирование полосками ткани, фабричного кружева, лентами, кистями и др.

нения. Недостатком является лишь отсутствие сопроводительной информации (легенды) к отдельным предметам, что затрудняет их точную датировку, этнографическую и географическую привязку. Вместе с тем специфика комплектования фондов музеев (сельских, районных, краевых) позволяет с определенной долей погрешности определить распространение той или иной традиции в рамках населенного пункта, района, края или области.

Традиционным приемом украшения полотенец у восточнославянских народов являлась *вышивка*. В конце XIX — начале XX вв. вышивка преобладала среди всех способов орнаментации полотенец у различных этнографических групп русского населения юга Западной Сибири. В то же время многообразие технических приемов, цветовой гаммы, орнаментальных мотивов и композиций вышивки способствовало формированию и развитию множества локальных вариантов в традиции украшения полотна.

Местом расположения вышивки на полотенцах является основное полотнище и пришиваемые к нему фрагменты ткани, так называемые проставки. В украшении белых льняных полотенец русских крестьян-старожилов и переселенцев использовалась преимущественно одна проставка из ткани, аналогичной основному полотну (шириной 5,5–15,5 см), вышитая, как правило, в той же технике, что и узор на полотенце. На полотенцах бухтарминских крестьянок и поляков Южного Алтая использовалось от одной до пяти проставок из холста, кумача, бархата, плиса, вышитых различными способами и сочетающихся с кружевными прошивками, полосами узорного тканья, оборками, плетеными свесами.

При анализе особенностей вышивки полотенец очевидным представляется тот факт, что выбор материала, техники и основы вышивки (ткани) взаимообусловлен и зависит от культурных традиций различных групп русских. Такого рода взаимосвязь была отмечена Е. Э. Бломквист и Л. М. Русаковой применительно к орнаментации полотенец бухтарминских крестьянок Алтая [2, 9], Е. Ф. Фурсовой, рассматривавшей полотенца русских крестьянок Северного Алтая и Верховьев р. Оми, старообрядцев Васюганья [17, 19]. Г. А. Щербик пришла к такому же выводу, анализируя полотенца поляков Восточного Казахстана [22].

Материалом для вышивки белых льняных полотенец в рассматриваемый период повсеместно служили хлопчатобумажные нитки фабричного производства. В старожильческих селах Алтайского края такие нитки называли «бумагой», в переселенческих — «заполочь», в Новосибирской области, согласно информации, зафиксированной в научных паспортах музейных предметов НГКМ, — «заполоть» (ОФ 19927/73). В Омской области название «заполочь» носили красные хлопчатобумажные нитки [1, с. 8]. Г. М. Маслова отмечает, что хлопчатобумажные нитки вытеснили использовавшиеся ранее льняные в XVIII–XIX вв. и получили название «заполочь», известное всем восточнославянским народам [8].

Русские крестьянки предпочитали хлопчатобумажные нитки белого, красного и черного цветов. Белые нитки использованы в вышивке тамбур, набор, роспись по красному кумачу и черному сукну на полотенцах крестьянок Южного Алтая. Однако наибольшее применение белые нитки нашли в вышивке по разреженной ткани. На полотенцах русского населения юга Западной Сибири встречаются два вида строчевой вышивки: цветная перевить и белая строчка. В обоих случаях вышивка выполняется по сетке, образованной путем удаления нитей основы и утка. Разница состоит в том, что цветная перевить выполняется по неперевитой сетке, пространство которой плотно заполняется различными швами, а белая строчка — по предварительно обвитой сетке. Техника цветной перевити широко использовалась для изготовления наконечников белых льняных полотенец крестьянками сел Коробиха, Сенное (рис. 1), Малоубинка, Соловьево, Езовая, г. Зыряновск (МИКНС СО РАН), с. Шемонаиха (ШКМ) Восточно-Казахстанской области, с. Бухтарма Республики Алтай. Единичные образцы встречаются в селах Алтайского края (Краснощековский, Мамонтовский районы) и выполнялась белыми в сочетании с красными, черными или синими нитками. Такой способ вышивания у бухтарминских крестьян получил название «пялы» и детально описан Е. Э. Бломквист [2, с. 409–411]. Орнамент вышивки в технике цветной перевити неизменно геометрический с мотивами крест, ромб, свастика в основе.

Белая строчка распространена очень широко на всей территории Западной Сибири и многообразна по способам заполнения сетки (рис. 2). Полотенца крестьян и городского населения, вышитые в этой технике, имеются в музеях Алтайского края, Новосибирской, Омской, Томской областей, Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан. В отличие от цветной перевити, белая строчка выполнялась большей частью непосредственно на основном полотне, которое дополнительно украшалось кружевным наконечником или кистями. Нередко на одном полотенце вышивали две полосы: верхнюю узкую и нижнюю широкую. Орнаментика такой вышивки в основном растительная. Сложные композиции с антропоморфными и зооморфными мотивами единичны и встречаются на наконечниках, выполненных белой строчевой вышивкой, близкой по манере исполнения северорусской традиции, бытовавшей в XVIII–XIX вв. в Олонецкой и Вологодской губерниях (ТОКМ 12362; 1, № 18, 20 по каталогу; 19, приложение 2, № 1, 11, 12, 54) [8, с. 52].

Распространение белой строчки на Севере и в Центральных областях Европейской России относится к XVIII — началу XIX вв. Техника цветной перевити была известна издавна в Калужской, Орловской, Тульской, Смоленской губерниях, в части Рязанской, Московской, Тверской губерний и, по мнению Г. С. Масловой, является одной из древнейших [8]. Учитывая это, легко объяснить, почему цветная перевить распространена только в вышивке старообрядцев (поляков и бухтарминских крестьян), при-

шедших на Алтай в конце XVIII в. и долгое время сохранявших специфику своей культуры, в то время как белая строчка встречается на предметах более поздних переселенцев и горожан.

Красные и черные хлопчатобумажные нитки в конце XIX — начале XX вв. использовались повсеместно и всеми группами русских для вышивки по белому холсту в технике простой и двойной («болгарский») крест, тамбур, счетная двусторонняя гладь. При этом соотношение красного и черного цветов в вышивке равноценное, иногда с небольшим преобладанием красного (например, при вышивке растительных узоров красными нитками вышиваются крупные по размеру цветы, черными — стебли и листья).

Распространение на юге Сибири красно-черной вышивки в технике простой и двойной крест, счетная гладь исследователи связывают с массовыми переселениями в конце XIX — начале XX вв. «российских» крестьян. Старожилы довольно быстро перенимали новые, более легкие в исполнении по сравнению с традиционными (набор, роспись) способы шитья [2, с. 416]. Несмотря на это, в вышивке полотенец старожилов счетная гладь, в отличие от креста, почти не получила распространения и очень широко представлена в музейных коллекциях на полотенцах южнорусских переселенцев. На льняных крестьянских полотенцах крест вышит по счету нитей холста (от 3 до 6 нитей в зависимости от плотности полотна), полотенца горожанок и кумачовые стеновые платки старообрядцев Алтая в большинстве своем вышиты крестом по канве. Вышивка традиционными способами — набор и роспись — представлена исключительно на полотенцах старожилов.

В вышивке полотенец старообрядцы-поляки и бухтарминские крестьянки использовали также хлопчатобумажные нитки желтого, синего, зеленого, оранжевого, коричневого цветов.

Другим популярным материалом для украшения кумачовых, плисовых и суконных деталей полотенец являлись шерсть домашнего прядения и гарус фабричного производства зеленого, малинового, фиолетового, синего и других ярких цветов. При этом прослеживается следующая закономерность: для вышивки крестом, росписью («по выметке») по холсту и кумачу, по выдерганному холсту («пялы») использовали хлопчатобумажные нитки, для шитья тамбуром, набором («по мелкому») по кумачу, сукну, бархату и плису предпочитали шерсть и гарус.

Тканье. Тканьем в данном случае называем полосы ткани, изготовленные способом браного и закладного ткачества специально для украшения полотенец. Тканье следует отнести к основным приемам орнаментации полотенец русских старожилов Сибири, совершенно не распространенным у переселенцев конца XIX — начала XX вв. Крестьяне-старожилы Алтая использовали браные полосы в качестве составных частей сложного по структуре орнаментированного конца, включающего также вышивку, кружево, плетение. Для населения Среднего Прииртышья характерно украшение основного полотна полосами браного ткачества в процессе тканья, в результате чего тканый фрагмент рельефно и цветом выделяется на белой основе. Очевидно, что в этом случае уже в процессе тканья женщина должна была определиться с длиной будущего полотенца (ОГКМ № 6778-32в, 9060-2, 10840).



Рис. 1. МИКНС СО РАН № 1709(35). Изготовлено — с. Сенное, начало XX в., приобретено — с. Александровка, Восточно-Казахстанская область. Сборы Л. М. Русаковой



Рис. 2. АГКМ ОФ 16823/6. Изготовлено — г. Курск, конец XIX в.

В качестве основы для браной техники использовали белые льняные нитки, для утка — красную бумагу. Двухцветной бранью выполнены преимущественно узорные концы полотенец крестьян-старожилов и казаков. Бухтарминские старообрядцы и поля-



Рис. 3. МИКНС СО РАН № 1683(А-94). Изготовлено в 1929 г., кружево куплено у цыган. С. Топольное, Солонешенский р-н, Алтайский край. Сборы Л. М. Русаковой, 1977 г.



Рис. 4. Алейский музей КП 3669

ки Южного Алтая активно использовали для изготовления браных проставок также льняные нитки, окрашенные в желтый и красный цвета, зеленый, желтый, фиолетовый, красный, черный гарус. Узорные концы полотенец из фонда ОГКМ, атрибутированные как элементы интерьера жилища казаков и крестьян Омского Прииртышья, сотканы из белых льняных ниток в сочетании с цветными хлопчатобумажными и шерстяными как домашнего прядения, так и фабричного производства [3, с. 60–61].

Кроме домотканых браных полос в украшении полотенец старожилы активно использовали и покупные тканые полосы, место изготовления которых неизвестно. Техника тканья таких фрагментов идентична домашнему ткачеству. Однако использование фабричных хлопчатобумажных ниток в качестве основы и утка, одинаковые размеры образцов, наличие мелкой бахромы по низу (ш. 2 см), практически абсолютная идентичность орнамента на изделиях из разных областей Сибири не позволяют отнести подобные детали к крестьянскому домашнему производству, для которого характерна значительная вариативность в выборе материала и исполнении одних и тех же элементов.

Кружево. На полотенцах русского населения юга Западной Сибири представлены два вида кружева: плетеное на коклюшках и вязаное крючком. Коклюшечное кружево изготавливалось из тонких белых фабричных ниток и использовалось для украшения полотенец различных групп русских. Тонкое, изящное коклюшечное кружево отличает полотенца горожанок. Крючком кружево вязали повсеместно представительницы различных социальных и этнографических групп. В орнаментации полотенец кружево, связанное крючком, использовалось в качестве проставок, прошивок и наконечника. Материалом служили фабричные белые хлопчатобумажные нитки разной толщины. Из «бумаги», по-видимому, связаны наконечники наиболее ранних полотенец, отличающиеся способом вязания — снизу вверх или «по вертикали» и орнаментом: сюжетным, растительным, зоо- и антропоморфным. Способ вязки обуславливает в этом случае оформление нижнего края кистями, а не зубцами, как на образцах кружева, связанного из «юрошных» ниток (№ 10) способом «по горизонтали». Орнамент такого кружева преимущественно образован геометрическими элементами (ромбами, зигзагами) и восьмилепестковыми цветами-розетками. Старообрядцы Южного Алтая вязали крючком «галунцы», проставки и прошвы из цветной бумаги, гаруса или шерсти, нередко сочетая несколько цветов в одном изделии. Случаи использования льняных ниток для вязания кружева единичны и обусловлены, вероятно, сложностями в приобретении хлопчатобумажных.

Для украшения полотенец из белого льняного полотна использовали также фабричное хлопчатобумажное кружево. Нижний край большинства образцов такого кружева оформлен слегка закругленными «зубцами», боковые стороны всегда обшиты тканью. Вероятно, кружево подходящей для полотенец ширины распространялось по районам Сибири из единого центра, о чем свидетельствует повторяемость узоров от Восточного Казахстана до Севера Томской области.

Вязание на спицах представляет собой совершенно не освещенный в литературе способ украшения полотенец, имеющий локальное распространение. Полотенца с наконечником, связанным на спицах из хлопчатобумажных ниток, бытовали в местах расселения старообрядцев: в с. Верхозерное Быстроистокского района (ИКМ ВО), с. Топольное Солонешенского района (рис. 3), Залесовском районе Алтайского края (ЗРКМ), с. Язовая, с. Коробиха Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан (МИКНС).

Место приобретения двух предметов из коллекции АГКМ неизвестно (АГКМ ОФ 16515/3), один из них отмечен как бытовавший у казаков (АГКМ ОФ 16322/3). Е. Э. Бломквист упоминает о вязании «галунцов», т. е. на спицах бухтарминскими крестьянками [2, с. 417], имеются сведения о покупке кружева у цыган (МИКНС 1683 (А-94). На Алтае для вязания наконечников спицами использовали нитки белого цвета, в Восточном Казахстане преобладают цветные варианты. Способ вязания представляет собой сочетание платочного (по лицевой и по изнаночной стороне вяжут все время лицевыми петлями) и ажурного (с использованием накидов) вязания, в результате чего образуется узор в виде правильных или косых ромбов, зигзагов. Нижний край кружева оформляется крупными или мелкими зубцами, фестонами.

Плетение на рамке. Широко использовались для украшения полотенец на Алтае так называемые «сыгански (цыгански) пялы». Впервые в научной литературе это название встречается у Е. Э. Бломквист, которая относит их к виду бахромы, появившемуся на Бухтарме в начале XX в. Бахрома типа цыганских пял спорадически встречается на поздних полотенцах в различных регионах России, в частности в Иркутской, Тверской и других областях [2, с. 418]. Нами выявлено 26 образцов полотенец, украшенных цыганскими пялами, и отдельных наконечников в фондах музеев Алтайского края (рис. 4), один предмет в фонде Томского областного краеведческого музея (ОФ 12768), два — Омского государственного краеведческого музея (ОФ 2644, ОФ 2578), по семь в МИКНС СО РАН и Шемонаихинском краеведческом музее. Способом изготовления «цыганских пял» русские женщины владели, очевидно, в полной мере, применяя различные способы соединения нитей, цветовые сочетания. Однако сохранившиеся в музейной документации свидетельства о приобретении такого рода бахромы у цыган (МИКНС № 793) и наименование техники могут свидетельствовать о заимствовании русскими способа плетения у этой группы населения.

Для изготовления наконечников использовали «цыганские» пяльцы, представляющие собой деревянную прямоугольную рамку, на всех четырех сторонах которой набиты в один ряд кусочки проволоки на расстоянии 1 см друг от друга, откушенные клещами («храпками отдернуто»), высотой около 1,5 см [2, 418]. Процесс плетения заключается в снование нитей поочередно в четырех направлениях: вдоль, поперек и по обеим диагоналям и закреплении нитей в местах их пересечения с помощью нити, заправленной в дугообразную иглу. Материалом для плетения «цыганских пял» служили хлопчатобумажные нитки «бумага» белого, красного, черного, синего цветов, шерсть и гарус многочисленных ярких оттенков. При этом в украшении белых льняных полотенец использовались «пялы» из белой бумаги с дополнением цветных ниток. Для кумачовых стеновых полотенец вязали наконечники из яркого гаруса и шерсти.

Вязание на вилке представляет собой один из способов орнаментации полотенец русского старожильческого населения Южного Алтая (с. Верх-Слюдянка Усть-Калманского района (рис. 5), с. Тележиха Солонешенского района, с. Ая Алтайского района). Для выполнения наконечников использовали «вилку» и крючок. С помощью «вилки» вяжут полосы с длинными петлями, которые затем соединяют между собой крючком, создавая полотно нужного размера. Поскольку вязание на вилке использовалось преимущественно для украшения кумачовых стеновых платков, основным материалом служили шерстяные нитки домашнего прядения и крашения.

Кисти и бахрома на полотенцах русского населения юга Западной Сибири выступают как самостоятельным элементом орнаментации, так и дополняющим другие виды украшения. В первом случае речь



Рис. 5. МИКНС СО РАН № 62. С. Верх-Слюдянка, Усть-Калманский р-н, Алтайский край. Сборы Е. И. Скоп, 1970 г.



Фото 6. МИКНС СО РАН № 207. С. Соловьиха, Петропавловский р-н, Алтайский край.

идет о кистях, образованных из нитей основы вышитого полотенца, при этом декоративность усиливается путем оформления верхней части бахромы. В качестве дополнительного элемента кисти привязывали к наконечникам, связанным крючком и на вилке, пришивали к бархатным или плисовым проставкам. На полотенцах утилитарного назначения бахрома или мелкие кисточки часто являлись единственным украшением.

Локальное распространение имеет традиция украшения кумачовых полотенец *оборками* из фабричной цветной ткани по низу (с. Екатериновка, с. Староалейское, с. Шипуниха Третьяковского района Алтайского края, с. Секисовка, с. Быструха Восточно-Казахстанской области) и по всему полотну орнаментированного наконечника (с. Быструха, ВКО). Бытование таких полотенец ограничено районом расселения этнографической группы поляков.

Несколько полотенец в собраниях разных музеев украшены *полосами цветной ткани и атласными лентами* в виде проставок на белом льняном полотенце. Подобную традицию, вероятно, следует назвать южнорусской, поскольку все предметы происходят из мест компактного проживания «российских» переселенцев конца XIX — начала XX вв. (с. Соловьиха Петропавловского района (рис. 6), с. Плешково Бийского района, Благовещенский район). Однако единичные предметы с такого рода украшением не позволяют сделать однозначного вывода.

Таким образом, из всех охарактеризованных способов орнаментации полотенец преобладающими в рассматриваемый период являются вышивка в технике простой и двойной крест, кружево и кисти. Эти виды украшения ткани использовались представителями не только всех этнографических групп русского населения юга Западной Сибири, но и других этносов и представлены на большей части предметов изученных музейных коллекций. Этническая и этнографическая специфика таких полотенец проявляется в особенностях использованной ткани, предпочтениях в выборе цвета, мотивов орнамента и в построении орнаментальной композиции.

Другие способы украшения следует определить как имеющие этнографическую и локальную специфику в бытовании. Так, браное тканье, вышивка в технике набор, «цыганские пялы» характерны для орнаментации полотенец крестьян-старожилов Алтая и Омского Прииртышья. Вышивка росписью, вязание на спицах и вилке присутствуют преимущественно на полотенцах бухтарминских крестьянок и поляков. Цветная перевить, вероятно, принадлежит к традиции кержаков Алтая. Исключительной особенностью поляцких полотенец является наличие множества цветных оборок на кумачовых полотенцах. Для переселенческой традиции характерно использование наряду с повсеместно распространенными способами орнаментации вышивки счетной гладью и украшение полотенец яркими лентами.

Однако использованные технические приемы без учета всего комплекса орнаментации (мотивы и композиция орнамента, структура орнаментального комплекса) не являются основанием для однозначной оценки «этнографической принадлежности» предмета. Необходимо также учитывать то, что в орнаментации полотенец рассматриваемого периода получили отражение процессы, происходящие в традиционной культуре в целом, в частности, активные взаимовлияние и взаимообмен традициями различных этнических и этнографических групп населения в результате тесных контактов в быту и хозяйстве, распространение в сельской среде «городской моды» как результат развития торговли.

В связи с этим выводы об использовании способов орнаментации представителями различных этнографических групп русских не являются окончательными и требуют дальнейшего изучения.

Источники и литература

1. Беляева Г. Г. Традиционная культура Омского Прииртышья второй половины XIX–XX веков. Полотенца. Омск : Издательский дом «Наука», 2006. 82 с.
2. Бломквист Е. Э. Искусство бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы / Под ред. Б. И. Руденко. Л.: АН СССР, 1930. С. 397–432.
3. Грибанова Н. С. Орнаментированные полотенца русского населения Среднего Прииртышья конца XIX — первой трети XX вв. (по материалам коллекции Омского государственного историко-краеведческого музея) // Труды по археологии и этнографии ОГИК музея. Омск : ОГИК музей, 2006. С. 59–65.
4. Елизарова Л. И. К вопросу об орнитоморфных мотивах в русской крестьянской вышивке (обзор коллекции полотенец Восточно-Казахстанского областного этнографического музея) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 5. Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул : Изд-во БГПУ, 2003. С. 269–272.
5. Кирюшина Ю. В. Мотив виноградной лозы на предметах декоративно-прикладного искусства из музея училища № 23 Барнаула // Актуальные вопросы истории Сибири. Барнаул, 2002. С. 351–353.
6. Куприянова И. В. Орнаменты вышивки на тканях Солонешенского района // Солонешенский район: Очерки истории и культуры: сб. науч.-практ. материалов / Науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 190–198.
7. Маслова Г. С. Бытовые сюжеты в русской народной вышивке // Советская этнография. 1970. № 6. С. 119–127.
8. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. 207 с.
9. Русакова Л. М. Изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск : Наука. 1989. 176 с.
10. Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири. Новосибирск : Наука, сиб. отд-ние АН СССР, 1983. С. 99–125.
11. Русакова Л. М. Орнаментика полотенец сибирских крестьянок (традиции и инновации) // Традиции и инновации в быту и культуре народов Сибири / Отв. ред. Л. М. Русакова. Новосибирск, 1983. С. 104–126.
12. Рындина О. М. Орнамент // Очерки культурогенеза народов Западной Сибири. Т. 3. Томск, 1995.
13. Скосырская Е. В. Антропоморфные изображения на русских домотканых полотенцах из собрания Национального музея Республики Алтай им. А. В. Анохина // Храни-

тели наследия: Вып. 1 / Гл. ред. А. С. Кондыков и др. — Барнаул : Изд-во АГИИК, 2003. с. 63-65.
14. Соловьева С. А. Орнаментированные полотенца русских крестьянок Алтая (из собрания Бийского краеведческого музея им. В. В. Бианки) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул : Изд-во БГПУ, 2001. С. 87–89.
15. Станюкович Т. В. Декоративное убранство жилища восточнославянского населения Казахстана. МАЭ, 1970. Т. XXV. С. 201–234.
16. Фурсова Е. Ф. Образы птиц в традиционной культуре Приобья, Барабы и Алтая // Народное творчество № 4. 2007. С. 13–16.
17. Фурсова Е. Ф. Орнаментация женского рукоделия у русских Южной Сибири // Орнамент народов Западной Сибири / Под ред. Н. В. Лукиной. Томск, 1992. С. 127–147.
18. Фурсова Е. Ф. Орнитоморфная символика в традиционной культуре крестьян Приобья, Барабы, Кулунды и Алтая конца XIX — начала XX века // Археология, этнография и антропология Евразии. 2006. № 2 (26). С. 126–136.
19. Фурсова Е. Ф., Голомянов А. И., Фурсова М. В. Старообрядцы Васюганья: опыт исследования межкультурных взаимодействий конфессионально-этнографической группы. Новосибирск: АГРО-СИБИРЬ, 2003. 276 с.
20. Черных А. «Из-под кустичку цветок выткан поесок...» // Родина. № 2. 2003. С. 114–117.
21. Шангина И. И. Образы русской вышивки на обрядовых полотенцах XIX–XX вв. (К вопросу о семантике древних мотивов сюжетной вышивки) : Автореф. ... канд. ист. наук. М., 1975.
22. Щербик Г. А. Вышивка на изделиях русских крестьянок (из фондов Восточно-Казахстанского областного историко-краеведческого музея) // Общественный быт и культура русского населения Сибири (XVIII — начало XX в.). Новосибирск, 1983. С. 162–177.

Материалы комиссии Ф. К. Гирса (1866 г.) по традиционным промыслам и ремеслам казахов[1]

С. В. Дмитриев

В 1865–1866 гг. в киргизских (казахских) степях работала Киргизская степная комиссия по составлению проекта положения об управлении под руководством Федора Карловича Гирса (1824–1891). Выработанные комиссией рекомендации послужили основанием для Положения об управлении Туркестанского края и степных областей 1867 г. Материалы комиссии хранятся в Российском государственном военно-историческом архиве в Москве.

В т. 5-5 материалов комиссии был обнаружен рапорт управляющего туземным населением правого фланга Военно-народного управления Туркестанского области от 1 ноября 1866 г. [РГВИА, ф. 400, оп. 1, ед. хр. 5025, л. 815–846]. В начале рапорта описывается система землепользования казахов, скотоводство и земледелие, после чего автор подробно останавливается на народных знаниях, промыслах и способах лечения, в конце описывается система торговли и намечается ее перспектива в казахской степи.

Далее в деле есть другие рапорты (всего их 6), в которых подробно описывается родовой состав области, зимовки казахов, система скотоводства у казахов в Сыр-Дарьинской области перспективы здешнего хлебопашества, а также налоговая система [РГВИА, ф. 400, оп. 1, ед. хр. 5025, л. 851–870]. Далее мы даем выдержку из рапорта, в которой изложены материалы, касающиеся промыслов и ремесел у казахов [РГВИА, ф. 400, оп. 1, ед. хр. 5025, л. 825 об. — 842]. Текст публикуется в целом в редакции источника, в который внесены небольшие стилистические правки. Сохранены также терминологические разночтения, которые присутствуют в источнике.

...Промышленность и ремесла киргизов заключается в следующем:

А) Произведение из шерсти, волоса и овчин:

1) арканы вьются из одной бараньей шерсти и иногда с примесью конского волоса и козьей шерсти; арканы эти обыкновенно употребляются при перевозке тяжестей в дальние дороги, а также и с чисто конского волоса, пестрые — эти последние делаются только для вьючки приданого выдаваемой замуж невесты. Длина всех вообще этих арканов бывает 8, 9 и 10 сажень; цена веревки, бараньей шерсти 40 коп., с примесью конского волоса и козьей шерсти 60 коп., и чистого конского волоса 80 коп. 2) тесьмы плетутся из крашеной шерсти, бараньей, верблюжьей и козьей, из шелка и бумаги. Узкие тесьмы плетутся в руках, а широкие ткут. Цена тесьмам широким самого лучшего достоинства 30, 20, 15 и 10 руб., узким — три и два барана. 3) кошмы делаются из бараньей шерсти, т. е. отбирают чисто белую от прочих цветов и когда это кончут, то выбивают оную палками на конской коже, а потом разбитую таким образом шерсть раскладывают на чиях и катают руками, впрыскивая понемногу теплою водою.

В продаже белая кошма в 3 сажени бывает два барана, и баран с ягненком; серые этой же меры один баран. 4) Текимет, тоже есть кошма, которая точно таким же образом делается, только что сверху обыкновенной шерсти раскладывается разные узоры из крашеной шерсти и потом уж все вместе валяют. Текимет белый стоит 3 барана, обыкновенный серый 2 и 1 баран. 5) Джебага. Есть то шерсть довольно плотно сваленная во время зимы на баранах. Джибагу эту снимают с баранов весною. Из нее киргизы шьют себе теплую одежду, простегав оную довольно часто к верхней покрышке, без чего она должна расползтись, и, кроме того, во время зимы обвертывают ею ноги. Джабага продается от 10 до 5 ком. штука. 6) Армячина. Ткется из бараньей шерсти и верблюжьей, бывает чисто белая и желтоватая. Киргизы из материи этой шьют себе кафтаны и шаровары. Кусок

[1] Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Архивные материалы по истории и этнографии Центральной Азии»), проект № 08-01-00066а.

армячины в 12 сажень верблюжьей белой стоит 2 барана, желтый — баран, а бараний — токту[1], т. е. весенний баран. 7) Вышивка на кошме: на кошмах вышивается разноцветными шерстяными нитками, но весьма редко, а более всего нашивается резными узорами разноцветные сукна и драдедам[2]; нашивка эта делается на внутренней стороне кибиточных кошем и нередко нашивают также и текаметы. Ежели делается вышивка, то предварительно на кошме выводятся наизусть узоры, но ежели нашивка, то начерчиваются узоры на сукне, по которым вырезывается сукно и нашивается уже на кошмах. Цены на шитых таким образом кошем бываю: четыре турлука (боковые кибиточные кошмы) — 24 барана, двери — 2 барана и 30 пар дгаде — это небольшие продолговатые лоскуты кошемок, нашиваемых снаружи кибитки на кошме, которою покрывается нижние стороны верха кибитки. И 8) Обделка чиев[3] для кибиток. Отдельно каждая соломинка чия обвертывается разноцветною шерстию, а иногда шелком, при этом наблюдается, чтобы расположение цветов на каждом чие было такое, чтобы при связке отдельных соломинок вместе вышел бы предположительный узор. Этим обыкновенно руководит одна женщина, знающая это дело и для этого при обвивке соломинок предварительно делаются на них знаки, сколько именно и каким цветом шерсти или шелка должна быть оная обвита. Цена чию, обвитому шерстию длиною в 3 сажени, 5 баранов, а шелком — хорошая лошадь.

Б) произведения из кожи и шкуры:

1) выделка овчины: первоначально овчину очищают посредством скобления от кровяных частиц и затем намазывают айраном — кислым молоком или крутом, сыром, затем свертывают овчину и когда намазка начнет подсыхать, то вновь оную подновляют и поступают таким образом в продолжении 4 и 5 дней. Наконец, когда овчина получит следуемую мягкость, высушивают оную и мнут в руках, после чего [она] и употребляется уже в дело. Выделка мерлушек производится таким же образом. Выделанная овчина стоит 30–25 коп., невыделанная 40 коп. Эта последняя стоит дороже выделанной, потому что шерсть на ней бывает гораздо лучше, чем на первой. Овчина эта снимается вскоре после стрижки, а последняя спустя уже после этого до двух месяцев, поэтому и шерсть на ней больше и длиннее. Кожи на шаровары выделывают из козьих и бараньих шкур. Предварительно выделки шкуры эти мочат два-три дня в воде, потом острым ножом сбривают шерсть и затем кладут на три дня в малму, составленную из айрана, муки и соли. По выделке этого срока в малме, шкуры высушиваются и мнутся в руках. Выделанная козья шкура стоит 80 коп., цельные же шаровары с 5 шкур — баран с ягненком и баран. С бараньих же шкур — один баран, одна шкура — 40 и 45 коп.

2) Сыромят выделывают из конских, верблюжьих и коровьих шкур, которые предварительно так же вымачиваются в воде дня два и три, — и затем, сбривши шерсть, кладут дней на 7 в мялах. Мялы эти делаются следующим образом: вырубается раздвоенное дерево вроде вил, длиною в два аршина и более, и отдельно еще палка подлиннее вил; как на вилах, так и на палке делают во всю длину их поперечные довольно глубокие зарубки и когда таким образом все будет приготовлено, употребляются уже в дело следующим порядком: толстый конец вил укрепляется в землю, но так чтобы раздвоенный конец оных находился от земли по крайней мере на полуаршине, имеющуюся же отдельную палку укрепляют в конце раздвоенных вил, и затем подняв оную, кладут на вилы, приготовленную для мяты кошму и поднятою палкою начинают мять, то отпуская, то поднимая оную; процессия эта продолжается до тех пор, пока кожа не приобретет надлежащую мягкость. Сыромят приготовляют также и посредством мятия в руках, но тогда уже шкуру не кладут в малму, а сбрызгивают ее постоянно водою. При таком способе выделки шкуру разрезывают уже на небольшие ремни. Из верблюжьей шкуры выделывают род замши таким порядком: шкуру тоже мочут в воде и, сбривши шерсть, кладут в айран с квасцами дня на три. После этого высушивают, режут на ремни и мнут в руках. Из кож козлиных и бараньих делают ергаки, которые выделываются таким же образом, как и для шаровар. Тайтики[4] и кулун-джаки[5] (молодые жеребята) с шерстию выделываются на ергаки[6] следующим способом, шкуры очищают предварительно от кровяных частиц, и потом кладут оную в малму, в которой продержав не долго сушат, а потом уже мнут в руках или мялах. Выделанная шкура черного цвета стоит 3 руб., а целый ергак такого цвета 12 шкурок — 15 баранов.

Из черных шкурок ергак, а также и тайтари стоит не более 5 и 6 баранов. Сабы[7], турсуки[8], ведры, подойники делаются вообще из конских кож и весьма редко из коровьих. Предназначенные кожи для этих поделок предварительно вымачиваются недолго в воде, потом сбривши с них шерсть, кладутся в раствор из сажи, курум, набираемый с решеток кибиток. В этом растворе держат с неделю и затем после высушки, кожи эти кладут в коптильню, в которой и коптятся недели две. Кожи для саб кладутся в

---

[1] *Токту, тохту* — ягненок, которому более шести месяцев от роду.

[2] *Драдедам* — один из самых дешевых видов сукна, шерстяная ткань полотняного переплетения с двусторонним начесом.

[3] *Чий* — тростник, тростниковая циновка.

[4] От *тай* — двухгодовалый жеребенок; *тайтики, тайтере*, тайтари и т. д. — осенняя кожа молодых жеребят.

[5] От *кулун, кунан* — трехлеток; *кулын-джаргаки* — весенняя кожа молодых жеребят.

[6] *Ергак* или *яргак* — тулуп или халат из жеребячьих, пыжиковых, козульих, сурочьих и др. короткошерстых шкур, шерстью наружу.

[7] *Саба* — большой кожаный сосуд для кумыса, который шили из специально обработанной лошадиной шкуры, иногда из шкур крупного рогатого скота.

[8] *Турсук* или *турсук* сосуд для хранения и перевозки жидкостей (гл. обр. кумыса).

коптильню скроенными, но только не сшитыми, а турсуки, ведра и подойники совершенно сшитыми. Коптильня устраивается таким образом: выбирается довольно возвышенное место и преимущественно около высоких оврагов и яров; на этой местности роется круглая яма в окружности сажени 3 и 4, а глубиной в полусажени; внизу этой ямы на сажень расстояния подрывается отверстие вроде печки, с этого отверстия проводится в землю труба в верхнюю яму. Яма эта оплетается решеткою из талов, на эту решетку накладывают уже приготовленные кожи для саб, а турсуки, ведра и подойники довешивают внутри решетки, затем покрывши отверстие или печи, разводят огонь, а дым посредством проведенной в яму трубы проходит уже в коптильню; по прошествии недели кожи переворачивают, а в конце другой недели окончательно уже снимают и, вымазав салом, сшивают. Для копчения употребляет саксаул, чилигу, листья разных дерев и гнилые дрова. Саба готовится сшитая с 2-х конских кож, стоит два барана. Турсук большой — один баран. Пара ведер — ягненок, то же самое и подойница.

3) производство седельных принадлежностей к седлу, как то узда, подпруги, нагрудник, пахвы и путалищи с сыромятной кожи. Приборы делают плетеные из мелких ремешков и сшитые. Некоторые приборы в тех местах, в которых должны быть сшиваемы — связываются весьма искусными узлами. Весь плетеный прибор стоит 54 баранов, а шитый — баран. Кроме того, делают из сырых конских и коровьих шкур сундуки, кабежи. Предварительно для этого делается рамка из дерева, которое и обтягивается сырою кожею. Б) мешки для склада масла, сала и говядины, в) из кожи снятой с головы лошади или коровы делают тоже род мешков для соли и г) талыс — сумка для склада разных мелких вещей.

В) произведения из дерева.

1) Киреге — решетки для кибитки. Для кибиточных решеток — уков — палок, поддерживающих чегерак — верхушку кибитки, рубится ровный и длинный тал, а также и тополь, который по толщине своей раскалывается. Лес этот предварительно высушивается, потом снимается с него кора и затем уже обстраивается и выгибается в станке. Станок этот весьма простого устройства, а именно: бревешко длинною в полтора аршина, имеющее в одном конце одну прямую ногу, а в другом две отлогие, в середине бревешка имеется выемка в вершка два; в этой-то выемке обстрагиваются, выгибаются и фугуются кореге (так. — *С. Д.*) и уки. Приготовленные палки для кореге просверливаются буравчиком и связываются сыромятными ремешками. Кроме того, делаются чегераки — верх для кибитки. Чегераки эти делаются круглые, для которых употребляется дерево — джида[1], береза, а где есть, то и дуб. Чегераки выгибаются между кольями, укрепленными в землю, иногда бывают они цельные, а иногда составные из нескольких отдельных кусков. После того в кругах этих пробиваются долотом дыры, числом иногда более 100; в дыры эти и вкладываются уки, образующие верх кибитки. Затем делаются для кибитки двери, иногда глухие, а иногда решетчатые, косяки и пороги. Это все делается из досок, вытесываемых из джиды или березы. Решетки крашенные для кибитки, составлены из 6 кусков, каждый кусок больше сажени стоит 6 баранов, посредственной работы и не совсем ровного леса — 6 ягненков. Чегирак — 3 или 2 барана, а украшенный костями верблюда, двери со всею принадлежностию и с резьбою — 5 баранов, а украшенные костью и зеркалами — 20 баранов.

2) Арбы. Между Сыр-дарьинскими киргизами хотя и имеются мастера делать арбы, но за неимением здесь годного для ступиц леса, не занимаются этим. Впрочем, ежели они запасутся необходимым лесом, то арбы делают, точно такие, как и русские, для чего и инструменты употребляют русские же, мастера только, разумеется, не имеют никаких ни станков, не верстаков. Обода для колес делают не косячные[2], а гнутые.

3) чашки, ковши, ложки и чумыш (половник) делается здесь на Сыр из джиды. Вырубив на эти предметы дерево, сперва обтесывают вчерне, стараясь дать форму той вещи, которую предполагает с куска этого сделать. Потом когда уже совсем высохнет, обделывают начисто скобелем и ножом. За неимением здесь толстого леса, блюд, больших чашек и самар, в которые обыкновенно прямо из сабы наливают кумыс, не делают, а покупают таковые на линии, но, впрочем, иногда и сами делают, ежели во время летних кочевок случится быть в тех местах, где есть удобный для этого лес. Чашка с ручкой с джиды строит 80 и 60 коп. Ковш, дюжина ложек и чюмыш — баран. Самара — баран, а иногда и лошадь, ежели будет с резьбою и хорошо выкрашена.

4) Кибежи[3]. Делается двояко, но в обоих случаях предварительно из столбиков делается рамка формою сундука. В первом случае между этими рамками вставляются досочки, а во втором случае пространство между решетками переплетается тонко выстроганными палочками, только как можно плотнее. Дно и крышка бывает из досок. Крышка плоская прикрепляется к кибежи, либо ременными петлями, либо жестяными, запирается висячим замком. Кибеже, выкрашенная разными красками стоит два барана. Здесь на Сыре делается из туранги[4], и делаются также как и чашки, ложки и прочие. Корыто средней величины стоит тохту.

6) Седельные арчаки[5] делаются просто из джиды и корня этого дерева, передняя лука делается с небольшим загибом в низ, задняя широкая и доволь-

[1] Дерево или кустарник высотой до четырех метров, другие названия лох или вековуха.

[2] *Косящное колесо* — колесо, у которого обод составной, выпиленный, негнутый; противпоставл. Ободовое (Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка. В 4 т. Реприт. воспроизвед. изд. 1903–1909 гг. Т. 2. М., 1994. С. 447.

[3] Буфет в форме ящика.

[4] Особая группа среднеазиатских тополей.

[5] Деревянный остов седла, ленчик.

но низкая. Все достоинство арчака зависит в том, чтобы не портить спину лошади и потому весьма редкие из мастеров достигают этого. Здесь нужно знать насколько должна быть широка передняя лука и для того, некоторые мастера делают ширину этой луки не более четверти, а некоторые принимают в размере длину своего лба. Арчак корневой стоит баран с токтою, а простой — баран.

7) Деревянные кровати. Делают из джиды и туранги. Форма этих кроватей почти та же самая, какие у русских, только на довольно низких ногах. В ногах самой кровати почти нет никакого счита, а в головах счит делается с отшибом. Для этого задние ноги кровати приискиваются выгнутыми. Некоторые кровати делаются из двух отдельных частей. У таких уже кроватей имеется по 6 ножек. Площадка кровати вымащивается узкими дощечками. Кровать обыкновенно с посредственною резьбою стоит два барана, с хорошею резьбою — 4 и 5 баранов, а убранная костьми и выкрашенная стоит 10 и 15 баранов.

Кроме того, киргизы делают из дерева еще следующие вещи:

а) стремена выгибают из талов и березы, верхние концы которых скрепляют железным и заклепками. Стремена эти иногда красят, а иногда обертывают костьми. Простые стремена стоят козленка, а хорошие ягненка, а выложенные костью — один и два барана;

б) Сабаяки, на которые обыкновенно ставится саба с кумысом. Сабаяк этот бывает четырехугольный, имеет четыре 3-хчетвертные довольно толстые столбики, заменяющие ножки, на два вершка снизу этих столбиков делается из досок дно, на которое между столбиками вкладываются боковые доски шириною каждая не более четверти. Сабаяк с резьбою стоит 3 барана, крашеный с резьбою — 3 барана с ягненком, а выложенный костью — до 10 баранов;

в) Делаются из досочек, выстроганных из колючки, род кадушек, дно которых в диаметром не более полуторых четвертей, а к верху не более четверти. Длина же их бывает более аршина. Кадушки из досочек набиваются деревянными обручами и употребляются для доения молока, кузи[1], наконец, в случае крайней необходимости для носки воды, хотя, впрочем, для этого делаются таким же образом и ведра. Кадушка такая стоит токту. Делаются еще дуплянки из туранги, для чего приискивается дерево с гнилою сердцевиною, дуплянки эти для прочности обивают также деревянными обручами;

г) Пскек. Палки длинною более сажени, для болтания в сабе кумыса. Палка эта бывает иногда из цельного дерева, а иногда и составная. На том конце, который находится в сабе, подделывается кусок дерева или круглый, или четырехугольный, во внутри немного выделанный, а верхний конец этой палки делается шириною не более получетверти. Эта часть палки бывает с резьбою, выкрашенная, с кусками зеркала и даже с выложенная костью. Пскек простой стоит ягненка, с резьбою и крашеный — барана, а убранный костью и зеркалом — 3 и 4 барана;

д) Для покрышки котлов делают из выстроганных дощечек крышки, которые и скрепляют между собою:

е) Колодки для сапогов;

ж) Седла для верблюдов — наров[2]. Седла эти имеют также переднюю и заднюю луки, только как первая, так и последняя составлены из двух кусков дерева; верх этих лук скрепляется деревянными связями. Между же собою луки эти скрепляются брусками. Пять таких седел стоят барана:

з) Зыбки, или люльки для детей - с тала или джиды. Она делается весьма просто: выгибаются дугою два дерева, нижние концы которых служат ножками, не более как по два вершка снизу этих концов они скрепляются перекладинками, потом с досочек делается дно и боковые перильцы шириною с четверть. Зыбка стоит козленка;

и) Лопаты делаются с туранги. 10 штук стоят барана;

і) Сохи с джиды и туранги. Орудие это делается с цельного дерева, такового образца <, верхний конец этого дерева служит для запряжки быка или лошади, а другой сошником. Для держания сохи на самом сгибе оной в просверленную дыру продевается поперечная палочка. Соха стоит ягненка;

к) Чигирь — или водоподъемная машина — она имеет такое же самое устройство, как и машины, существующие в России. Машина эта приводится в действие посредством рычага, в который запрягается лошадь или бык. Цена этой машины бывает 5, 3 и 2 барана;

л) ложи для ружей с джиды и березы — цена — баран;

м) ножны для шашек с тамлом[3] — цена козленок;

и) Кабыс — музыкальный инструмент, употребляемый баксами во время ворожбы и лечения больных. Кобыс формою своею походит на торбан[4], он обыкновенно выдалбливается, отверстие закрывается тонкими дощечками, имеет шейку и две струны, на которых и играют смычком. Кобыс делается из джиды и стоит баран;

о) Балалайка. Делается из талов и формой своею совершенно походит на русскую балалайку — только имеют длинные и узкие шейки и две струны. Балалайка стоит козленка.

п) Пороховница, делается в виде кольца из джидового корня, с резьбою стоит одного барана.

р) Ступа из джиды или туранги для толчении зерна. Стоит барана.

---

[1] Возм., имеется в виду *буза*.
[2] Нар — одногорбый верблюд.
[3] Возм., имеется в виду темляк.
[4] Тюрбан?

Гончары Чичкины в воспоминаниях очевидцев

М. В. Дубровская

Крестьянское гончарство до сих пор остается наименее исследованной частью народной культуры, так как оно довольно поздно привлекло внимание исследователей, в то время как жизнь многих локальных центров, где бытовал этот промысел, закончилась после войны в связи с развитием массового производства посуды. Это главные причины из-за которых сейчас чрезвычайно редко удается установить авторство гончарных изделий (хотя сами изделия до сих пор в избытке привозятся из экспедиций) и собрать материал, необходимый для исследования. Тем не менее один из локальных гончарных центров, находившийся в с. Средне-Красилово Заринского района, был обнаружен научным сотрудником ГХМАК С. Д. Галуза. Ей удалось собрать коллекцию из шести предметов (1994, 1998, 2004, 2008 гг.). В сборах приняла участие Л. В. Живова, и позже, в 2001 г., Л. В. Корниковой в Заринске был обнаружен еще один предмет. Одновременно С. Д. Галуза и автором данной статьи велся сбор фактического материала.

В с. Средне-Красилово работали два гончара — Данил и Василий Чичкиную. Приехав из Мордовии после гражданской войны, они около 20 лет прожили в Средне-Красилово. Их продукция славилась, о них говороли: «Чичкины — всем конкурентам конкуренты» [1, с. 61]. Мы предлагаем вашему вниманию репортажи очевидцев, в которых они подробно излагают историю этих гончаров, вспоминают их изделия, рассказывают о том, как организован был из труд.

Кудрявцева М. С. *1929 г. р., г. Заринск (Сорокино). Запись 2004 г.* «Родители мои жили в Мордовии, станция Чалуныш, село Большое Маресьево. Отец мой, Семен Васильевич Логинов (родился в 1907 г.) и моя мать жили очень бедно. Там ведь наделы совсем маленькие были, на дочерей совсем мало земли давали, а дочерей шесть. Отец решил: „Я поеду землю искать“. Приехал сюда на Алтай, в Средне-Красилово. Затем сестра отцова приехала, Мария, потом приехали Розновы и Чичкины — Данил и Василий. Они доверяли моему отцу, где Семен поселился, там и они поселились. Это уж после гражданской войны было. Мать приехала, посуду, кувшины большие, корчаги, чашки привезла чичкинские, настолько она ее ценила, тогда другой и не было. Дорога была длинная, посуду она заворачивала в полотно и в кадушки долбленые из дуба закладывала. Вот и кувшин этот мать с собой привезла. Кувшин этот Чичкины в Мордовии еще делали, и моя мать, Наталья Васильевна Логинова, его у них там и купила. В последнее время кувшин использовали как вазу для цветов, а раньше для браги — когда гости. Еще там держали сливки, сметану, масло топленое. Кувшин этот, как и вся посуда тамошняя, очень хороший, потому что глину они хорошую использовали и выжигали честно (фото и описание 1). Еще мать взяла с собой чайную посуду с ручечками и свистки. Чашечки украшали зелененькими елочками — здесь уж такой краски у них не было, а свистульки делали — петушком. Потом они такие чашечки и здесь, в Средне-Красилове, делали. Лет в пять, в шесть мы туда к ним бегали, унесем им яички, они нам стаканчики дают, и не бились они, кружки эти. Еще они большие корчаги делали для браги. Здесь уже не такая посуда была, там была лучше. Может глина была лучше, там посуда была более блестящая. Ой, как хорошо они выделывали! Мы ходили туда печку смотреть, вот такая! (Раскидывает руки.) Она из глины, и там они обжигали, топили березовыми дровами. Потом они позже горн сделали — выдолбили в горе углубление».

Цветкова Надежда Алексеевна, *1929 г. р., с. Средне-Красилово. Запись 2003–2004 гг.* «Оне — мордва, приезжие. Всю жизнь Чичкины делали горшки всякого калиберу: кринки, кувшины, корчаги, чашки с ручками — форма как у пиалки, и как бокальчики. Посуда хорошая была, обливная. Кринки — как воронки (т. е. конической формы, кринкой часто называли конические чаши, миски, горшки для молока, см фото и описание 5; наряду с конической крынкой Чичкины делали и классический вариант: округлое тулово, переходящее в высокое, широкое горло, см. фото и описание 3. Примеч. автора), горшочки — луковичкой, кувшинчики — горло узкое, сам шариком и без носочка. Кувшины всякие были: и пузатые, и вытянутые, и с трубкой, и ведерные. Вот корчага у меня — держу на поглядочку. Когда пиво, брагу делали, носик затыкали, держали квас в им всю дорогу. Этому горшку 70–80 лет. Я его взяла за 25 рублев — теми еще деньгами, и не у самих Чичкиных, а у Ульяны Маслаковой. Свистульки были, птички, на спинке две дырочки, в хвостике дырочка, туда дуешь, на спинку однем пальцем надавишь, другим надавишь, она пиликает. В виде месяца чутошный хохолок, блестели как горшки с поливой, и блескучие были, и неблескучие. Блескучий — дорогой, неблескучий подешевле. Всякая посуда была: большая посуда — потолще стенки, если меньше — потоньше. Крынки потоньше, а кувшины, корчаги — потолще. Вот моя корчага толстая».

Цветков Леонид Григорьевич, *1928 г. р., с. Средне-Красилово. Запись 2004 г.* «Были тарелки — как сейчас тарелки. Вся посуда была более или менее блестящая. И поверхность эта долго-долго не сшаркивается, разве только что снаружи. Вот нашей корчаге сколько лет? Мы с тобой 58 лет живем, да у Ульяны — 20–30 лет А горшки были и литровые, и полутора- и двухлитровые, и маленькие детские горшочки. Самый большой горшок — корчага-дыроватка, только для сусла. Полотухи делали, точно как ведро, край немного отвалистый, чтоб ткань привязывать («полотуха», видимо, от слова «полотно». — *М. Д.*). В них квашню заводили. И свистульки делали. В хвостике дырочки, пальцами перебираешь, а она пиликает. Птички были неблестящие, но очень гладкие (т. е. лощеные. — *М. Д.*).

Глину искали, чтоб вязкая была и камушков в



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5

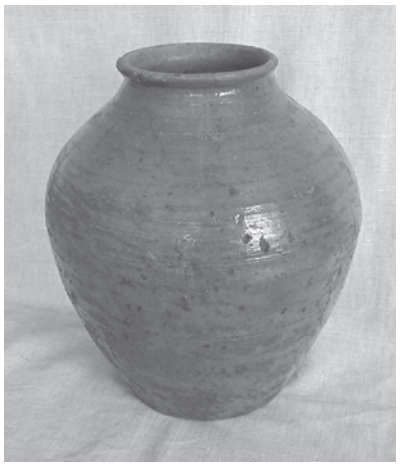


Рис. 6

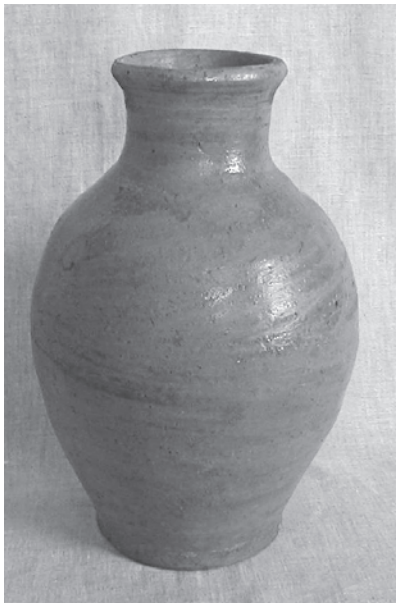


Рис. 7

ней не было. А глину они ищут в разных местах. Галька попадет — бросят, дальше ищут. Семья помогает воду таскать, глину таскать. Глину два-три дня квасили, чтоб вязкость в ней была. Мнут ее долго и сразу, и потом, и ногами мнут. Если на кирпичи, то конем топтали. Туда силос добавляли, чтоб поры были в кирпиче, он выгорает при обжиге. А на игрушки глину готовили как на посуду.

Горн они сделали: выкопали яму в виде погреба, и ниже этой ямы еще печка. Метр глубиной — это под горно, а еще ниже полметра-метр — печка там. Стеллажи там металлические у них, и кувшины наставят друг на друга, чтоб жар везде проходил, нижние аж черные выгорят, как высмоленные. Печку под горном топят — дрова березовые, тополевые. Яму закрывают железом — ведро разогнут, сверху крышечка земляная. Почти отрытое горно.

Помимо производства хозяйство у них было, пашня была. Также пахали, сеяли. Чичкины дожили до сорок второго года, потом примерли. А в войну они тем более были в производстве, ничего ведь тогда не было, все у них покупали».

Рознов Николай Степанович, *1930 г.р., с. Средне-Красилово* [2]. «Я жил рядом с Чичкиными и видел, как они работают. Весной эту ложбину заливало от Чумыша. Река приносила ил. Как высохнет, они дерно убирают и копают глину, она веками тут, эта глина, была. Ничего в нее не добавляли. Еще брали

возле озера Григорьева, ниже Горчаевых. Месили долго, резали проволокой. Кружало у них было, снизу круг — метр, сверху поменьше раза в два, ногой его крутили, а руками стенки посуды вытягивали. Они в одной избе жили, а в другой избе полки из тонких жердей, чтоб со всех сторон сохло, только из жердей, а не из плах, на плаху положишь — не высохнет. А высохло или нет, определяют по стуку. Недалеко горно у них было. Это все производство у них к воде было близко. Вода — и глину месить, и руки помыть.

Горн у них был. Подход с горы — яма выкопана, кирпичом обложена. Около 200 штук загружали, топили — дед возил на корове валежник, подбирал топольник, сучки. Заготавливали дров до 100 кубометров. Перед посадкой в печь посуду обделывают толченым стеклом. Стекло разводили водой, наверно, и помазком мазали каждый черепок. Обжигали один раз. После обжига вытаскивают горшки, а тут уже за ними очередь: и слепы, и хромы, и кривы, и на коровах, и на быках. И поют, и пляшут, и выпивают — ждут продукцию.

Кроме посуды делали свистульки под вид кофейничка, внутри дырка была, а свисток в носике, были отверстия для пиликанья. Делали трубы для дымоходов, кадила».

Таким образом, Средне-Красилово было одним из типичных небольших локальных центров, обеспечивали своей продукцией население своей и окрестных деревень. Это классический пример того, что гончары продолжали заниматься своим промыслом, не отрываясь от ведения крестьянского хозяйства, что и явилось причиной сохранения выработанных веками технологических приемов. Глину заготавливали летом, с помощью членов своей семьи. Всю остальную работу делали сами, лишь иногда прибегая к помощи семьи, например, при переноске кирпичей, заготовке дров и т. д. Имели ножной гончарный круг. При формовке на круге изделие вытягивали из одного куска глины. Была выстроена специальная изба, т. е. мастерская, где располагался гончарный круг, полки из жердей для просушивания (см. репортаж с Н. С. Розновым). Близко от мастерской на берегу Чумыша располагался горн (см. репортаж с Н. С. Розновым). Чичкины делали почти все существовавшие формы посуды и варианты этих форм, например крынку коническую и крынку с горлом (рис. 5, 3), ряд кувшинов: кувшин с коническим туловом и горлом (рис. 1), кувшин яйцевидный с трубчатым носиком (рис. 2) и два кувшина яйцевидной формы (рис. 6, 7); разнообразие кувшинов описывает и Н. И. Цветкова. Коническую форму имеет чашка с ручкой (фото и описание 4), а также полотуха (см. репортаж с Л. Г. Цветковым). Горшки делали в форме «репки» («луковицы») — см. репортаж с Н. И. Цветковой, это самая распространенная и удобная форма горшка. Несмотря на разнообразие функций и форм, вся посуда Чичкиных очень стройная, чуть вытянутая в высоту, может иметь разные варианты размеров. Ассортимент их глиняных изделий разнообразен: помимо посуды делали печные трубы, кадильницы, свистульки (все три информанта отмечают многообразие ассортимента). Вся посуда Чичкиных — глазурованная. Но, видимо, в Мордовии и в Средне-Красилово они использовали разные глазури. По свидетельству М. С. Кудрявцевой, «там посуда была более блестящая». Судя по кувшину, привезенному ее матерью (рис. 1), гончары используют окись свинца и двойной обжиг. Это покрытие очень прочное и блестящее. В отличие от него, вся посуда, сделанная в Средне-Красилове и покрытая толченым стеклом, имеет потертости, неровности, матовые пятна. Кроме стекла Чичкины используют в качестве глазури свинцовую охру, имеющую широкое распространение на территории нашего края и часто встречающуюся на посуде наших гончаров (рис. 7). Нам такое покрытие на посуде Чичкиных встретилось только один раз. В качестве декора Чичкины используют продавленные пояски и глазурь зеленого цвета — пятна, елочки (см. репортаж с М. С. Кудрявцевой). Это окись меди. В Мордовии такой посуды они делали много, здесь же, в Средне-Красилове, привезенное сырье быстро закончилось, и в нашей коллекции имеется только один кувшин (рис. 2). Этот кувшин имеет множество потертостей, т. е. он обработан толченым стеклом и сделан в Средне-Красилове.

В целом можно сделать вывод, что творчество братьев Чичкиных — яркий пример позднего развитого гончарства.

Описания гончарных изделий

1. Кувшин с коническим туловом и плавно сужающимся высоким горлом с утолщенным венчиком, цвет оранжевый, полива прозрачная, блестящая (окись свинца). 1910–1922 гг. В. 35, д. 21. Дар М. С. Кудрявцевой, г. Заринск, 2001 г., собиратель Л. В. Корникова.

2. Кувшин яйцевидной формы с нешироким горлом и трубчатым носиком. Декорирован темно-зелеными пятнами (окись меди) и двумя двойными продавленными поясками. Цвет оранжевый, полива прозрачная, блестящая, местами потертая (толченое стекло). 1922–1925 гг. В. 34, д. 27,5. Дар С. Д. Галуза, ранее находился в собственности ее свекрови, В. И. Галуза, с. Средне-Красилово.

3. Крынка с яйцевидным туловом и цилиндрическим горлом. Полива матовая (толченое стекло). 1922–1942 гг. В. 18,8, д. 12,5. Дар К. П. Балыковой, с. Средне-Красилово, 2004 г., собиратели С. Д. Галуза, Л. В. Живова

4. Кружка конической формы с продавленным пояском в нижней части и широкой петлевидной ручкой. Цвет коричневый, полива прозрачная, блестящая с матовыми участками (толченое стекло). 1922–1942 гг. В. 10,5, д. 9. Дар Н. С. Рознова, с. Средне-Красилово, 1994 г., собиратель С. Д. Галуза

5. Горшок (крынка) конической формы, полива матовая, зеленовато-коричневая, снаружи почти стертая (толченое бутылочное стекло). 1922–1942 гг. В. 17, д. 15,5. Дар Н. Ф. Титовой, с. Средне-Красилово, 1994 г., собиратель С. Д. Галуза.

6. Кувшин яйцевидной формы. Цвет оранжево-коричневый, полива прозрачная, блестящая, местами

стертая (толченое стекло). 1922–1942 гг. В. 35,5, д. 31. Дар П. И. Рыжковой, с. Средне-Красилово, 1994 г., собиратели С. Д. Галуза, Л. В. Живова.

7. Кувшин яйцевидной формы с нешироким цилиндрическим горлом. Цвет поливы охристый с зеленоватыми пятнами (свинцовая охра), поверхность блестящая. 1922–1942 гг. В. 32, д. 21. Дар В. А. Ефремова, с. Староглушенка, 1994 г., собиратель С. Д. Галуза.

Источники и литература

1. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Заринском, Алтайском, Тюменцевском и Кытмановском районах // Материалы науч.-практ. конф., посвящ. 35-летию музея. Барнаул, 1995.

2. Видеозапись Галуза С. Д., 1994 г.

Традиционное хозяйство, ремесла и промыслы казахов Восточного Казахстана в середине XIX — начале XX вв. «Свежий взгляд»

М. К. Егизбаева

В конце XIX — начале XX вв. Восточный Казахстан занимал важное стратегическое положение. Через этот край проходили дипломатические представительства, научные, военные экспедиции и торговые караваны в казахскую степь, Центральную Азию и Китай. В результате взаимодействий с соседними народами стали проявляться особенности в материальной, духовной культуре восточных казахов. К настоящему времени большинство узловых вопросов этнографии казахов разработаны в общеэтническом плане. Актуальной задачей современного поколения этнологов является изучение этнографии локальных групп этноса. В этом плане необходимо отметить, что нет историко-этнографических исследований о казахах Восточного Казахстана монографического плана. По данной теме разносторонние сведения можно извлечь из письменных источников путешественников, исследователей и царских чиновников XIX в. Информация о составе, расселении, хозяйстве, промыслах казахов Восточного Казахстана встречается в трудах И. Г. Андреева, И. Сиверса, С. Б. Броневского, Н. Д. Абрамова, Г. Катанаева, Н. Я. Коншина. В 1930 г. вышел сборник «Казахи» со статьями А. Х. Маргулана, Н. А. Трофимука, С. И. Руденко, в котором широко и разносторонне исследованы вопросы, касающиеся традиционных блюд, обычаев, национальной одежды, родо-племенного состава и расселений казахов Восточного Казахстана. Х. А. Аргынбаев в своей статье рассматривает изменения, произошедшие в традиционной материальной культуре восточных казахов в результате их отношений с русскими переселенцами. В статье показано взаимовлияние русских и казахских народов, выразившихся в строительстве жилья, форме одежды и национальной кухне. Например, отмечается, что уже в то время русские охотно потребляли в качестве напитка кумыс [1, с. 53]. Однако по прошествии времени изменилась этнокультурная ситуация в данном регионе, изменился исследователь, который, основываясь на собственном исследовательском опыте, по-новому смотрит на факты, упомянутые в работах вышеперечисленных авторов. В настоящей статье сквозь призму данных прошлого и современности рассматриваются хозяйство, ремесла и промыслы казахов Восточного Казахстана.

Основное хозяйство казахов этого региона — животноводство. В конце XIX — начале XX вв. казахи Восточного Казахстана выращивали лошадей, овец, коз, верблюдов и коров. По сведениям статистического учета 1876 г., Зайсанский уезд имел 15 932 верблюдов, 77 408 лошадей, 22 989 коров, 590 998 овец и коз [8, с. 40–50]. Усть-Каменогорский уезд в этом же году насчитывал 2 552 верблюдов, 62 678 лошадей, 33 909 коров, 323 402 овец и коз [8, с. 80–89]. Скот обеспечивал не только мясом и молочными продуктами, шерсть и кожа служили товаром обмена на бытовые изделия и другие предметы потребления. Горные и равнинные пастбища давали возможность для увеличения количества овец. В этот период в Восточном Казахстане овцы составляли 75% общего количества скота (фото 1).

О том, что основным видом хозяйства исследуемого региона было животноводство, можно говорить, исходя из анализа ассортимента употребляемой пищи. Мясо казахи употребляли и в жареном, и вареном виде. По сведениям Х. А. Аргынбаева, А. Корбе, Е. И. Маховой казахи семипалатинского региона до 1960-х гг. не добавляли в мясо теста. В настоящее время блюдо, в котором тесто кладут в мясо, восточно-казахстанцы называют «шелпек». Просеянную муку, от русского «сеяный», называют «сенке». Близко общавшиеся с русскими казахи ставили тесто на дрожжах, пекли в русской печке и называли такой хлеб «болке нан». В рис добавляли мясо и готовили блюдо, которое называли «плов». При этом о методах приготовления «настоящего» плова, такого, каким его готовят народы, проживающие на «родине» этого блюда (Передняя и Средняя Азии, северная часть Южной Азии, юго-восточная часть Кавказа [10, с. 53], до сих пор не знают евразийские кочевники — алтайцы, калмыки, тувинцы, монголы, северные и восточные казахи. Поэтому «пловом» называется просто еда из мяса и риса.

Развитие торговли с соседними странами способствовало развитию также других видов подсобного ремесла. В результате проведенных в XIX в. реформ в казахской степи обедневшие жатаки (земледельцы), имевшие малое количество скота, отделялись от кочевых аулов, занимаясь земледелием и сенокосом на зимовках. Они сеяли зерно, просо, ячмень, овес. К тому же большое влияние оказывали русские переселенцы. Для полива сооружали тоганы и арыки, приводили их к единой системе, что говорит о существовании своей земледельческой традиции у

восточных казахов. Например, есть свидетельства успешного функционирования тогана Караша возле Акжара, тоганов Курман кажы, Коныр кажы, в последней четверти XVIII в. и начале XIX в. с р. Базар были проведены тоганы Жамбике, Төре, Кокбука от р. Каргыба, которые использовались до 1940-х гг. Система ручного полива возделываемых земель у казахов Усть-Каменогорского, Зайсанского уезда появилась в начале XIX в. и в течение долгого времени использовалась в пахотных земельных владениях султанов Досана Ханбабина, Кылыша Досанова, Карагула Досанова, Мусарапая, Темирхана Тауымова. В 1891 г. в Зайсанском уезде 52,4%, а в Усть-Каменогорском уезде 60,7% семей занимались земледелием [9. с. 24–29].

Торговые связи с соседними странами, Россией и Китаем, оказывали большое влияние на экономическое, культурное изменение, развитие хозяйства казахского общества Восточного Казахстана. Российское государство для упрочения торговых отношений с другими народами, в том числе и с Китаем открывало торговые таможни в Семипалатинске, Усть-Каменогорске, Бухтарме и других местах. Правительство создало благоприятные условия в данном направлении, так как торговля с казахами была выгодной для русских промысловиков. В Восточном Казахстане особенное значение в торговых отношениях имели ярмарки в Коянде, Сарымсакте, Ирбите. В списке торговцев можно встретить много казахов, среди них имя султана Буранайманской волости Нурали Алимова. Торговля, которую казахи считали вспомогательным ремеслом, в действительности являлась одним из способов существования. Ее значение для жителей городов увеличилось в конце XIX в., в порядке обмена на мануфактурные изделия, галантерею и др. от казахов поступали продукты скотоводческого хозяйства и земледелия.

До рассматриваемого периода казахи занимались охотой для удовлетворения собственных потребностей, во время путешествий, в качестве развлечения, но впоследствии большое количество охотничьей продукции и пушнины стало поступать в продажу. Наряду с основными методами охоты — ловлей зверя на коне, с помощью собак (рис. 2), хищных птиц (рис. 3), сооружением капканов, клеток и др., использовались и такие, как стрельба из старинного ружья с длинным стволом. Казахи Восточного Казахстана охотились в основном на волков, лис, зайцев, сурков, барсуков, корсаков, архаров, сусликов, хорьков. В 1909 г. в Зайсанском уезде в основном охотились на волков, лис, медведей, кабанов. 200 семей занимались охотой и заработали с чистой выгодой 4 051 рублей. В том же году в Усть-Каменогорском уезде 506 казахских семей, занимаясь охотой, продали шкур зверей на 5 147 рублей [9, с. 3–70].

Рыболовством в Восточном Казахстане занимались казахи, населявшие побережья рек и озер. По редким сведениям письменных источников в конце XIX — начале XX вв. рыболовство особенно развивалось на побережьях рек Зайсан, Кыран, Маркакол,



Рис. 1. Джайляу. Семипалатинская обл., Абайский р-н. Фото А. Жиренчина. ЦГМ РК КП 6469.

Иртыш. Казахи научились готовить рыбу в тесте, называя ее «балиш». Например, по легенде, молодая девушка с побережья Зайсана, выданная замуж, говорила: «Бедная моя голова, питавшаяся осетром и налимом, вынуждена есть вонючее мясо овцы». Оказавшийся в этих местах в тот же период Г. Е. Грумм-Гржимайло говорил о том, что абак-кереи, населявшие побережья рек Иртыш, Кыран, занимались рыболовством и употребляли рыбу в пищу [4, с. 438]. По мнению некоторых авторов, основной причиной перехода к рыболовству являлось обеднение некоторой части казахов из-за джута и барымты. Казахи использовали простейшие формы рыболовства: бака-



рис. 2. Беркутчи. Семипалатинская обл., Абайский р-н. Фото А. Жиренчина. ЦГМ РК КП 6461.



Рис. 3. Охотник с собаками казахской охотничьей породы-тазы. Семипалатинская обл., Абаевский р-н. Фото А. Жиренчина. Фото ЦГМ РК КП 6454.



Рис. 4. За ткацким станком. Семипалатинская обл., Абайский р-н. Фото А. Жиренчина. ЦГМ РК КП 6653.

ны с крючками, трезубец, сере, трость, крючки. Они переняли методы и средства рыбной ловли у русских. Зимой ловили крупных рыб. Для рыбной ловли посередине реки делали отверстие, клали на дно молодые деревья, таким образом тормозя речное течение, устраивали водоворот и около него создавали тесный брод. Рыболов с легким копьем находился рядом с ним [4, с. 438].

Согласно архивным источникам 1910 г. в Зайсанском уезде было добыто 1343 пудов рыбы, проданных за 2448 руб., а в Усть-Каменогорском уезде — 570 пудов, проданных за 900 руб. Всего в этих двух уездах было добыто 1913 пудов рыбы, проданных за 3348 рублей [9, с. 3–70]. Отсюда видно, что в Зайсанском уезде рыбы добыто больше и часть улова была использована в торговле. Однако Г. Колмогоров в своем труде отмечал: «Несмотря на то, что казахстанские реки богаты рыбами, киргизы (казахи. — *М. Е.*), относящиеся Сибирскому ведомству, не занимаются рыболовством» [6, с. 8–9]. Да и в настоящее время рыболовство все еще остается вспомогательным ремеслом. Подводя итоги, необходимо отметить, что в этом регионе рыболовство не стало основным видом хозяйства. Этим промыслом занималась бедная часть населения, лишившаяся скота.



Рис. 5. Дом, в котором жил Абай на Куяндинской ярмарке. Карагандинская обл. Фото А. Жиренчина. ЦГМ РК КП 6539.

Основным домашним занятием женщин было рукоделие (рис. 4), в кочевой среде развитое лишь до уровня вспомогательного промысла и служившее для удовлетворения бытовых потребностей. В каждом ауле были свои мастера — кузнец, ювелир и др., занимавшиеся изготовлением деревянных, кожаных изделий и выполнявшие запросы только своего селения. В искусстве обработки дерева особым видом, требующим умения и труда, было ремесло юртостроителя. Юрту, изготовленную мастером Нурышем и восхищавшую многих, во второй половине XIX в. зайсанские казахи подарили сыну Николая I. Академик А. Маргулан оценил ее как настоящее произведение искусства [7, с. 95].

Казахи перенимали у русских плотничье ремесло и в конце XIX в. в регионах, богатых лесами, ускоренное развитие получила традиция постройки деревянных домов (рис. 5). Богатые казахи жили в отдельных домах, состоявших из нескольких комнат. Например, волостные этих регионов Абдильдабек Тоги-

сулы, Атабай, Нуреке Богисовы имели сосновые дома из нескольких комнат, с деревянным полом и потолком, и бани. По некоторым сведениям, для постройки таких домов нанимали русских и татарских мастеров, однако в Усть-Каменогорском и Семипалатинском уездах можно было встретить, хоть и редко, казахских мастеров-домостроителей, научившихся этому искусству у русских мастеров. Гостившие или бывшие проездом алтайские кереи с иронией говорили о «найманах с деревянными домами». Вместе с тем бытовые предметы из дерева, такие как кровать, сундук, изготавливаемые в случае надобности, стали приобретать товарное значение, что повлияло на разделение труда: появились ростки профессиональных домостроительных, плотничьих ремесел. В этом регионе в конце XIX в. начале XX в. были знаменитые мастера Тайжума Шингирбайулы и Омар Тайжумаулы. «Деревянные подушки» (жастыкагаш, рис. 6), которые клали под пуховые подушки, получили распространение не только на западе Казахстана, как отмечали Х. Аргынбаев [2, с. 63], и С. С. Бекешов [3, с. 13], но и в Восточном Казахстане.



Рис. 6. Жастыкагаш. Усть-Каменогорск. Конец XX в. Фото М. Егизбаевой.

Национальная одежда, ее типологическое региональное различие относятся к малоизученной сфере казахской культуры. Восточные казахи также как и казахи других регионов Казахстана шили предметы одежды из хлопчатобумажной ткани, шелка привозимых из Средней Азии и Китая, а также из шерсти, войлока, кожи, которую изготавливали сами. Женщины всех возрастов носили поверх одежды камзол. Покрой и материал платья молодой девушки имели отличия. Так, среди молодых женщин под влиянием ногайско-татарских купцов стали распространяться платья, имеющие подол с воланом, застегивающиеся до борта. Один из видов женской одежды — белдемше, его пошив и применение в сравнении с другими регионами имели особенности. «Его шьют в виде передника, и для того, чтобы было тепло, закрывают им спину», — писал в статье «Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке» Г. Е. Катанаев [5, с. 28]. Белдемше надевается не как передник, а, наоборот, для того, чтобы было тепло и удобно при движении. С начала XX в. «сапоги с прямой подошвой», одинаковые для обеих ног, были вытеснены обувью, различной для праой и левой ноги. В конце XIX в. в местностях, где бывало много снега, были распространены валенки (на западе — войлочный чулок).

Таким образом, торговые связи Казахстана в XX — начале XX вв. с соседними странами, такими как Россия и Китай, обусловливали экономические и культурно-бытовые изменения (кухня, посуда, бытовые предметы) и способствовали развитию других видов подсобного ремесла (охота, рыболовство) в казахском обществе Восточного Казахстана.

Источники и литература

1. Аргынбаев Х. А. Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов в середине XIX и нач. XX веков (По материалам Восточного Казахстана) // Тр. ИИАЭ. Алматы, 1959. Т. 6. С. 19–90.
2. Аргынбав Х. А. Қазақ халқының қолөнері. Алматы: Онер, 1987. 128 б. Казахское народное рукоделие (на казахском языке).
3. Бекешов С. С. Қазақтың дәстүрлі ағаш ою өнері: Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2001. 26 б. Казахское традиционное искусство резьбы по дереву (на казахском языке).
4. Грумм-Гржимайло Г. Е. Западная Монголия и Урянхайский край. Л., 1926. Т. 3. 895 с.
5. Катанаев Г. Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке // Записки Зап.-Сиб. отд. ИРГО. 1893. Кн. XV. С. 79–85.
6. Колмогоров Г. О промышленности и торговле в киргизских степях Сибирского ведомства // Записки ИРГО. СПб., 1895. Т. 3. С. 20–27.
7. Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. Алма-Ата: Наука, 1986. Т. 1. 225 с.
8. ЦГА РК. Ф. 460. Оп. I. Д. 25. Л. 13 об.
9. ЦГА РК. Ф. 460. Оп. I. Д. 10. Л. 25.
10. Этнография питания народов зарубежной Азии. Опыт сравнительной типологии. М.: Наука, 1981. 256 с.

Бытование урало-сибирской росписи в Алейском районе по воспоминаниям старожилов

Л. В. Живова

В ходе экспедиции по Алейскому району сотрудниками ГХМАК были обследованы села Моховское, Боровское, Большепанюшево, Ново-Колпаково, Безголосово, Осколково. Интерьерных росписей найдено не было. Зафиксированы две прялки с росписью живописного типа (т. н. урало-сибирской) в селах и две расписные прялки из Алейского краеведческого музея. О росписях внутри дома нынешние старожилы почти не помнят.

В с. Моховском в начале 1930-х гг. расписные дома еще можно было увидеть у более зажиточных крестьян. «Были дома у богатых с цветочками внутри, на стенах, на потолке. Ходили с подружками, еще девчонками, видела», — рассказала Евдокия Васильевна Дранникова, 1927 г. р. По словам Клавдии Егоровны Зелениной, 1925 г. р., также из Моховского, в селе были в основном двухкомнатные пятистенки. Дома снаружи украшались резьбой, а внутри, на полатях, была цветочная роспись: «У кого какая была специальность, и раскрашивали и вырезали с дерева, опять же какой специалист».

Жители с. Безголосова Валентин Иванович и Валентина Петровна Душаткины рассказали, что дуги раньше украшали по-разному. Были расписные дуги — голубые с цветами, и с полосками, и резные. На свадьбу их обматывали старинными кушаками, тканными из тонкой шерсти, затем украшали лентами, цветами, вешали колокольчик.

В Алейском районе нам рассказали о двух вариантах росписи печи. Первый, уже упоминавшийся, традиционный для территории нашего края, при котором масляной краской расписываются деревянные детали печи: полати, голбцы, опечки. Во втором варианте, характерном, видимо для переселенцев из южных районов России, роспись наносится непосредственно на печь, на побелку. Валентина Петровна Душаткина вспоминает: «В доме печка русская стоит — там хлеб пекли, готовили все в ней. Побелят ее и цветы нарисуют там, где устье печи, а где бок большой, то и бока разрисуют. Краски покупали в порошках, разводили водой и рисовали, кто что вздумает: цветочки, петушков, голубей, кто что задумает. А к празднику, особенно к Пасхе или Троице, разрисовывали».

В с. Осколково был записан репортаж, который дает представление о бытовании росписи в Алейском районе. Федосья Ивановна Белорукова, 1926 г. р., и Светлана Петровна Степанова, 1952 г. р., — мать и дочь из большой, дружной семьи, помнящей и соблюдающей традиции. Дедушка Федосьи Ивановны Андрей Григорьевич Шахов с семьей (четыре сына и четыре дочери) пришел «ходоком» из Курской губернии, когда здесь только начиналось село. Федосья Ивановна рассказывала: «Когда мы понарождались, нас было тридцать душ. Вместе жили и хозяйство общее вели. За речкой у них было два дома, а потом дедушка отделил их, сыновей, каждому построил дом из дерева, из лесу, из сосны. Нанимали плотников — местные жители, так же как и наши — пришли, прижились. Но они умели, рубили эти дома — крестовые дома назывались». В доме, где жила Федосья Ивановна, было две комнаты. В одной из них — горнице — стояла кровать, на ней спали родители. Дети спали на полу. В другой комнате семья обедала, и там была деревянная кровать дедушки с бабушкой, а днем они спали на печке. Печь была из кирпича сложена: «Сначала вырезался пол — лаз делался, потом делался голбец — они называли — опалубка такая здоровая из широких досок. Теперь они делали настил из досок, настилали землю, чтоб она не загорелась, устилали кирпичом и выкладывали — прямоугольной формы была печка. А верх — „небышко“ — дугообразный был сделан из кирпича, для поддержки — дуги гнутые из железа. Меня всегда интересовало: „Дедушка, а печка не завалится?“ Он: „Нет, внученька, она никогда не завалится“. Они как-то подтачивали кирпич, он захватывал, ну как в обхват, как кадушка, например, не упадет никак».

Деревянные детали печи украшали цветочной росписью. «У нас мама (Софья Кузьминична Шахова 1905 г. р.) любительница была этой „мазюкой“ заниматься, — вспоминала Федосья Ивановна, — она даже на улице обналичины и ставни покрасит глиной, допустим желтой, а цветы белой вырисовывала. А на голбце цветы и человечки необыкновенные, игрушечные нарисованы. У печки два голбца было, один внизу, он выдвигался — там свободно ложился человек. У нас дедушка очень любил на этом голбце спать. И западню там делали. И там доски были, и разрисовывали боковую часть». Светлана Петровна так рассказала об окраске деревянных деталей печи: «У нас речка есть, она Порозиха называется, течет она не в том направлении, как все реки, и у нее цвет кирпично-оранжевый, вот печь (опалубку) всегда подбеливали именно красной глиной. А потом, когда кололи скот, собирали горячую кровь и сверху белили кровью. Она запекалась, становилась красно-коричневого цвета, блестела и потом свободно мылась. В мамином дому так точно бабушка (Софья Кузьминична. — *Л. Ж.*) делала». Софья Кузьминична рано осталась сиротой. Она выделялась среди восьми сестер своими способностями, и дедушка отправил ее учиться. Она окончила только первый класс, а затем старшая сестра, у которой родилась двойня, сказала: «Никакого тебе ученья, вот садись, будешь нянькаться с ребятишками». К тому времени, когда она пришла снохой в дом к Шаховым, там уже была роспись — цветочные круги на полатях и потолках, написанные желтой, зеленой, голубой, белой краской на красно-коричневом фоне. «Цветы, как розочки, — красиво, и старались



Фото 1



Фото 2



Фото 3

они так сделать, как и голбец, и все, например, одинаково», — вспоминала Федосья Ивановна. Видимо, ее мама подновляла стертые от времени рисунки либо заново расписывала голбчик и дверь. Она также вышивала концы полотенец, сама придумывала рисунки для вышивки: «Рисовать у ней тяга была, она домики рисовала, вот около домика обязательно посадит цветы, деревья».

Позже семья Шаховых покупала и перевозила для пристройки крестовый дом из Камышенки, что в 20 км от Осколкова, за Обью. Там была роспись,



Фото 4



Фото 5

как мозаика, набрана — ромб, и в нем узоры: на стенах, на потолке, на двери. Светлана Петровна помнит, что роспись была темно-синего цвета, а по нему «белый оттенок». Расписано было в двух горницах. На полу тоже были ромбы, но без цветочного узора. «Я бабушкин дом хорошо помню, у них долго хранилось это, потом уже все убрали. И голбец помню и что от голбца, чтоб на печь залезть, вниз сделана небольшая лесенка, чтоб ребятишкам было хорошо, и дырка вырезана для кошек. И все так сделано красиво было, даже очень красиво», — рассказала Светлана Петровна. А в доме ее свекрови, в небольшой горнице, кровать располагалась за расписной деревянной перегородкой. Цветочная роспись была выполнена на синем фоне. Потолок просто выкрашен в голубой цвет.

Сергей Егорович Степанов, 1917 г. р. (свекор Светланы Петровны) делал деревянные солонки, сахарницы, ложки, посуду под кулагу и расписывал их цветами. Он был также жестянщиком и делал кружки, бочки и сундуки. В доме был сундук его работы — снаружи по темно-синему фону жестью сделаны ромбики, а роспись внутри. «Открываешь, а там очень красивая русалка нарисована, я всегда ей любовалась», — рассказала Светлана Петровна. Кисточки разные — тоненькие и широкие, он сам делал из конского волоса.

По словам Федосьи Ивановны, расписные дома и прялки были в основном у сибиряков: «На прялках — цветочки, но не маленькие цветочки, они аляпистые были. И птички там и летели, и сидели. Я помню, у тети Дуни (двоюродного брата жены) прялка была. Как лопаточка делается вогнутая. И с этой стороны она расписывалась, и с другой стороны разрисована была. И на внутренней части — веточка, а на веточке сидела птичка, а на второй другая. Мы всегда говорили: „Теть Дунь, наверное, они разговаривают?“ Она: „Да, каждую ночь разговаривают“. Кроме птиц еще мишку, медведя обязательно рисовали и собачонку, но большинство цветы. Видимо, были хорошие художники — росписями этими занимались. Все это очень долго хранилось, еще в 59-м году все было, не сразу изменилось».

Традиция росписи в Алейском районе представлена не так богато, как, например, в Заринском или Солонешенском районах. Здесь больше переселенцев, а обычай расписывать дома характерен преимущественно для старожилов-сибиряков. Но, тем не менее, как видно из воспоминаний жителей, в районе были расписные дома, прялки, сундуки, дуги. Современные информанты принадлежат уже к более позднему поколению и их воспоминания начинаются с конца двадцатых годов, когда период расцвета этой традиции был уже позади.

Описание расписных прялок, зафиксированных в Алейском районе

1. Прялка (фото 1) токарная, составная (лопасть и ножка цельные). Фон — светло-синий. *Композиция* состоит из двух цветков, расположенных один над другим, по бокам — перистые листья. Цветы-круги и листья красные с белым. Использован живописный прием — разживка белым и синим цветом. *Сохранность*: Лопасть скреплена металлическими скобками. Значительные утраты красочного слоя, потертости. Прялка принадлежит Тофинцевой Руфине Михайловне 1928 г. р. из Боровского. Прялка привезена из Чарышского района, где проживала прабабушка — Курдюшева Евдокия Емельяновна, которой принадлежала прялка. Размеры: 79×21×53,5.

2. Прялка (фото 2, 3) токарная, составная (лопасть и ножка цельные). Фон — оранжево-красный. *Композиция* составлена из двух крупных многолепестковых цветков-розеток охристого и желтого цвета и белых с синим ягодок. Использован живописный прием — разживка белым и синим цветом. На обратной стороне — цветок и веточки в центре лопасти. *Сохранность*: утрачена нижняя часть ножки. Лопасть скреплена металлическими скобками. Роспись в хорошем состоянии — незначительные утраты красочного слоя по краям лопасти. На ножке окраска не сохранилась. Прялка принадлежит Гамазиной Марии Сергеевне из Ново-Колпакова. Прялка досталась ей от мамы — Земзюлиной Прасковьи Михеевны 1898 г. р., которая родилась здесь же. Размеры: 62,5×24×57.

3. Прялка (фото 4, 5) токарная, составная (лопасть и ножка цельные). *Композиция* — самая распространенная в крае — упрощенное изображение мотива древа жизни в виде четырех цветков, расположенных ромбом с клюющей птичкой наверху. Фон — охра красная. Цветы желтого и светло-зеленого цвета, птица — красно-коричневого. На обратной стороне лопасти, в нижней части — красный цветок и желтые листья. Использованы живописные приемы — разживка и надерг. *Сохранность*: донце заменено. Не сохранилась окраска ножки. Утраты красочного слоя в середине лопасти. Прялка находится в коллекции Алейского историко-краеведческого музея. Размеры: 69,5×20,5×89.

4. Прялка (фото 6) коренная с удлиненной лопастью. *Композиция* — вертикальная — три цветка-розетки с отходящими от них листьями. Фон — синий, цветы — красные и коричневый. На обратной стороне внизу лопасти — две красные птички. Использованы живописные приемы — разживка и надерг. *Сохранность*: сколы дерева по краям верхней части лопасти. Значительные утраты красочного слоя. Прялка находится в коллекции Алейского историко-краеведческого музея. Поступила от Логачева Анатолия Николаевича 1954 г. р., который привез ее из с. Кашино. Размеры: 75×19,5×72.



Фото 6

Коллекция гончарной посуды в собрании Алтайского государственного краеведческого музея

О. С. Мамонтова

Этнографическое исследование невозможно без обращения к различным источникам, особенно к их объективированным формам, например музейным собраниям. Этнографические коллекции музеев — один из главных источников для изучения традиционной культуры. В полной мере это относится и к собранию Алтайского государственного краеведческого музея (АГКМ). Одной из весомых коллекций музея является коллекция гончарной посуды. Гончарство на Алтае изучено слабо. Его развитие в XIX в. кратко освещено в нескольких статьях, основанных на архивных и статистических данных. Современны-

ми алтайскими исследователями опубликован ряд статей, основанных на экспедиционных материалах, характеризующих гончарные промыслы в различных районах Алтайского края в 1-й половине XX в. К сожалению, отсутствуют работы обобщающего характера, которые дали бы полную картину развития промысла на Алтае. Целью настоящей статьи является попытка введения в научный оборот музейной коллекции в качестве источника по истории развития гончарства на Алтае в 1-й половине XX в.

Необходимо отметить, что вплоть до середины 1980-х гг. производилась неполная фиксация информации о предмете, поступавшем в фонды музея. В связи с этим порой отсутствуют данные о мастере, месте изготовления, приобретения, использовании предмета. Поэтому в данной статье мы даем краткий анализ основных видов посуды, представленной в собрании АГКМ, ее функционального предназначения, а также кратко информируем о мастерах и артелях первой половины XX в. тех районов края, изделия из которых хранятся в музее.

Коллекция гончарной посуды АГКМ сформировалась за время многолетних историко-этнографических экспедиций сотрудников музея, начиная с середины 1960-х гг., и представлена в собрании многими районами: Чарышским, Кытмановским, Петропавловским, Змеиногорским, Тогульским, Усть-Калманским, Залесовским, Благовещенским, Троицким, Заринским, Третьяковским, Красногорским, Солонешенским, Алтайским, Солтонским, Краснощековским, Зональным. Первые сборы керамики не носили целенаправленного характера. Изделия алтайских гончаров попадали в музей редко, случайно, должным образом не были атрибутированы. Более систематическое комплектование коллекции началось в 1980-х гг. В это время сотрудники музея пытались выяснить имена местных мастеров, их этническую принадлежность, функциональное предназначение посуды. С начала 2000-х гг. ведется работа с потомками гончаров с целью получения сведений о технологии гончарного дела, видах изделий, местных названиях предметов, сбыте продукции. К сожалению, за все годы экспедиций сотрудникам музея не удалось найти орудий труда гончара.

В результате экспедиционных выездов собрана большая коллекция гончарных изделий – более 150 единиц. Предметы датируются в основном первой половиной XX в. Единичны образцы конца XIX в. (рис. 1). Комплектование проводилось в основном в местах проживания различных этнических групп русского населения Алтая.

Посуда представлена традиционными формами: горшками различных размеров, горшками баночной формы, кринками, корчагами, корчагами-дыроватками, кубышками, кувшинами, мисками, стаканами. Среди этих традиционных предметов встречаются редкие образцы. Особенно примечательны крупные изделия, более трудоемкие в изготовлении, требующие большого мастерства, предназначенные для приготовления и хранения пищи, напитков. Например, кувшин (рис. 1) и корчага (ОФ 17330/1, 2) (Заринский район, с. Средне-Красилово), большой горшок для хранения молочных продуктов (ОФ 15643/3) (Троицкий район, с. Усть-Гавриловка), сосуд с ручкой для хранения жидкостей (ОФ 15377/8) (Благовещенский район, с. Глядень) (рис. 2), бочонок для медовухи (ОФ 18508/5) (Красногорский район, с. Старая Тараба). Из изделий, имевших узкопрактическое значение, стоит отметить красноглиняную кадильницу (ОФ 17284) (Заринский район, с. Средне-Красилово), стакан для сбора живицы (Троицкий район, с. Загайново), сосуды для хранения керосина и дегтя. Функционально керамика представлена кухонной и столовой посудой. Кухонная предназначалась для приго-



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3



Рис. 4

товления и хранения продуктов и напитков, столовая — для еды и питья. К первой группе относятся многочисленные кринки, кувшины, горшки, корчаги. Кринки использовали для хранения и томления молока, отстаивания сметаны. В кувшинах хранили воду, квас, молоко. Для льняного и конопляного масла использовали кувшинчики с узким горлом, без ручек. В горшках готовили каши, супы, томили молоко, отстаивали сметану. Тесто ставили в горшках-квашенках, опарницах, колыванках. В корчагах держали воду, зерно. В них варили морковь, свеклу, картофель для собственного употребления и скота, парили тыкву, калину. Корчаги-дыроватки предназначались для приготовления пива, сусла. Столовая посуда представлена мисками, стаканами, солонками.

Почти вся посуда глазурованная. Среди нее преобладают экземпляры, равномерно покрытые свинцовой поливой с двух сторон. Имеются единичные экземпляры одноличной посуды, покрытые поливой только внутри или вообще не глазурованные. Использовались в основном темно-коричневая, красноватая полива (окись марганца). Иногда встречается желтая (окись железа), зеленая (окись меди).

Ряд изделий орнаментирован. В основном это кувшины, кубышки, кринки, реже горшки. Рисунок, как правило, прочерчивался на плечиках сосудов. Чаще всего узоры представлены волнисто-линейным орнаментом, прямоугольными насечками. Наличие полос и волн на посуде, предназначенной для хранения и приготовления еды, напитков, не случайно. Волнообразный рисунок имеет очень древнее происхождение. Он был призван помочь обеспечить постоянное наличие пищи в сосудах [4, с. 3]. Кроме этого, некоторые гончары оставляли на изделиях именные клейма в виде букв на дне посуды или в виде оттиска штампа. Так в нашей коллекции пред-

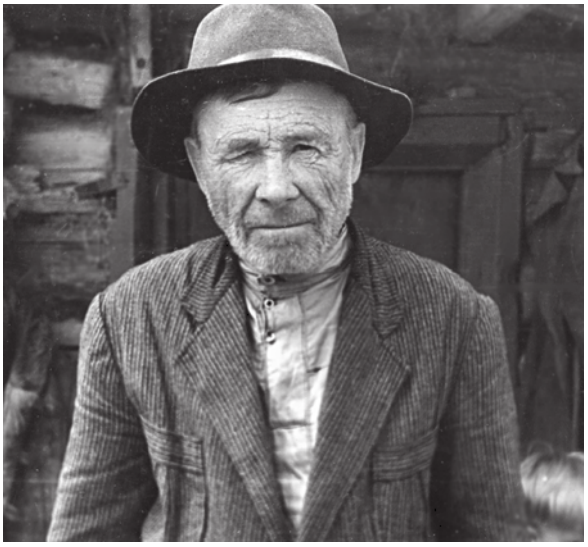


Рис. 5. Ф. А. Макавеев

ставлена кринка с клеймом «И. И. Втюрин дер. Ересная» (ОФ 14321/2) (рис. 3).

Посуда, как правило, приобреталась у мастеров либо у «обозников» или на ярмарках. Но так как этот промысел был более подспорьем, нежели основным занятием, количество производимой продукции было невелико. К тому же выделка посуды производилась сезонно. По данным сельскохозяйственного обзора Томской губернии за 1913 г., гончарным промыслом население Барнаульского, Бийского и Змеиногорского уездов занималось в основном летом и зимой, в перерыве между сельскохозяйственными работами [5, с. 94]. Годовой заработок от промысла в одном хозяйстве колебался от 20 до 200 рублей в год [5, с. 96]. После окончания Гражданской войны и особенно в предвоенный период из-за промышленного роста промысел стал постепенно угасать. Но милитаризация промышленности привела к снижению выпуска гражданской продукции. Поэтому в годы Великой Отечественной войны и в сложное послевоенное время в развитии гончарного промысла начинается новый виток. Приведем некоторые данные о гончарах, работавших в 1920–1950-х гг. в районах края, из которых поступала посуда в коллекцию АГКМ. Так, в с. Николаевка Петропавловского района в первой четверти XX в. работал воронежский мастер. К сожалению, имя его неизвестно. Основу его продукции составляли кринки, горшки, кувшины (рис. 4).

В с. Тогул Тогульского района в 1950-х гг. функционировала промартель «Смычка». Бригадиром артели был Иван Дмитриевич Черников. Работники артели изготавливали традиционную гончарную глазурованную посуду и утварь. [6, с. 155]

В Залесовском районе до 1917 г. работала мастерская в д. Дресвянка. К 1930 г. на территории района функционировало пять гончарных заведений, в которых работали шесть человек. Они размещались в селах Залесово, Черемушки, Гуниха, Шатуново. Их общий доход составлял 1 278 рублей в месяц [7].

В Чарышском районе в годы Великой Отечественной войны делали посуду в с. Майорка, Большой Бащелак и Малый Бащелак. В с. Большой Бащелак проживал гончар Михаил Селиверстович Лиханов (?–1949). По словам его внучки Марии Андреевны Сухановой, 1938 г. р., дед изготавливал глазурованную коричневую и желтую посуду (чашки, кринки, корчаги, колыванки). Обжигал ее в горне. Поливу разводил в деревянной лохани. Продукцию развозил в с. Петропавловку и Антоньевку и менял на продукты (рожь, горох, фасоль). До сих пор в селе сохранилась посуда, которую делали в годы Великой Отечественной войны приезжие гончары. Так, Мария Ивановна Максимова, 1929 г. р., вспоминает, что перед войной из европейской части России приехало 12 семей. Поселились за горой и занимались различными ремеслами — кто лепил посуду, кто делал деревянные ложки. После окончания войны они вернулись на родину. До и после войны в с. Малый Бащелак трудились два гончара — Филипп Андрианович Макавеев (1912–1993) (рис. 5) и Николай Иванович Сердцев (?–194?). Ф. А. Макавееву помогал сын Александр, 1927 г. р. Они выделывали коричневые кринки, горшки, кувшины, кружки, ведерные корчаги под кутью. Изделия продавали и меняли на продукты (зерно, картофель) на месте или вывозили в с. Сосновку и Щебнюху [8].

В с. Красногорское с 1941 г. работала артель «Кустарь» по выпуску кирпичей и посуды (рис. 6). По словам местных жителей, в ней работали две немецкие семьи и жительница с. Красногорское — Раиса Александровна Рыдлова. Ежедневно артельщики изготавливали примерно 30–40 горшков. Некоторые изделия декорировали — процарапывали орнамент в виде волнистых и прямых линий. Производством посуды занимались в теплое время года. Изделия продавали. Доход составлял около 1000 рублей в месяц.



Рис. 6

Подобная артель существовала в с. Пильно, возглавлял ее Федор Попов [3, с. 149–151].

В с. Ая Алтайского района выделкой посуды занимался Егор Тимофеевич Плотников (1890–1979). В этом же районе, по словам информаторов, работал мастер Порозов [1, с. 187]. В 1930-х гг. в с. Коробейниково Усть-Пристанского района существовала гончарная мастерская, в которой работал Петр Павлович Щербаков (1903–1941). В с. Средне-Красилово Заринского района с конца 1910-х по 1942 гг. работали мордовские мастера — братья Даниил Иванович и Василий Иванович Чичкины. Изделия Чичкиных были популярны далеко за пределами Заринского района. Их отличало разнообразие форм и размеров, качество поливы. Про этих гончаров говорили: «Чичкины — главные конкуренты всех горшечников» [2, с. 61].

Таким образом, коллекция гончарной керамики в фондах АГКМ может выступать в роли источника информации о внешнем облике посуды (размер, форма, орнаментация, цвет, назначение), о технологии изготовления, о ее локальных особенностях и дает возможность представить, как развивался гончарный промысел в некоторых районах края.

Источники и литература

1. Галуза С. Д. Гончарное дело и игрушечные промыслы // В предгорьях Алтая. Очерки истории и культуры. Барнаул-Алтайское, 1998. С. 185–193.
2. Галуза С. Д. Игрушечный и гончарный промыслы в Заринском, Алтайском, Тюменцевском и Кытмановском районах // Материалы научно-практической конференции, посвященной 35-летию музея. Барнаул, 1995. С. 59–63.
3. Курсакова А. В. Гончарный промысел в Красногорском районе // Сохранение и изучение культурного наследия Алтайского края: Материалы регион. науч.-практ. конф. Вып. 13 / Отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул, 2003. С. 146–152.
4. Попова О. С. Русская художественная бытовая керамика. М., 1959. 49 с.
5. Сельскохозяйственный обзор в Томской губернии за 1913 г. Томск, 1914. 151 с.
6. Соловьева С. А. Гончарные промысел в Тогульском и Ельцовском районах Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2006 г.: Археология, этнография, устная история: Материалы III регион. науч.-практ. конф. 6–8 дек. 2006 г. Вып. 3. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 153–156.
7. ЦХАФ АК. Р-140. Оп. 1. Д. 40. Л. 46.
8. Экспедиционный дневник О. С. Мамонтовой, 2007 г.

Узорная вышивка на коврах-тускиизах (из фондовой коллекции музея)

Р. Ч. Мухамеджанова

Сложившаяся на протяжении веков в Казахстане и дошедшая до нас культура народного ремесла — предмет особой национальной гордости.

Казахская народная вышивка привлекает многоцветностью, которая вобрала в себя все многообразие красок цветущей природы. Яркое узорочье вышивок демонстрирует необыкновенную фантазию, чувство гармонии и любовь народных мастериц .к красочным, звучным цветам. Овладев сложным искусством вышивки, они самостоятельно создают прекрасные образцы народного творчества. Вышивка очень трудоемка, она требует много времени и мастерства, особенно в изготовлении настенных ковров-тускиизов.

В Восточно-Казахстанском областном архитектурно-этнографическом и природно-ландшафтном музее-заповеднике собрано более 50 настенных ковров-тускиизов, из них 42 вышитых, характеризующих традиционный быт и культуру казахского народа. В основном они датируются началом XX–XXI вв.

В своей статье мы рассматриваем только вышитые тускиизы.

Вышитые тускиизы ничем не уступают тканым коврам по красоте орнамента и эстетическому восприятию, а создание их порою требует большей затраты труда и мастерства, чем производство других видов ковров. В то же время вышивка тускиизов под силу не каждой женщине, так как требует определенного навыка, мастерства, приобретаемого годами.

Тускииз (тус киіз) — орнаментированный, вышитый настенный ковер. Вышивка выполняется главным образом тамбурным швом — одним из древнейших на Востоке. Встречаются тускиизы с вышивкой орнамента гладью, крестом. Традиционный тускииз имеет прямоугольную форму. Вышивка располагается двумя широкими поясами на П-образном бордюре. В центре ковра обычно расположен прямоугольник из дорогой цветной ткани — шелк, сукно иногда парча. Ковры украшались богатой вышивкой, выполненной цветными нитками, и нашивались на войлок, который служил основой. Войлочная подкладка позволяла использовать такие ковры для утепления жилища. Нижний край тускииза не имеет каймы, так как он закрывается постелью. Тускиизы вешали на решетчатые стены (кереге) юрты, что украшало и в то же время утепляло ее. Обрамление верхнего и боковых фризов составляет самостоятельный рисунок, который наносится на хлопчатобумажную или шелковую ткань, а также на бархат и имеет сложную форму — симметрично построенное переплетение разноцветных ветвей с листьями и многолепестковыми цветами.

Матери приучали своих дочерей вышивать тускиизы с детских лет (8–12). Каждая мастерица старается передать приемы вышивок, видя в этом одно из лучших качеств эстетического воспитания детей. С годами, овладев сложным искусством вышивки, они уже самостоятельно создают прекрасные образцы народного творчества [7, с. 75]. Следуя национальным традициям, мастерицы вышивали тускииз в качестве приданого. По обычаю девушка должна вышить ковер и принести его в дом жениха, где он



Рис. 1. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, плюш, нитки мулине, перья филина. Вышивка тамбурная, пошив. КП18 — 20413



Рис. 2. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, саржа, бархат, нитки шелковые. Вышивка тамбурная, пошив. КП10-18367

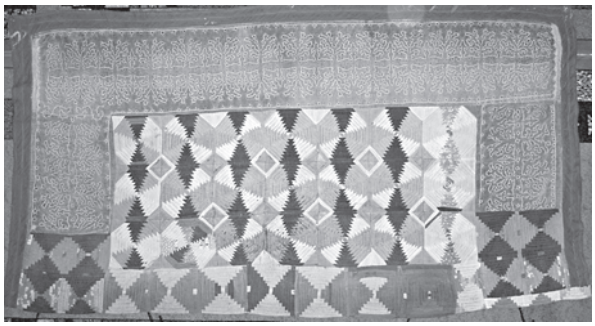


Рис. 3. Тускииз — ковер настенный. Ткань бархат, сатин, нитки шерстяные. Вышивка тамбурная, аппликация, лоскутное шитье. КПнв 2-1701

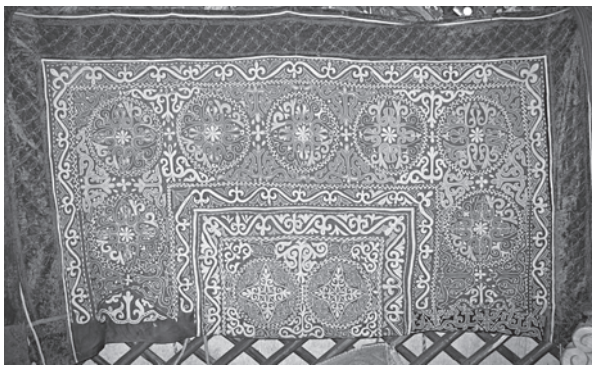


Рис. 4. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, плюш, нитки мулине. Вышивка тамбурная, пошив. КП18-20682

не только украшал жилище, но и являлся своеобразным талисманом. Считалось, что такой тускииз должен защищать невесту от дурного глаза и порчи. Функции оберега в Казахстане повсеместно выполняли пучки перьев филина — уки, которые украшали концы девичьих кос, девичьи шапки, пришивались к пологу кровати новобрачной и ее тускиизу, к пологу колыбели новорожденного. Вероятно, этот обычай связан с восприятием филина как птицы, бодрствующей ночью и поэтому охраняющей людей от злых духов, действующих преимущественно в эту пору [8, с. 48]. Иногда нашивались еще и декоративные пуговицы, металлические бляшки, коралловые бусы, монетки. Традиции сохраняются по сей день. На тускиизе, вышитом в 1972 г. мастерицей Табижан кызы Батикан из с. Точка Уланского района, пришит пучок перьев — атрибут охранного значения, выполняющий функцию оберега. (рис. 1)

Вышивка тускииза производится на деревянной квадратной раме или круге (кергіш) На раме или круге посредством нитей растягивается материал, на котором предполагается создание вышивного изделия. На его поверхности заранее нанесен мелом или карандашом орнаментальный рисунок. Инструментом вышивки является крючок с заостренным концом — кесте біз. [9, с. 29]. Изделие вышивалось следующим образом. Материя, зажатая в кергіш, находится между ног в наклонном положении. Нить, нужная для вышивания узора, намотана на указательный палец левой руки. Крючком прокалывают с лицевой стороны материю, захватывают нить и продергивают обратно на лицевую сторону. Продернутая нить оставляется на лицевой стороне в форме петли. Крючком вновь прокалывают материю и выводят новую петлю. Новая петля продергивается в предыдущую, затягивает ее, сама же находится в свободном состоянии, т. е. в положении первой, и это многократно повторяется. Вышивка получается в виде елочки. Один из образцов — тускииз мастерицы Диналхан кызы Гулжан из с. Урджар, Урджарского района (рис. 5).

Народные мастера украшают свои изделия орнаментом, сохраняющимся на протяжении тысячелетий. При этом прообразами собственной системы казахского орнамента служили, несомненно, предметы и явления окружающего мира, соединенные порою с магическими обрядовыми знаками, трансформированными творческой мыслью многих поколений [9, с. 29].

Используя традиционные, имеющие канон орнаментальные элементы, народные мастерицы каждый раз интерпретируют их по-своему, что и придает неповторимое своеобразие произведениям народного прикладного искусства. С большим художественным чутьем мастерицы определяют размеры отдельных узоров и розеток в соответствии с формой изделия, добиваясь их удивительной гармонии.

По расположению орнаментальных рисунков тускиизы бывают следующих видов: а) орнаментом украшена только верхняя П-образная часть, так как прямоугольник в центре из пестрой ткани отличает-

ся по цвету (рис. 3); б) центральное поле и прямоугольник в центре различны по цвету, но покрыты сплошным орнаментом (рис. 4); в) на однотонном фоне вышит контуром растительный узор, поле заключено в вышитую рамку и аналогичная рамка в центре ковра (рис. 5); г) бордюр имеет самостоятельный рисунок отличный от центрального поля (илл. 6); д) центральное поле полностью состоит из крупных розеток, заполненных зооморфным или растительным орнаментом (рис. 7).

В орнаменте тускииза используются растительные, геометрические, зооморфные и космогонические мотивы или их комбинация.

Широко распространены в казахском орнаменте зооморфные мотивы с различными вариациями и композициями. Например: «мүйіз» — «рог», «қос мүйіз» — «двойные рога», «сынық мүйіз» — «сломанные рога», а также изображения отдельных частей тела животных и т. д. Народные названия элементов узора «қошқар мүйіз» — бараньи рога, «түйенін ізі» — верблюжий след, «аңның басы» — голова змеи и др. дают представление о реальных основах и связи с сакским «звериным стилем». Зооморфный орнамент в сочетании с растительным вышит на тускиизе мастерицы Т. Е. Тостаковой из ст. Жарма, Жарминского района. Это один из наиболее старинных тускиизов в коллекции музея (1918 г.) (рис. 8).

В тускиизах, вышитых цветными нитками, преимущественно шелком, реже шерстью, преобладают узоры растительного характера. Растительные мотивы — листья, пальметты, трилистники, бутоны, цветки. Их переплетения раскрывают в казахском орнаменте понятие единства, согласованности, причинно-следственной обусловленности жизни на земле [2, с. 142]. Среди традиционных и наиболее распространенных орнаментальных мотивов чаще всего встречаются трилистники, пальметты в сердцевидном обрамлении, солярные знаки, S-образный завиток и роговидная спираль. С помощью этих мотивов создается богатый орнаментальный декор. Все перечисленные мотивы развиваются из одного элемента — рогообразного завитка. Этот элемент, близкий по закону построения к логарифмической спирали, имеет ярко выраженную тенденцию к развитию. В зависимости от контекста он может изображать и рог барана, и листок растения, и водный поток, и крыло птицы.

К древнейшим относятся космогонические узоры, в первую очередь солярный круг. Космогонические мотивы казахского орнамента символизируют мировое пространство, четыре стороны света, вечное движение. Космогоническими также являются изображение звезд, луны, солнца [1, с. 26]. На тускиизе, выполненном мастерицей К. Касеновой из с. Точка Уланского района, в упорядоченных розетках вышит космогонический знак (рис. 9).

Ко II тысячелетию до н. э. восходят геометрические элементы казахского орнамента. Геометрический орнамент (квадрат, ромб, прямоугольник и др.) широко используется в ковровых изделиях [4, с. 85]. Ромбы, зигзаги, прямоугольники, многоугольники,



Рис. 5. Тускииз — ковер настенный. Ткань бархат, ватин, нитки цветные мулине. Вышивка тамбурная, пошив.



Рис. 6. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, атлас, нитки цветные мулине. Вышивка тамбурная. КП37-26235

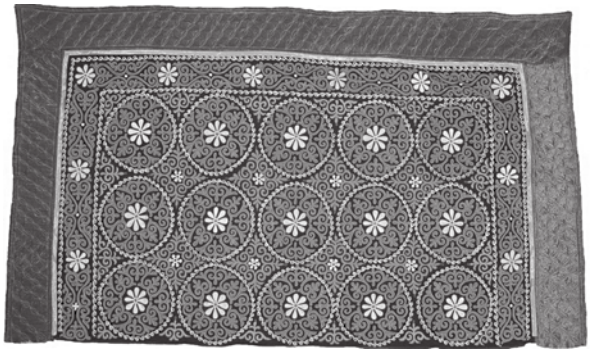


Рис. 7. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, бархат, нитки цветные мулине. Вышивка тамбурная, пошив. КП18-20412

меандровидные узоры, сетчато-пересекающиеся линии составляют основу геометрических мотивов казахского орнамента. В казахском орнаменте много производных геометрических узоров, к ним относится аралық гүл — фигура, образованная из треугольников, обычно расположенная в композициях ковров между центром и бордюром [4, с. 86] (рис. 10).

Все эти мотивы орнаментов: геометрические, зооморфно-растительные, космогонические — с давних пор используются казахскими мастерицами в вышивке тускиизов.

В коллекции музея имеются тускиизы, вышитые в начале XX в., демонстрирующие высокое мастерст-



8. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, нитки шерстяные, кружево. Тамбурная вышивка, пошив. ГИК28-11131

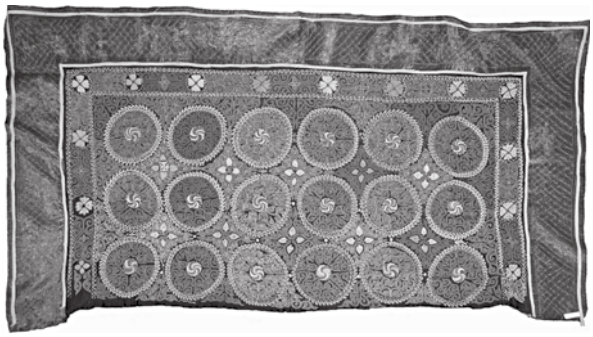


Рис. 9. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, плюш, шелк, сатин, нитки цветные. Вышивка тамбурная, пошив. КП18-20426



Рис. 10. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, атлас, нитки цветные. Вышивка тамбурная. КП37-26235



Рис. 11. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, нитки шелковые. Вышивка тамбурная, пошив. КП11-18575



Рис. 12. Тускииз — ковер настенный. Ткань вельвет, шелк, тесьма, нитки мулине. Вышивка крест, пошив. КП37-26224

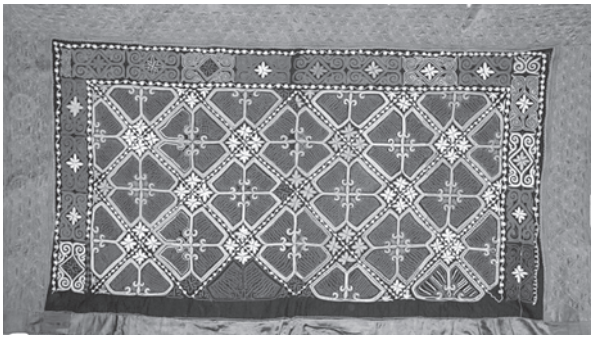


Рис. 13. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, шелк, атлас, тесьма. Вышивка тамбурная, пошив. КП27-23707



14. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, атлас, нитки цветные хлопчатобумажные. Вышивка тамбурная, пошив. КП 18-20424

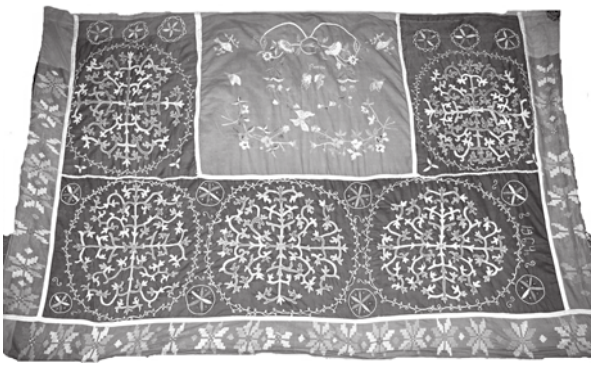


Рис. 15. Тускииз — ковер настенный. Ткань хлопчатобумажная, атлас, нитки цветные мулине. Крест, гладь, пошив. КП 9-17847

во. Один из старинных тускиизов изготовлен в 1930-е гг. М. Идрышевой из с. Карабулак Зайсанского района (рис. 2). Представляют большой интерес не только стилизованный орнамент, умело подобранная цветовая гамма, но и сама вышивка. Мастерица выполнила великолепную работу в традиционном стиле с П-образным фризом. Фризы тускиизов заполнены крупным орнаментом, создающим мозаичную картину из удивительных растительных и зооморфных узоров. Она умело располагает орнаменты на больших плоскостях. Поражают мастерство и художественный вкус, с которым они выполнены.

Большое распространение в быту имел матерчатый гобелен, выполненный в технике тамбурной вышивки. В художественном отношении это еще более интересный и наиболее ценный вид тускииза. Тамбурная вышивка — вообще очень трудоемкая работа, требующая много времени и большого мастерства, особенно в процессе изготовления настенных ковров. Изготовление ковров с тамбурной вышивкой осуществлялось усилиями нескольких мастериц, чаще всего из одной семьи. Иногда создавались нечто вроде маленькой артели, объединяющий несколько мстериц из различных семей. Это обусловлено трудностью выполнения и необходимостью работать сообща, вместе с более опытными мастерицами.

Наряду с вышивкой на коврах казахские мастерицы использовали и другую технику — лоскутное шитье. Интерес представляет мозаичный ковер, выполненный двумя техническими способами: тамбурной вышивкой и лоскутным шитьем (рис. 3).

В собрании музея имеются также тускиизы, выполненные в технике аппликации в сочетании с вышивкой. Контур зооморфного рисунка обшивался разноцветными нитками швом «орайпек» (двухрядная вышивка), создавая при этом радужную линию узора. Техника аппликации применяется как для войлочных, так и для матерчатых гобеленов.

Со временем, в 1950-е гг., появляются вышитые тускиизы, но без вшитого в центре прямоугольника из ткани. Они имеют целостную орнаментально симметричную композицию, с преобладанием цветочно-растительного узора. На некоторых из них фон разрежен, четко вырисовывается контур растительного рисунка. Их используют теперь для украшения стен в доме (рис. 11).

В 1980-е гг. было модно вышивать ковры с цветочно-растительным орнаментом в технике крестом. Возможно, это было связано с тем, что фабричные шерстяные ковры были недоступны широкому кругу населения из-за недостатка денег и дефицита ковров в магазинах. Многие мастерицы были увлечены этим модным течением (рис. 12).

В коллекции выделяется тускииз небольшого размера, нетрадиционный. В верхней части силуэтное изображение собачки. Рядом с ней стилизованные геометрические цветы. Широкая нижняя полоса тускииза плотно вышита традиционным зооморфным орнаментом. Мастерица сочетает традиции с необычным новым для казахских настенных ковров изображением собачки. Ковер привлекает не только яркой цветовой гаммой, но и высокой техникой исполнения. Использовали его для украшения стены у детской кроватки.

Традиции в создании красочных тускиизов сохраняются и поныне мастерицами, приехавшими на историческую родину из Монголии и Китая. Они возрождают и сохраняют свое мастерство и стараются передавать его молодому поколению.

Отличительной особенностью монгольских тускиизов от местных является плотное заполнение ковра роговидным орнаментом, а также целая разновидность элементов: одиночный рог, бараний рог, два рога, витиеватый рог и т. д. В некоторых местах Монголии также используется орнамент в виде ромба, квадрата (рис. 13). Основной мотив вышивки тускиизов — круг, заполненный растительной вязью (образец солнца, дающего тепло и жизнь, божества, издревле почитаемого кочевником) (рис. 14). Сложные завитки, преимущественно стилизованного растительного орнамента, компонуясь на центральном поле в ромбы или круги, переливаясь в спокойном мерном ритме, ажурной сеткой, как кружевом, покрывают весь ковер.

В настоящее время у казахов Китая бытует название «дүнген баспасы», заимствованный у дунган в Китае, где помимо вышивки тамбуром применяется и вышивка гладью. В нашей коллекции находится интересный тускииз, выполненный в смешанной технике. Основная часть вышита тамбурным швом в виде крупных розеток, внутри которых мелкий растительный узор. На бордюре стилизованный геометрический узор вышит крестом. В центре, на прямоугольной вставке из ткани красного цвета, вышит гладью нетрадиционный сюжет: в центре — две птички в обрамлении веточек с цветами и порхающие бабочки. Симметрично с двух сторон на веточках изображены птички (рис. 15).

Каждый народ наследует от своих предков лучшие образцы материальной культуры, сохраняет традиционный национальный колорит предметов быта, передавая в них свои художественные вкусы.

Различных видов казахских вышитых ковров-тускиизов, техника их изготовления, характера орнамента и цветового решения демонстрирует непрерывную преемственность женского ремесла и искусства вышивки, которая совершенствовалась от поколения к поколению, в результате чего сложилось национальное, своеобразное и глубоко индивидуальное искусство казахских народных мастериц.

Источники и литература

1. Джанибеков У. Культура казахского ремесла. Алма-Ата: Өнер, 1982.
2. Джанибеков У. ЭХО... Алма-Ата: Өнер, 1991.
3. Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. Т. 1. Алма-Ата: Өнер, 1986.
4. Маргулан А. Х. Казахское народное прикладное искусство. Т. 2. Алма-Ата: Өнер, 1987.
5. Материалы экспедиции по Семипалатинскому региону (Урджарский, Аягузский, Жарминский районы ВКО), 2004 г., Катон-Карагайскому району ВКО. 2007 г.

6. Муканов М. С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата : Казахстан, 1979.
7. Оразбаева Н. А. Народное декоративно-прикладное искусство казахов. Л. : Аврора, 1970.
8. Раимханова К. Н., Мекебаева А. А. Народные промыслы и ремесла казахов. Алматы, 2003.

Промыслы мордвы Сибири: по материалам этнографических экспедиций 2001–2003 гг.[1]

Л. И. Никонова

Содержание промысловой деятельности мордовского населения Сибири в целом определялось природно-климатическими условиями и промысловыми традициями переселенцев, а также направлением хозяйственной деятельности населения. Из 425 семей мордовских переселенцев, обследованных в 1893 г. в Тобольской губернии, 83 двора (19,5%) прибегали к неземледельческим промыслам. Из 418 семей бывших жителей Саранского уезда, обосновавшихся в с. Беловское, 149 (35,7%) занимались неземледельческими промыслами: плотничеством, пилкой досок, дегтярным (сидка дегтя и смолы) [3, с. 43].

Часть крестьян, занимавшихся промыслами, была довольно зажиточна. Так, 10 хозяев в с. Беловском имели маслобойни, на которых изготовляли конопляное масло с закладкой семян в 1,5 пуда. Владельцы маслобоен скупали конопляное семя не только у односельчан, но и у жителей других селений. Масло сдавали скупщикам, которые приезжали из Томска, Барнаула и Бийска. В поселке было 2 мельницы, одна на 3, другая на 2 постава. Каждая из них размалывала по 70–80 пудов. За помол пуда зерна взималась плата в размере 2,5 копейки. Хозяева держали постоянно 1–2 наемных рабочих [3, с. 42]. В д. Михайловка Канского района Красноярского края была паровая мельница, принадлежавшая Федору Бабурину. В этом же селе были 3 маслобойни — одна у Абросимовых и две у Баюшевых. Обследование в 1903–1904 гг. поселков Архиповский, Розановский, Чулковский, Ядринцовский, Калачевский и Романовский Тюкалинского уезда Тобольской губернии выявило среди новоселов из Пензенской, Симбирской, Тамбовской губерний 743 двора, занятых промыслами. Исследователи отмечали здесь широкое распространение лесных промыслов [3, с. 44].

Важно отметить и тот факт, что мордовские переселенцы начинали заниматься промыслами также под воздействием окружающего местного населения или в результате необходимости. Так, в поселке Карсановском Тобольской губернии, по данным 1893 г. все 78 семей новопоселенцев работали по найму в хозяйствах старожилов, а через десять лет более 21% занимались земледельческими и около 19% — неземледельческими промыслами [5, с. 4–62, 70–138, 145–206]. Тем не менее удельный вес промыслового населения среди новоселов был в полтора раза меньше, чем на родине. Это явление объясняется тем, что промыслами в местах водворения занимались в основном мужчины. Кроме того, в Сибири из-за плохих путей сообщения, удаленности городов и сел были слабо развиты отхожие промыслы.

Мордовские крестьяне, расселившиеся на территории современного Красноярского края, наряду с земледелием занимались бортничеством, охотой, рыболовством и достаточно разнообразными кустарными промыслами. Сравнивая содержание промыслов у мордовских крестьян в Восточной Сибири и в местах их коренного проживания (Пензенская, Симбирская, Тамбовская и Нижегородская губернии), можно отметить, что мордовские переселенцы во многом сохранили промысловые традиции в местах нового обитания. При этом у мордвы, например, современного Красноярского края, отмечается преобладание лесных промыслов, в том числе бортничества и охоты. Эти виды промыслов на территории Мордовии к началу активного переселенческого движения из-за интенсивной вырубки лесов во многом утратили хозяйственное значение.

Достаточно распространенным занятием мордовских крестьян территории Сибири было пчеловодство. На территорию современного Красноярского края, например, оно было занесено переселенцами в первой половине XIX в., а к 1895 г. достигло значительного развития. Например, в Минусинском округе имелось более 18 000 ульев. Одним из центров промыслового пчеловодства среди мордвы Сибири было с. Борисово ныне Залесовского района Алтайского края. Причем в начале XX столетия здесь использовались как улья-дублянки, так и более совершенные рамочные улья, изготовление которых было налажено здесь же. В памяти информаторов остались фамилии преуспевавших когда-то пчеловодов Е. К. Антипова, М. А. Зорькина, И. Д. Назарова, Ф. С. Тужилкина, М. А. Шухайкина [7].

Важное место в хозяйственно-промысловой деятельности новопоселенцев в Сибири занимала конопля. В каждом населенном пункте существовали маслобойни для изготовления конопляного масла — на собственные нужды, а также для сдачи скупщикам, приезжавшим из Томска, Барнаула, Бийска и других городов [3, с. 42]. Коноплю, а также лен сеяли здесь в середине мая, а в августе начиналась уборка.

Обширные таежные пространства, а также лесистые отроги Саянских гор на территории некоторых районов (Каратузского, Минусинского и др.) обусло-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта "Народы республики Мордовия", грант № 08-01-23101а/В

вили (в прошлом) занятие мордовских крестьян охотой. Обычно отправлялись на охоту два раза в году: весной и осенью. На белку и соболя ходили с собакой, их били из ружья. Медвежатники шли на медведя с рогатиной или ружьем, крупных зверей (лося, изюбря и др.) стреляли или ловили «ямами».

Енисей с его притоками, разветвленная сеть мелких рек и озера позволяли новопоселенцам Сибири заниматься рыболовством, не только потребительским, но и промысловым. Без преувеличения можно сказать, что в Енисейской губернии в той или иной мере рыболовством занимались все мужсчины — от подростков до стариков. В мелких реках ловили рыбу «мордами» и «корчажками», плетенными из таловых или березовых прутьев. Этот вид рыбной ловли сохранился до настоящего времени [6]. В д. Павловка нынешнего Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области семья Бурдиных делала на продажу верчи, корчажки (для ловли рыбы); в с. Таловка Змеиногорского района Алтайского края делали мордушки (рыболовные снасти) [8]. Рыбу в соленом, свежем и мороженом виде крестьяне использовали в питании, а также сбывали на «вольном торгу» или через скупщиков на больших ярмарках Абаканской и Соленоозерской, на базарах и золотых приисках [1].

Важное место среди подсобных промыслов занимала заготовка и обработка дерева. Кроме заготовки строевого леса и дров, у мордовских новопоселенцев были распространены смолокурение, сидка дегтя и выжигание древесного угля. Гонка смолы производилась в ямах или особого устройства печах, сырьем для нее служили еловые поленья и сучья, а для дегтя — березовая кора. Уголь жгли из толстых сосновых и березовых сучьев и жердей [6].

Дегтярный промысел — вид домашней промышленности, характерный для поселений таежной и подтаежной полосы Красноярского края. Потребности крестьянских хозяйств в дегте были велики (им смазывали оси телег, бродни, лечили раны у домашних животных и пр.) [2, с. 157]. Деготь и смолу продавали на базарах или развозили по окрестным деревням. Некоторые крестьяне собирали кору для дубления кож и сбывали ее на кожевенные заводы [6].

Важное место в жизни сибирских крестьян занимали средства передвижения. На их изготовление специализировались иногда целые селения. В пос. Кузедеево Новокузнецкого района Кемеровской области сани делали Г. Ф. Матюшкин (с 1860 г. р.) и А. И. Посморов, они же занимались и плотничеством, были умелыми кузнецами — делали вилы, лопаты. В с. Николаевка Новокузнецкого района мастерством по изготовлению саней славился Б. В. Курков, в пос. Родниковый Ленинск-Кузнецкого района — А. В. Суняйкин. В д. Долженково Абанского района Красноярского края сани делал Н. Юфкин, а колеса для телег — И. К. Трофимов. Как говорят информаторы, перед каждым делом, чтобы прошло удачно, говорили «Помоги, Господь» [6].

Ряд селений Залесовского района Алтайского края исстари славился мастерами по производству традиционных транспортных средств — различного типа крестьянских саней и телег. На изготовлении саней специализировались мастеровые из с. Борисово и пос. Никольск [7]. Достаточно широко у мордвы Сибири было развито бондарное дело, особенно в современных Кузнецком и Ленинск-Кузнецком районах Кемеровской области. В памяти информаторов сохранились фамилии мастеров-бондарей Н. И. Юнкина, А. В. Суняйкина, а А. Т. Каймаков делал ведерные «лагушки». По словам информаторов, маленькие «лагушки» брали с собой на поле, так как вода в них не нагревалась [8]. Бондари и посудники торговали бочками, кадками, ведрами и различной деревянной посудой. Разъезжая по деревням, они обменивали свой товар на хлеб. Столяры и мебельщики изготавливали на заказ столы, стулья, шкафы, оконные рамы [6]. Кроме того, были и свои плотники. Обычно они были в каждом селе или деревне. Бригада состояла из 4–6 человек. Их обычно нанимали хозяева, которые собирались рубить и отделывать дом (в прошлом, например, это был Ф. Калинкин, д. Верхняя Коя Минусинского района).

Большая группа ремесленников занималась обработкой кож, выделкой шкур, мехов, обработкой шерсти, изготовлением одежды и обуви из меха и кожи. Некоторые мордовские крестьяне выделывали кожи для изготовления сапог, шили «бродни» [6]. В деревнях среди мордвы были свои портные (Г. Балашов, В. Поляков, с. Большая Салба Идринского района; И. Парашин, д. Михайловка Канского района; И. Луканов, А. Дарькина, д. Алексеевка). В пос. Родниковый Ленинск-Кузнецкого района Кемеровской области сапоги для населения шили И. Н. Девяткин и Е. М. Еремина. В с. Большая Салба Индринского района Красноярского края профессиональным сапожником был Ф. Калинин. Мордве Сибири знаком был и валяльный промысел. В д. Долженково Абанского района Красноярского края отменным валяльщиком был М. Н. Юфкин. Он работал как на своей, так и давальческой шерсти. На одну пару валенок уходило около 2 кг шерсти.

В д. Михайловка Канского района Красноярского края в лаптях зимой не ходили, мордва носила чирки и бродни. В с. Сростки Бийского района Алтайского края многие жители сами выделывали для себя кожу домашних животных и шили сапоги — «канышины», «обутки» и «чирки».

В Красноярском крае было много кузнецов. Кузнецы ковали вилы, серпы, косы, чинили сошники, нарезали на серпах стершуюся насечку и выполняли другие необходимые в крестьянском хозяйстве работы. Так, в с. Большая Салба это были И. Долбиров, И. Колядный, В. Киреев, И. Кудашов, Д. Таркин; в д. Алексеевка Каратузского района — В. Слесарев. Были среди мордвы печники и кирпичники. Обычно в одной деревне их было в среднем 2–3.

Достаточно широко распространенным занятием мордовских крестьян был извоз. Они подряжались перевозить различные грузы по дорогам округа и губернии. Обычно плата за перевозки зависела от состояния дорог, количества груза и стоимости кор-

мов. Между извозчиками и торговцем, которому нужно было перевезти товар, обычно стоял посредник — крупный подрядчик, бравший на себя доставку груза. По словам Н. В. Латкина, «у многих из них некоторые селения, занимавшиеся перевозками грузов, находятся в безысходном заоброчении. И, конечно, жители этих селений перевозят грузы за очень низкую плату» [4, с. 32].

Подводя итоги, следует сказать, что домашняя кустарная промышленность у крестьян Сибири была хорошо развита. Переселяясь на новые места в Сибирь, они приносили со своей родины определенные навыки и культурные традиции, которые изменялись под воздействием различных факторов (природных, экономических, взаимовлияние разных национальных и историко-культурных групп).

Источники и литература

1. Архив Минусинского регионального краеведческого музея им. Н. М. Мартьянова.
2. Верник А. А. Дегтярный промысел // Енисейский энциклопедический словарь. Красноярск: КОО Ассоциация «Русская энциклопедия», 1998. С. 623–624.
3. Кривяков Е. И. Промысловые занятия новоселов из Мордовии в местах водворения // Исследования по истории Мордовской АССР. Саранск, 1974.
4. Латкин Н. В. Енисейская губерния, ее прошлое и настоящее. СПБ., 1892.
5. Материалы по исследованию крестьянского и инородческого хозяйства в Бийском уезде. Вып. III. Барнаул, 1900.
6. ПМА, Красноярский край: Слесарев Дмитрий Иванович, 1935 г. р., д. Алексеевка Каратузского р-на Красноярского района; Юфкин Алексей Михайлович, 1936 г.р.; Юфкин Алексей Михайлович, 1936 г. р., Абросимов Егор Ильич, 1928 г. р., с. Долженково Абанского р-на Красноярского края; Баранкин Яков Васильевич, 1939 г. р., Корсаков Николай Васильевич, 1939 г. р., с. Большая Салба Индринского р-на Красноярского края; Бабурина Екатерина Ивановна, 1914 г. р., д. Михайловка Канского р-на Красноярского края; Бычкова Дарья Харитоновна, 1914 г. р., с. Саянск Краснотуранского р-на Красноярского края, записи 2001 г.
7. ПМА, Алтайский край: Водясов Сергей Федорович, 1929 г. р., Водясова Любовь Андреевна, 1929 г. р., с. Борисово Залесовского р-на Барнаульской обл. Алтайского края; Николаенко Зоя Сергеевна, 1930 г. р., с. Сростки Бийского р-на Барнаульской обл. Алтайского края, записи 2002 г.
8. ПМА, Кемеровская обл.: Бурдина Вера Ильинична, 1937 г. р., пос. Павловка Ленинск-Кузнецкого р-на; Вдовина Надежда Максимовна, 1928 г. р., пос. Павловка Ленинск-Кузнецкого р-на; Суняйкин Спиридон Терентьевич, 1927 г. р., пос. Родниковый Ленинск-Кузнецкого р-на; Суняйкина Мария Ивановна, 1933 г. р., пос. Родниковый Ленинск-Кузнецкого р-на Кемеровской области, записи 2003 г.

Птица Сирин алтайского промысла «Кезер» — синтез традиций[1]

Е. Ю. Павлова

Современную художественную жизнь различных регионов Сибири, в том числе Алтая, характеризует рост интереса к древним художественным традициям и поиски новых выразительных средств, отражающих этнический колорит. В сфере искусства наметилось несколько творческих методов — от воссоздания, «цитирования» архаических символов до художественной рефлексии на тему древнего искусства [1, с. 14]. В искусстве Алтая динамично развивается направление, специфику которого определяет синтез художественных традиций различных народов и эпох. Основа синтеза — универсальность архетипических констант, общечеловеческих понятий и ценностей, которые находят отражение в народном искусстве. Современные художники обращаются к подтвержденному традицией языку символов и знаков и неизбежно приходят к изобразительному синтезу в условиях полиэтничного окружения.

Подобные эксперименты характерны для декоративного искусства Алтая. Мастера осваивают орнаментику и символику национальных — русских (славянских), европейских и тюркских традиций. При этом образный ряд современных художественных промыслов получает интерпретацию в соответствии с современными ценностями. Примером такого творчества является деятельность мастерской художественных изделий «Кезер» (с алтайского «Резной») в Республике Алтай. Днем рождения промысла можно считать показ работ его мастеров на первой всесоюзной выставке-ярмарке художественной промыслов в Ленинграде в 1990 г. Прошло более 15 лет, и сегодня на выставках и в художественных салонах Сибири стали широко известны художественные изделия с оригинальными названиями «дярык», «узы», «мудра», «кекпеек». Своим появлением они обязаны Владиславу Хромову, художественному руководителю и основателю мастерской.

Владислав Иванович Хромов, член СХ России, окончил Днепропетровский университет. Получив диплом инженера-конструктора, он четыре года работал в одном из региональных КБ и, уже будучи зрелым человеком, переехал с семьей на Алтай, где проходило его творческое становление. В. Хромов — разносторонний художник. В 1970–1980-е гг. он много работал в живописи, графике, скульптуре, активно участвовал в выставках в Горно-Алтайске, Барнауле, Кемерово, Новосибирске, Москве.

Мир Алтая, его история и культура захватили художника. Он глубоко изучал мифологию и фольклор алтайцев, а также декоративное искусство племен Алтая скифской эпохи. В своем творчестве он пытался реализовать один из основных принципов традиционного искусства — органичность и простоту формы при глубине и символической нагруженности со-

[1] Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 08-01-00281а)

держания. Его художественное кредо определила формула: «Зри в малом большое, в простом — сложное, в обычном — необычное» [2, с. 4].

На пути становления промысла «Кезер» значимым событием стало «открытие» В. Хромовым традиционных игрушек — кукол-бабок алтайцев. Опираясь на изучение народного искусства алтайцев и материалов по археологии кочевников Южной Сибири, художник приступил к проектированию изделий. Создание промысла включало отработку технологических процессов и формирование методики подготовки мастеров, освоение сибирского рынка художественных изделий и разработку рекламы.

Художественная программа мастерской с первых дней строилась на использовании древних региональных технологий и материалов. В результате многолетних экспериментов ставка была сделана на использование кости и щепы разных пород дерева. В 1990-е гг. на Алтае сформировалось самобытное промысловое направления — горно-алтайская кедровая щепа и горно-алтайская художественная кость. Образный строй промысла «Кезер» определяет реконструкции обереговых традиций.

«Кезер» сегодня — это около 30 мастеров и более 300 разработанных образцов изделий: оберегов, талисманов, скульптур, предметов интерьера. В оберегах «Кезера» оживают сюжеты и символы ушедших эпох и создается новый пластический язык. В творчестве В. Хромова Алтай предстает землей, которая соединяет знаки, символы и смыслы многих культур. Художник «слышит» отголоски христианских апокрифов, буддийских сказаний, религий Тибета и Ирана, верований сибирских народов. В своем художественном поиске он решает «начать не с определенной культурной традиции (пазырыкской, тюркской, славянской, алтайской русской), а с традиции сотворения любой вещи в любой культуре» [2, с. 28].

В мастерской «Кезер» разработана программа «Обращение к давним традициям художественного ремесла». По мысли мастера, новые вещи необходимо было «насытить содержанием, выверенным поколениями и востребованным сегодня — любовью, верой, надеждой, добротой, мудростью, памятью предков» [2, с. 33]. Изделия сопровождала недорогая реклама — аннотации и буклеты. Тексты, сопровождающие изделия, содержали универсальные наставления или пожелания, которые призваны обеспечивать уверенность и благополучие обладателю талисмана.

Необычайно самобытны костяные изделия «Кезера». Их неповторимость кроется в использовании материалов в первозданном виде. В. Хромов предложил не пилить естественную кость и не вписываться в природную форму, а использовать ее как готовый пластический мотив. В подобном использовании кости заложены большие возможности импровизационного тиражирования, так как в природе не существует двух одинаковых костей.

Создавая свои изделия, мастер использует круг сюжетов, образов, легендарных персонажей, закрепленных в устной и письменной традиции народов Алтая. Получившие широкую известность благодаря мифам, сказкам, эпическим произведениям фигурки из кости легко узнаваемы. Они играют роль оберегов и воспринимаются как близкие и понятные символы добра и силы. Возрождается символика магических знаков, анимистических культов, обожествления сил окружающей человека природы. В изделиях, созданных в художественной мастерской «Кезер», соединяется стилистика пазырыкской культуры, скифского стиля и образы славянской мифологии. Происходит конструирование новых образов, имеющих надэтнический характер.

Одним из популярных образов «костяной серии» промысла «Кезер» является «Сирин», изображающий волшебную птицу, в которой соединяются черты славянской птицы-девы и богини Умай. В славянской мифологии Сирин — чудесная птица, чье пение разгоняет печаль и тоску. От головы до пояса Сирин — женщина, от пояса — птица.

Богиня Умай является одной из ключевых фигур тюркского пантеона начиная с древнетюркской эпохи. В тюркской традиции Умай олицетворяла порождающее женское начало, ее роль покровительницы детей до сегодняшних дней сохранена у народов Саяно-Алтая. В сакральных текстах алтайцев Умай именуется «птица-мать». Согласно существующим гипотезам, образ Умай имеет иранское происхождение. В иранских и арабских текстах Хумай предстает как волшебная птица-феникс, вещая птица, делающая человека, на которого она бросает свою тень, царем; «птица, предвещающая счастье». Имя Хомаюн в персидском языке означает «счастливый, августейший». Все многообразие смыслов сопряжено с образом «Сирин» алтайского промысла «Кезер».

Сирин-кезер сделан в традициях резной кости. Кезерами на Алтае называют каменные изваяния богатырей V–VIII вв. В. Хромов стал называть кезерами гравированные кости. Кезеры впервые увидели свет на выставке «Искусство Российского Севера» в Москве в 1993 г. Основой для изделия-кезера является кость, которая рассматривается как готовый формообраз. Сиринов изготавливают из тонких трубчатых костей. Предназначение Сирина — быть украшением и оберегать от недоброго. Появление этого образа — результат художественного синтеза, возникшего на основе освоения традиций полиэтничного сообщества южносибирского региона. Мастера «Кезера» объединяли алтайские мифы и восточнославянские символы в единый образ и утверждали общечеловеческое через этнонациональное. Взяв за основу архетип или знак-символ, художник пропускает его сквозь свою творческую концепцию, рождая новый пластический язык и собственный миф. Изделия «Кезера» — это элемент современной культуры, которая апеллируя к архаичным смыслам, языком формы и символа пытается выразить вечные ценности. Такие художники, как В. Хромов выводят развития народное искусство на новый уровень.

Источники и литература

1. Червонная С. М. Все наши боги с нами и за нас. Этническая идентичность и этническая мобилизация в современном искусстве народов России. М., 1999.
2. Хромов В. И. Горно-алтайская резная кость: рождение промысла. М. : МАКС Пресс, 2008.

Ковровые изделия русских крестьянок Алтая в XX в.

С. А. Соловьева

В интерьере крестьянского жилища в XX в. сохраняются традиционные стереотипы оформления. Одним из них было украшение жилого пространства тканными изделиями домашнего производства. На домашнем ткацком стане женщины изготавливали ворсовые ковры, гладкие дорожки. Немногие могли выполнить такую сложную работу, поэтому часто их изготавливали на заказ. В изделиях ценилось построение орнамента, цветовое решение, качество материала (шерсти), плотность тканья.

Гладкими дорожками и паласами застилали полы в жилище, а ворсовыми ковриками покрывали столы, сундуки, лавки в горницах. Их использовали также в качестве попон в санях, они служили обязательным атрибутом свадебного поезда: покрывали кошевку. Такое оформление свидетельствовало о благосостоянии новобрачных. «Только богатые свадьбы с коврами». Тканые изделия несли утилитарную, эстетическую, социальную функции, имели знаковый смысл, как и другие объекты традиционного искусства.

Большую известность в свое время получили изделия тюменских ткачих. В конце XIX в. в Тюмени был развитый кустарный промысел по изготовлению ворсовых ковров. Одними из первых исследователей, описавших особенности сибирского ковроделия, были С. Давыдова и С. Завалишин. С. Давыдова отнесла кустарный промысел по изготовлению ковров в Тюменском уезде Тобольской губернии к одному из крупнейших в Российской империи. Тюменские ковры продавали недорого на ярмарках Тюмени, Ирбита, Алтайского горного округа.

Ковроткачество было здесь традиционным занятием. Ковры и попоны ткали из овечьей и коровьей шерсти. Для окрашивания шерстяных нитей использовали главным образом растительные красители, в синий цвет красили сандалом, в зеленый «синили из желтого», чернили «дубом и железиною».



Рис. 1. Ковер. Изготовила Кошкарова Ефросинья Авенальевна, 1939 г. р., лет 20 назад. Зафиксировано в августе 2008 г. в с. Солоновка Смоленского р-на Алтайского края.

Тюменские ковры отличались черным фоном. Традиционным орнаментом был геометрический, но во второй половине XIX в. широкое распространение получили растительные узоры. На одних коврах в центре помещались яркие маки или розы в окружении листьев, бутонов и мелких цветов, по углам — по одному крупному цветку или бутону; кайма была узкой в виде линии или неширокой орнаментальной полоски. На других, наоборот, кайму делали широкой из ярких крупных цветов, а центр поля заполняли мелкими цветами с листьями и ветками. Наряду с коврами изготовляли махровые попоны для лошадей, использовавшиеся в праздничных выездах.

Старинные тюменские изделия оставались принадлежностью интерьера крестьянской избы и в послереволюционные годы. У бухтарминских старообрядцев часто имелись ковры тюменской работы. Они нередко накрывали сундуки мохнатыми «петлевыми» коврами своей работы, большей частью с несложным геометрическим узором. Фон и бахрома делались из ниток, окрашенных покупными красками, обычно черными, узор — ярким: синим, розовым и др. [1, с. 283–284].

Информаторы во время полевых исследований сообщали, что в районах, где было распространено скотоводство, особенно в предгорных, имелась в большом количестве шерсть, и женщины издавна в домашних условиях изготавливали тканые шерстяные изделия. Особенно распространено было ковроткачество в 1960–1970-е гг., когда из города пришла мода на пушистые яркие ковры. В те годы практически в каждом доме имелся ручной ткацкий станок. Образцы узоров ткачихи перенимали друг у друга или заимствовали с покупных печатных схем для вышивки, копировали с фабричных изделий. Большое распространение получили сюжеты растительного типа с мотивами роз, луговых цветов, простые геометрические орнаменты.

Нитки домашнего изготовления красили покупными анилиновыми красителями в полумотках. Окрашенные нитки затем нарезали на кусочки — «жички», которые накручивали на нить основы и прибивали бердом двумя-тремя рядами уточной нити. Иногда женщинам помогали члены семьи. Для ковроткачества использовали бердо «седьмуха», больше, чем для изготовления льняного холста. Ширина ковра зависела от ширины ткацкого станка, для тка-

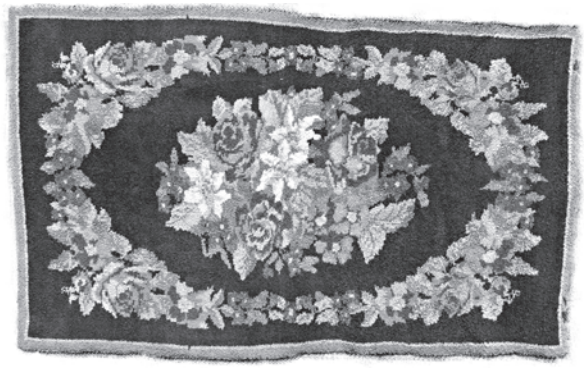


Рис. 2. Ковер. Изготовила Попова Галина Яковлевна, 1935 г. р., лет 25 назад. Зафиксировано в августе 2008 г. в с. Солоновка Смоленского р-на Алтайского края.



Рис. 3. Ковер. Изготовила Попова Галина Яковлевна, 1935 г. р., лет 25 назад. Зафиксировано в августе 2008 г. в с. Солоновка Смоленского р-на Алтайского края.



Рис. 4. Коврик. Изготовила Попова Галина Яковлевна, 1935 г. р., лет 25 назад. Зафиксировано в августе 2008 г. в с. Солоновка Смоленского р-на Алтайского края.

нья использовали 2 ниченки. Нитки для выкладки фона, как правило, выбирали черного, желтого, коричневого цвета, для выведения узоров — желтые, красные, синие, белые и др. Как отмечают исследователи, мастерство рукодельницы при этом проявлялось в подборе цветов [2, с. 116].

Со временем размеры тканых изделий увеличились. Вместо маленьких ковриков — «насундучников», «стольников» — стали изготавливать большие настенные ковры с орнаментацией, аналогичной фабричной.

Несмотря на орнаментальное разнообразие, сложился традиционный стереотип: членение плоскости на центральное поле и кайму, медальонное или раппортное заполнение центрального поля орнаментальными мотивами несимметричного построения, трехчастное построение каймы, использование бахромы. В растительном декоре основу составляет центральный медальон, расположенный на чистом фоне, как правило, черного цвета. В геометрическом орнаменте наблюдается раппортная композиция, линейное или ритмичное повторение главного элемента, полное заполнение фона крупными деталями. Обязательна кайма контрастного цвета, чтобы подчеркнуть выразительность основного узора в центре. Мотивы — ромбы, квадраты, гребенчатые кресты, которые повторяются по длине изделия несколько раз.

Одновременно с сужением традиций узорного ткачества получает распространение вышивка, в том числе и ковров. Для орнаментации использовали техники ручной вышивки петельчатым швом и крестиком, сохраняя при этом традиционные узоры и мотивы, как правило, растительного типа. Такие яркие изделия по-прежнему остаются украшением жилого пространства, занимают значительное место в оформлении интерьера, как правило, размещаются в комнатах, где встречают гостей.

В ручном ткачестве значительное место занимает изготовление гладких половиков — «дорожек». Их ткали полотняным и саржевым переплетением. В первом случае использовали 2 ниченки, для полу-



Рис. 5. Коврик. Изготовила Кошкарова Ефросинья Авенальевна, 1939 г. р. около 20 лет назад.



Рис. 6. Коврик. Изготовила Попова Галина Леонтьевна, 1943 г. р. лет 30 назад. Зафиксировано в августе 2008 г. в с. Солоновка Смоленского района Алтайского края.

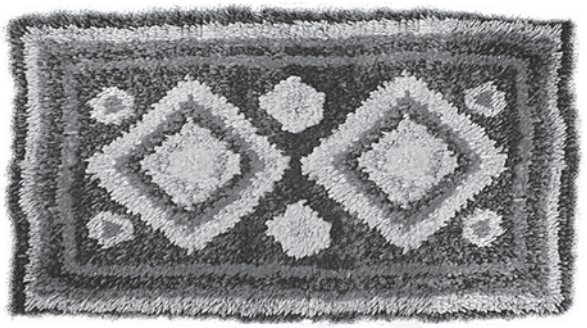


Рис. 7. Коврик. Изготовила Еремеева Екатерина Петровна, 1923 г. р., лет 20 назад. Зафиксировано в августе 2003 г. в д. Топтушка Тогульского р-на Алтайского края.



Рис. 8. Коврик. Изготовила Еремеева Екатерина Петровна, 1923 г. р., лет 20 назад. Зафиксировано в августе 2003 г. в д. Топтушка Тогульского р-на Алтайского края.



Рис. 9. Коврик. Изготовила Потапова Анастасия Кузьмовна, 1935 г. р., в 1975–1980 гг. в д. Белый Ануй Алтайского края. БКМ оф 10412/12

чения более плотной ткани саржевого переплетения в ткацкий станок заряжали 4 ниченки. Основа закладывалась из льняных или хлопчатобумажных ниток, уток — из шерстяных. Позднее получило распространение изготовление половиков из полосок ткани шириной 2–3 см, которые скручивали в плотные толстые жгуты и использовали как уточную нить.



Рис. 10. Лоскутный коврик. Изготовила Дроздова Екатерина Ивановна, 1914 г.р. лет 40 назад. Зафиксировано в августе 2005 г. в д. Троицк Ельцовского р-на Алтайского края.

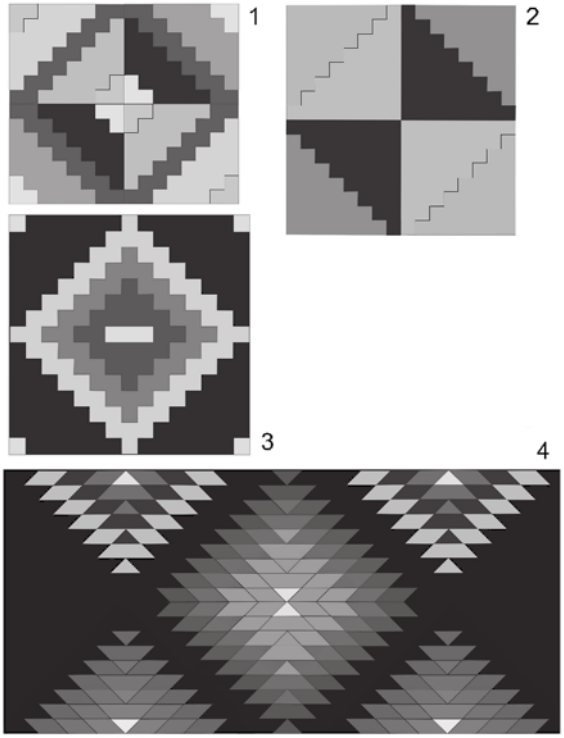


Рис. 11. Орнаменты половиков. 1–2 — изготовила Черняк Валентина Александровна, 1939 г. р., лет 15 назад. Зафиксировано в июле 2007 г. в д. Червово Кытмановского р-на Алтайского края; 3 — изготовила Ведрова Анастасия Петровна, 1909 г. р., лет 40 назад. Зафиксировано в августе 2001 г. в с. Троицкое Троицкого района Алтайского края; 4 — хранится у Нагибиной Елены Юрьевны, 1974 г. р.

Половики часто изготавливали в технике закладного ткачества, когда каждый мотив был определенного цвета; их называли «выкладными». Количество челноков соответствовало числу цветов в тканье. Орнаментация половиков имела, как правило, геометрический характер — плотное заполнение фона квадратами, ромбами, чаще горизонтальными полосами. Цветовое решение гладких шерстяных доро-

жек с горизонтальными полосами — традиционно малинового, голубого с тонкими полоскми белого цвета. Дорожки с геометрическим орнаментом из ступенчатых квадратов, ромбов имеют яркий колорит с контрастным сочетанием цветов. Часто при выведении геометрического орнамента, заполняющего всю поверхность, его окружали контрастной каймой, которую ткачихи называли «змейкой». Нити красили анилиновыми красителями в полумотках, как и при ворсовом тканье.

Тканье гладких дорожек получило широкое распространение практически повсеместно среди населения Алтая в XX в. Изготовленными дорожками и паласами покрывали пол жилища, иногда в несколько слоев. Такие тканые изделия имели прежде всего утилитарное значение. Сверху укладывали нарядные ворсовые коврики для украшения или «кружки», связанные толстым крючком. «Кружки» изготавливали круглой, многолепестковой формы, напоминающей солярные розетки, или в виде цветка. Основная орнаментация — сочетание контрастных или близких по цвету окружностей.

Ковровые изделия изготавливали также из лоскутов ткани: выкраивали из хлопчатобумажной материи куски квадратной, треугольной формы и формировали из них геометрические композиции, построенные по традиционным правилам, иногда достигая истинного мастерства (рис. 10).

В последние десятилетия ковровые изделия домашнего изготовления активно вытесняются из повседневного обхода фабричными изделиями. В большинстве случаев они используются представителями старших поколений.

Таким образом, ковровые изделия в интерьере жилища выполняли знаковую функцию, определяли характер помещения, свидетельствовали о состоятельности владельцев. В исследуемый период наблюдается сохранение и трансформация традиционных способов орнаментации в ковровых изделиях русских крестьян.

Источники и литература

1. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л. : Академия наук СССР, 1930. 460 с.
2. Липинская В. А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре XVIII–XX в. М. : Наука, 1987. 224 с.
3. Кустарная промышленность России. Женские промыслы в очерках С. А. Давыдовой. СПб, 1913. 440 с.
4. Русакова Л. М. Традициооное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск: Наука, Сиб. отд., 1989. 174 с.
5. Яковлева Е. Г. Русское закладное ткачество. С. 71–85 // Традиции и проблемы развития искусства современного ручного художественного ткачества: Сб. науч. тр. М., НИИХП, 1986. 134 с.

Традиция и новации в современном декоративно-прикладном искусстве казахов

С. К. Сураганов

Прошлое принадлежит тому, кто его знает. Будущее — тому, кто его созидает.

О. Сулейменов. 1977 г.

Проблема этнической идентичности в условиях мировой глобализации остается одной из самых насущных. Самоидентификация связана со свободой выбора индивидом предпочтительных, по его мнению, качеств, навыков и ценностей. В то же время это процесс, детерминируемый общественными потребностями, тесно связанными с традиционной культурой, значимым компонентом которой является декоративно-прикладное искусство, имеющее ярко выраженный этнический характер.

В силу своей актуальности и востребованности в народной среде казахского декоративно-прикладного искусства оно в конце XX в. отчасти еще сохраняло устойчивый характер. Профессиональное освоение этого рода деятельности вызывало у представителей казахской интеллигенции сожаление по поводу безвозвратности утраты традиции. Отношение государства к возрождению народного искусства оставляло желать лучшего. Поэт, писатель и общественный деятель Олжас Сулейменов в одной из своих статей в 1978 г. писал об энтузиазме работников областного масштаба, пытавшихся решить эту проблему, и сетовал на равнодушие чиновников Министерства местной промышленности Казахской ССР, выражая вместе с тем надежду на возрождение народного искусства [1, с. 75–80].

В настоящее время ситуация кардинально изменилась. Декоративно-прикладное искусство обрело статус профессиональной сферы художественной деятельности, появились отрасли этого вида искусства. Ювелирные изделия получили статус престижных художественных произведений, демонстрирующихся на выставках, в художественных салонах, в экспозициях музеев. Их приобретают в качестве сувениров и престижных подарков, в них щеголяют модницы.

Состояние современного казахского декоративно-прикладного искусства дает основание говорить об устойчивости в формообразовании и орнаментике и т. д. Вероятно, права известный казахстанский искусствовед Р. А. Ергалиева, исследовавшая живопись и скульптуру казахских профессиональных художников XX в.: «С первых шагов в новых по форме произведениях казахской живописи и скульптуры проявились традиционные понятийные и эстетические нормы. Представления, привносимые в искусст-

во сначала непосредственными носителями традиций — первыми национальными художниками-профессионалами, затем ее генетическими носителями, обусловили наиболее устойчивые особенности мировосприятия, совокупность духовных ценностей и критериев, способствовавших формированию художественной школы. Принципы отбора, обобщения и подачи жизненной информации, получившие в ней преимущественное развитие, восходят к особенностям и установкам традиционной культуры, укоренены в миропонимании народа» [2, с. 6].

В целом для современного национального казахского искусства очевидно возрождение этноидентичности. Покажем это на примере профессионального декоративно-прикладного искусства.

В современном декоративно-прикладном искусстве казахов наблюдаются две тенденции: в глубинке до сих пор работают народные умельцы, выполняющие свои изделия в традиционной технике с использованием естественных природных материалов, которые заготавливаются и обрабатываются «дедовским» способом, и одновременно широко развивается профессиональное искусство художников-прикладников. Творчество современных профессиональных художников не ограничивается жесткими рамками традиционности в технике, но при этом в декоре и орнаментации традиционные мотивы доминируют. В рамках этой тенденции сложились две группы художников. Первая группа создает искусство, исходящее из мировоззрения казахского этноса. Представители данного направления, как правило, родились и выросли в ауле, владеют казахским языком, в большинстве своем могут изъясняться на русском, получили высшее художественное образование в городе. Их связь со своим народом и его традициями устойчива.

Вторую группу составляют художники, выросшие в городе. Их работы, в которых явственно ощущается присутствие и народных традиций и новаций, отличает синтез этнокультурного опыта с мировым искусством. Связь этих мастеров с традиционной культурой не всегда очевидна и не всегда опосредована знанием родного языка. Присутствие в их произведениях этнической обусловленности не так явно, поскольку нет прямой трансляции этнической культуры. По всей видимости, этим художникам сложнее настроиться на общий лад со своим этносом. Процесс вхождения их в родную по факту происхождения культуру сравним с авторизованным переводом культурного текста.

Формообразование, орнаментальные мотивы и декор соотносятся с высшими духовными ценностями народа и ориентированы на традицию. Одними из ведущих тенденций в декоративном искусстве стали мотивы, наделенные архитипическими смыслами древней кочевой культуры, начиная с эпохи бронзы. В различных по жанру и материалам произведениях нашла отражение древняя символика эпохи бронзы — «солнцеголовые» существа. Сегодня этот сюжет многократно и, к сожалению, не всегда уместно воссоздан и на серебряном медальоне, и на гобелене, и изделиях из кожи. Вместе с тем факт повтора свидетельствует о том, что современных художников волнует извечный поиск человеком своего места в мироздании. Обращение к мифологическим образам позволяет художнику не только воспроизвести древнее изображение, но и самому погрузиться в этот мир, обнаружить нечто свое и представить новое прочтение древнего мотива. Реальные объекты, несмотря на схематизм и стилизованность, остаются узнаваемыми. Их очертания, возникшие в древнюю эпоху, актуальны для современного казахского искусства. В войлочных, кожаных, ювелирных изделиях актуализируется традиционная обрядовая культура. При этом декоративно-прикладное искусство способно генерировать новые идеи, которые еще более усиливают его самобытность.

Образы кочевой культуры находят причудливую трактовку в гобеленах, изделиях из кожи и дерева, которые приобретают собственную значимость, поскольку для их творцов произведение значимо в качестве самовыражения.

Традиционные способы выделки кожи и композиционно-живописные приемы европейской школы нашли отражение в работах художников Ж. Умбетовой и А. Ихановой. В традиционной технике казахского ткачества изготавливаются гобелены казахстанских мастеров. Современные гобелены отличаются монументальностью образов, относящихся еще к эпохе бронзы. Колорит и композиционные решения гобеленов свидетельствуют об оптимальности традиционных приемов ткачества в сочетании с современными художественными стилями. Материалами для гобеленов служат натуральные хлопок, шерсть и шелк. Особое место в декоративно-прикладном искусстве занимают войлоки. Сегодня это изделия высококачественные не только по технике обработки, но и по форме и композиции. Здесь заметны существенные новации. Если в народной среде мастерицы придерживаются традиционной техники выделки и декора, то профессиональные художники, используя традиционные приемы и орнаментацию, сочетают войлок с хлопком и шелком. На войлоках нередко присутствуют роспись и вышивка гладью, тамбуром. Из войлока изготавливают одежду, обувь, игрушки, сувениры, предметы быта и т. д., что говорит о неограниченных возможностях этого материала. Признанными мастерами в изготовлении высокохудожественных изделий из войлока в Казахстане являются С. и А. Бапановы, М. Муканов, А. Кырыкбаева и др.

Устойчивостью формы и содержания отличается и современное ювелирное искусство Казахстана, поскольку в данном виде прикладного искусства наиболее зримы народные предпочтения и художественный вкус. Ювелирное искусство казахов является тем ярко выраженным этноразличимым аспектом культуры, характерным для всего народа вне зависимости от социальных или каких-либо других отличий. Ювелиры в основном сохраняют верность традиции, которая выражается в материале, форме, содержании, в выборе поделочных камней. Серебря-

ные изделия еще присутствуют в качестве элемента в обрядах перехода: сороковины по случаю рождения («кыркынан шыгару» — букв. «выведение из сороковин»), сватовство, свадьба.

Современные мастера используют в работе и золото, и платину, и серебро. При этом за серебром остается безусловное первенство, это традиционный материал для казахского ювелира, издавна использовавшийся на территории Казахстана — одной из горнометаллургических областей древности. Преобладание серебра в традиционном ювелирном производстве имеет ряд причин: во-первых, казахи знали о его антисептических свойствах, во-вторых, матовый цвет этого металла у казахов ассоциировался с Луной. В народном представлении серебро воспринималось как частица ночного светила и наделялось магическими свойствами.

На сороковинах по случаю рождения казахи в воду, предназначенную для купания младенца, кладут серебряные изделия, монеты и т. д. и произносят следующую формулу: «Баланын куни кумистей жарык болсын» (букв. «Да будут дни ребенка светлыми, как серебро»). В-третьих, с серебром связано само понятие чистоты на бытовом уровне. Считается, что если у женщины, готовившей еду, нет на руках серебряных украшений, то пища не пригодна к использованию. По этому поводу бытует поговорка: «Тамак адал болу ушин, колда кумистен блезик (жузик) болу керек» (букв.: «Для чистоты пищи на руке должен быть серебряный браслет (кольцо)». Предпочтение серебра в качестве материала для ювелирных изделий свидетельствует о традиционной ориентации современных художников-ювелиров. Это вполне объяснимо, поскольку значительная часть современных ювелиров происходят из среды казахских зергеров — ювелирных дел мастеров. Традиционное ювелирное искусство — пожалуй, единственный вид деятельности, имевшей профессиональный характер.

Форма ювелирных изделий в большинстве своем изменилась мало. В особенности это относится к женским украшениям и различного рода оберегам. В свое время этнограф, специалист по традиционным казахским женским украшениям Ш. Ж. Тохтабаева выделила, в частности, украшения по месту ношения [3, с. 7]. Сегодня остаются популярными шейно-нагрудные украшения (колье, ожерелья, амулетницы, брошки, подвески-обереги), поясные (пояса, застежки), наручные (браслеты, перстни и кольца). Современные мастера не стремятся к изготовлению громоздких и трудоемких в исполнении ювелирных изделий. В прошлое ушли традиционные головные украшения (саукеле), украшения для волос (височные и накосные), украшения для обуви.

Все сказанное дает основание определить современное состояние данного вида искусства казахов как проявление этнофутуризма. Кризис традиционной культуры казахов в последней четверти XX в. способствовал рождению параллельного процесса возрождения ее архаических форм. Ни заимствования, ни маргинализация этнической культуры не могут в конечном счете привести ее к угасанию, поскольку она продолжает существовать, модернизируясь, пока существует данный этнос. Этнофутуризм стал адекватным ответом на угасание самобытности традиционной культуры и ее проявлений в творчестве индивида — профессионального художника.

Источники и литература

1. Сулейменов О. Эссе, публицистика. Стихи, поэмы. Аз и Я. Алма-Ата, 1990. – С. 592
2. Ергалиева Р. А. Этнокультурные традиции в современном искусстве Казахстана. Живопись и скульптура. Алматы, 2002. С. 183.
3. Тохтабаева Ш. Ж. Казахские народные женские ювелирные украшения XVIII–XX вв. Автореферат дис. ... канд. ист. наук. Л., 1984. С. 23.

Краткая информация о деревообработке конца XIX — начала XX вв. в Восточно-Казахстанской области (по архивным материалам музея и фондовым коллекциям)

В. А. Черкашина

Деревообработкой в крае занимались с давних времен. Леса здесь были в изобилии. Первые русские крестьяне — поселенцы, старообрядцы («поляки» [3, с. 2, 6], «каменщики» [3, с. 9, 12]) при строительстве дома (и для пашни) первоначально очищали место от леса. Следующие поколения обрели опыт заготовки и обработки леса. «Каждый плотник знал место и время рубки леса» (Черепанова Матрена Зиновьевна, 1912 г. р., уроженка с. Белое. Полевой дневник Т. П. Бочаровой 1987 г., с. Белое, Катон-Карагайский район). «Заготовка леса велась весной в марте, в апреле — до начала сева, а осенью в сентябре — октябре, после жатвы. Деревья выбирают прямые, без сучьев, чем гуще лес, тем деревья прямее. Зимой срубленный лес увозят с места рубки» (Коробейников Павел Максимович, 1927 г. р., с. Белое. Полевой дневник Т. П. Бочаровой 1987 г., с. Белое Катон-Карагайского района).

При заготовке леса придерживались определенных правил: «Дерево для строительства дома рубили на ущербе месяце, потому что если на ущербе месяце подрубить лесину, то она засохнет, а на растущий месяц — затянет» (Асун Петрович Гаврилов, 1902 г. р., с. Язовая, Катон-Карагайкий район [9]). Учитывали и наклон дерева: «Если дерево наклонено вправо, то начинают «валить» дерево, подходя, справа» (Иванов Филат Иванович, 1890 г. р., с. Бутаково. Полевой журнал № 2, А. Д. Федорова, с. Бутаково, Лениногорский горисполком).

Строили дома в Бухтарминском крае в основном



Фото 1. Крыльцо. Пропильная накладная глухая резьба. С. Александровка, Зыряновский р-н. 1981 г. П. И. Лопатин



Фото 2. Ворота. Долбленая резьба. С. Язовая, Катон-Карагайский район. 1981 г. П. И. Лопатин



Фото 3. Дом. Накладная пропильная резьба. С. Верх-Уба, Шемонаихинский район. 1981 г. П. И. Лопатин



Фото 4. Фронтон дома. Накладная пропильная резьба. С. Верх-Уба, Шемонаихинский район. 1981 г. П. И. Лопатин.

из пихты. «От солнца пихтовые дома „ржавеют“, становятся рыжими» (Никифор Никитович Орляков, 1909 г. р., с. Белое [9]). И в «поляцком» регионе также «из пихтового леса строили дома, различные постройки» (Филат Иванович Иванов, 1890 г. р., с. Бутаково [10]). Предпочтение отдавалось пихте, так как «население считает постройки из пихтача много теплее („мягкий лес“); говорят, что зимой стена лиственной постройки остывает так, что в одной рубахе не прикоснешься к ней» [3, с. 205].

По традиции окончание строительства дома отмечалось особым ритуалом: «В новом доме печется хлеб и благословляется семья на жительство; освящать дом приезжают „старики“ из д. Белой. Они читали молитвы, освящали дом святой водой» (Анна Потаповна Панкратова, 1900 г. р., д. Печи Катон-Карагайский район [9]).

Дома в конце XVIII, XIX, начале XX вв. старообрядцы строили основательные, добротные, северно-великорусского типа. Резное художественное оформление крестьянского дома «отличалось сдержанностью, прекрасным чувством меры, гармоничностью в украшении всех его частей» [4, с. 40]. Декоративной резьбой оформлялись определенные детали дома: охлупень, наличники, причелины, крыльцо. Резьба была геометрической, в виде порезок, квадратов, ромбиков, встречались изображения солнца, его половины и сегменты. В XIX–XX вв. крестьянское жилище украшала ажурная накладная, реже долбленая резьба. Многие резные украшения сохранились до конца 1980-х — начала 1990-х гг. Они свидетельствуют о том, что мастера-плотники нашего края в прошлые века владели архитектурной резьбой.

В быту преобладали предметы из дерева. Всевозможные предметы утвари: рубели, прялки, швейки, сани и т. д., разнообразную посуду в случае необходимости хозяин мастерил сам. «Осину, тополь использовали для бадеек, чашек, ведер и другой деревянной посуды… Дерево делили на такие размеры, какой должна быть бадейка. Для бадеек брали только гладкую часть дерева, вершины дерева использовали обычно как топливо» (Филат Иванович Иванов, 1890 г. р., с. Бутаково [10]). В Бухтарминском крае «бондарная посуда чаще делалась из пихты, обручи насаживаются черемуховые, реже металлические» [3, с. 153]. Эти предметы редко украшались резьбой, так как на декоративную отделку у мужчин, занятых промыслами и хозяйством, не было времени.

В древней долблено-резной технике изготавливались ковши, корыта, бадейки, деревянные туеса. Предельно лаконичны, монументальны, массивны, устойчивы их формы с мягко-округлыми очертаниями. Эти старые предметы отличаются лаконичностью и величественностью форм. Они несут черты



Рис. 5. Квашенка. ГИК-XXV-9097. XX в. С. Бутаково, Лениногорский горисполком.



Рис. 6. Жбан. ГИК-XXVII-10080. Конец XIX — начало XX вв. С. Катон, Катон-Карагайский район



Рис. 7. Бадейки. ГИК-XX-6703 (слева). Начало XX в. С. Межовка, Шемонаихинский р-н. ГИК-XVIII-5831. Начало XX в. С. Верх-Уба, Шемонаихинский р-н.

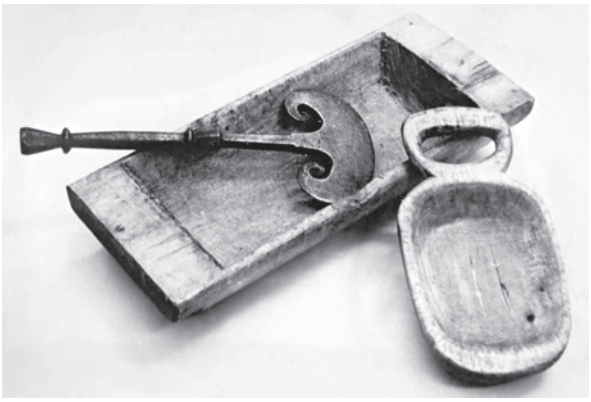


Фото 8. Долбленые изделия. Мяснички. ГИК12-3928. ГИК12-10665. Сечка металлическая. ГИК20-10010. Начало XX в. с. Бутаково.



Фото 10. Туески. ГИК- 6495 Начало XX в., с. Богатырево, Зыряновский район (слева), КП НВ-II-2188. Начало XX в. Зыряновский район

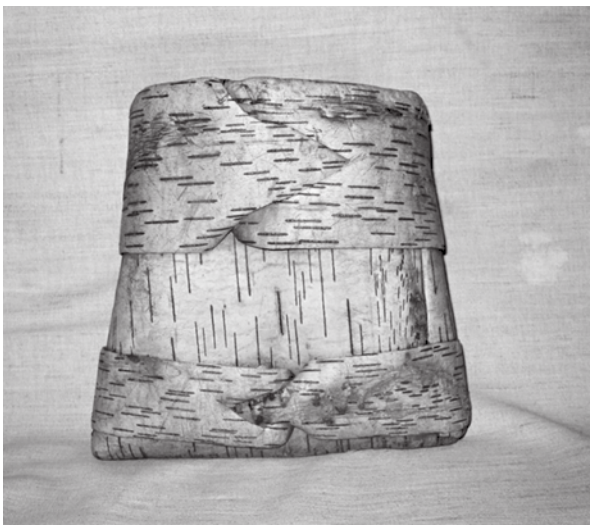


Фото 9. Паевка. ГИК-XXIV-8839. Начало XX в. С. Кутиха, Катон-Карагайский район.



Фото 11. Туес. ГИК-XXV-9411. Начало XX в. П. Карагужиха, Глубоковский район.

суровой простоты, печать ушедшей эпохи. В этих добрых, ладно сделанных предметах есть добротность, основательность, красота и поэтичность.

Утварь из бересты отличалась большим разнообразием: это солонки, туеса, туесочки для ягод, меда, солений, молока, сметаны, для сбора ягод заплеч-



Фото 12. Туес. ГИК-IX-1961. Начало XX в. С. Коробиха, Катон-Карагайский район.

ные корзинки — паевки. Не было в деревне дома, где не встречались бы изделия из бересты. Сделанные без клея, они служили десятки, а то и сотню лет. Береста, верхний слой коры березы, является прочным, эластичным, химически устойчивым, не поддающимся гниению материалом, поэтому в берестяных сосудах ягоды долго не портятся, молоко не скисает, вода остается прохладной и свежей. Прекрасно зная это, крестьяне широко использовали бересту для своих домашних нужд. Из бересты плели и обувь — лапти. Для нашего края она была не характерна, но оригинальный способ использования лаптей нашли в д. Черновой Катон-Карагайского района: П. Помольцев «плел лапти, здесь их никто не носил, но заказывали для того, чтобы было удобнее передвигаться по дну реки во время ловли рыбы («неводить») (отчет Т. П. Бочаровой, д. Черновая, Катон-Карагайский район, 1986–1987 гг.).

Доступность материала, простота проверенных веками приемов его обработки способствовали сохранению этого домашнего ремесла в селах. В фондах музея хранится коллекция разнообразных берестяных туесов. Туес состоит из двух цилиндров — внутреннего и внешнего. Для изготовления туесов, в которых хранили жидкие или скоропортящиеся продукты, использовали бесшовный внутренний цилиндр. Такую бесшовную бересту снимают со спиленных берез. Внешний пласт бересты внешней стенки сшивали, сплетали, соединяли в замок.

По информации А. С. Поляковой из с. Александровки Глубоковского района (1973 г.), «отец занимался изготовлением берестяных туесков — Рыльских Степан Иванович, 1892 г. р. Чтобы снять цельный берестяной цилиндр, надо с чурки осторожно березовой палочкой подталкивать, затем посередине перевязывается веревкой и сталкивают, затем осторожно снимают. Дно и крышку туеска делают из пихты» (Акулина Степановна Полякова (Рыльская), 1923 г. р., с. Александровка, Глубоковский район, тетрадь № 5, Полторанина, 1973 г., с. 12).

В экспедиции в 1981 г. в с. Новокрестьянка Зыряновского района зав. отделом русской этнографии А. А. Яковлев встретил мастера Ивана Максимовича Ануфриева, которому приходилось заниматься изготовлением туесов. Ануфриев рассказал: «Выбираешь ровное место, свалишь березу, отпиливаешь чурку и снимаешь бересту, подсовываешь под нее черемуховый прут. Бересту выворачиваешь на изнанку, обдираешь лишнюю кору и надеваешь на вторую подобную заготовку. Нижняя половина туеска оборачивается еще одним слоем бересты». По информации А. А. Яковлева, Иван Максимович свои изделия часто украшал цветочками, которые выбивал при помощи молотка и черемухового прута с надрезанным крестиком концом.

Оригинальный способ заготовки бересты записан А. А. Яковлевым в 2005 г. в с. Коробиха Катон-Карагайского района у информатора Федора Агеевича Чанова, 1924 г. р.: заготовкой для изготовления «туесков занимались в июне. Дерево выбирали без пороков бересты. Отпиленную чурку грели у огня, чтобы береста лучше отстала. При этом ее поворачивали, чтобы прогреть со всех сторон. Как только береста становилась теплой, ее обстукивали специальной плашкой с ручкой и по звуку определяли, когда отстанет от древесины. Затем бересту скручивали руками или воротом из палки и веревки. Скручивали осторожно, чтобы не порвать. Эта береста — нутреняя часть туеска. Дно делали их того же дерева. Диаметр дна подбирался с расчетом, чтобы не было слабым и чтобы не порвало бересту. Готовые изделия хранили в прохладных местах, чтобы не рассыхались».

Мир бытовых вещей крестьянина в XIX — начале XX в. был насыщен различными деревянными предметами, значительная часть которых хранится в фондах нашего музея, являясь свидетельством владения разнообразными приемами, техниками обработки дерева в нашем крае.

Источники и литература

1. Архив Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника.
2. Архивные фотоматериалы (№ 1–4), Лопатина П. И., зав. отделом архитектуры 1981 г.
3. Бломквист Е. Н., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
4. Русакова Л. М. Традиционное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989.
5. Отчет Бочаровой Т. П., зав. отделом архитектуры музея, 1986–1987 г., д. Черновая, Катон-Карагайский р-н.
6. Отчет Яковлева А. А. с. Коробиха Катон-Карагайкий район, 2005 г. С. 2.
7. Папка № 6, тетрадь № 5. Полторанина. 1973 г., с. Александровка Глубоковский район

8. Папка № 64. 1981 г. с. 59, зав. отделом русской этнографии Яковлев А. А.
9. Полевые дневники Бочаровой Т. П., зав. отделом архитектуры музея, 1987 г. Катон-Карагайский р-н.
10. Полевой журнал № 2 Федоровой А. Д. Лениногорский горисполком.

Традиционные серьги кержачек Южного и Юго-Западного Алтая (конец XIX — первая половина XX вв.)

Т. Г. Шарабарина

Серьги были излюбленным украшением и едва ли не обязательным элементом традиционного женского костюма староверов-кержаков Южного и Юго-Западного Алтая — «поляков» и «каменщиков». До середины XX в. их носили совсем юные девки, молодые, взрослые и даже пожилые бабы. Свидетельством большого распространения этого украшения может служить фондовая коллекция Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника. Первый экспонат этой коллекции был приобретен музеем в 1977 г., а последний — в 2006 г., то есть в то время, когда живое бытование традиционного костюма прекратились полностью. Но старинные серьги еще можно было встретить: их не только хранили в шкатулках, но и носили как привычное украшение. Поэтому многое выявленное во время экспедиций приобрести не удалось. И все же коллекция насчитывает 40 экспонатов (21 номер — парные серьги, 19 — разрозненные). Из них 27 номеров — так называемые «серьги с гребнем», 13 номеров — «долгие». Именно эти два вида серег местные крестьянки определяют как «кержачьи». Серьги данной коллекции датируются временем от конца XIX до 1920–1930 гг.

«Серьги с гребнем». Всего в коллекции 16 парных и 11 разрозненных серег данного вида. Одна непарная серьга изготовлена из неблагородного металла, остальные — из серебра, пробы которого варьируются от 960 до 500, вес отдельной серьги — в пределах от 1,436 до 5,770 г, высота — от 2,4 до 4,2 см.

Данные серьги представляют тип орнитоморфного украшения. В основе это разомкнутое кольцо, расковка которого произведена таким образом, что выявляется фигура птицы: передняя сторона — грудка птицы — плоская выгнутая пластина, плавно сужающаяся к концам. Верхний ее край вытянут в тонкий пруток и закручен вперед кольцевидным завитком, нижний плавно переходит в гребешок-хвост, также плоский, но ровный, без прогибов и развернутый на 90°. В верхней части «хвост» раздваивается на противоположно направленные отростки: внешний выполнен в форме плоского кольцевидного завитка, внутренний вытянут и плавно изогнут на конце. Застежка жесткая, неподвижная: функцию крючка выполня-



Рис. 1. *«Серьги с гребнем».* Традиционный костюм «каменщиков». 1910-е гг. Из фондовой коллекции музея.



Рис. 2. *«Долгие серьги».* Традиционный костюм «каменщиков». 1910-е гг. Из фондовой коллекции музея

ет внутренний отросток «хвоста», изогнутый край которого продевается в круглое сквозное отверстие, прорубленное в верхней части передней пластины. Все серьги данного вида декорированы. Пышную легкость хвосту придает вырубка по внешнему краю — округлые фестоны со сквозными круглыми или сердцевидными прорезями в каждом сегменте — и насечки на лицевой плоскости, а иногда также и на оборотной, но тогда, как правило, немного упрощенный вариант. Здесь узоры варьируются в пределах двух основных мотивов — ломаные линии и завитки, часто с обрамлением в виде полумесяца. Особенности декора «хвоста» или «гребня», как его называли сами крестьянки, отличают несколько серег коллекции. Одна пара, из с. Сенное, украшена насечкой в виде «снежинок» — 8- и 12-лучевыми крестами (КП-16-19907). На этих же серьгах и на серьгах, приобретенных в Усть-Каменогорске (без сведений о предыдущих владельцах, КП-7-16229 и КП-7-16230), по внешнему краю хвоста вместо отверстий размещены полусферические выступы. Серьги из с. Александровка (ГИК — 3-506) отличает отсутствие прорезей и редуцированный декор края — только в верхней половине гребня неглубокая поперечная насечка.

Поверхность передней пластины (грудки) может быть покрыта граненым ромбическим рельефом, иногда она просто гладкая или украшена незамысловатым узором, выполненным в технике насечки, — волнистыми линиями и завитками. Можно отметить, что в коллекции нашего музея все серьги с гладкой передней пластиной поступили из «поляцких» деревень, с насечкой — из региона проживания каменщиков, а с граненым рельефом бытовали повсеместно. Хотя на этом основании делать выводы о различиях серег «полячек» и бухтарминок не стоит из-за малого количества материала и поэтому большой вероятности простого совпадения. Но можно принять это наблюдение в качестве рабочей гипотезы и в дальнейшем проверить ее на аналогичных экспонатах других музеев, ранее вывезенных из наших мест.

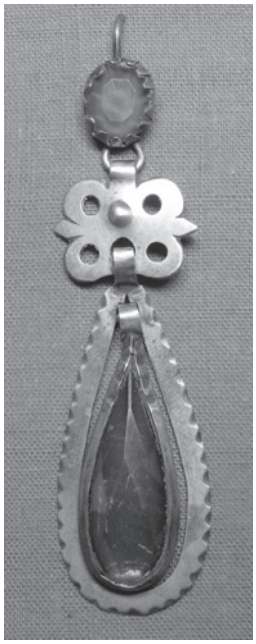
Серьги явно архаического происхождения. Характерные образность и декор допускают такое предположение. Конструктивная особенность крестьянских серег «с гребнем» не предполагает частого вдевания и вынимания: они не открываются, а разгибаются, т. е. неподвижны, а дужка продевается с тыльной стороны мочки (обычно серьги вдевают не так). Возможно, эти «птички» — рудиментарный отголосок древних украшений — височных колец, которыми украшали головной убор, а не продевали в уши. Такие серьги и по конструкции, и по форме могут быть сопоставимы с височными кольцами женщин-кривичей IX в. [9, с. 37]. И в значительно более ранние времена, например в поздняковской культуре (середина II тыс. — начало I тыс. до н. э., бассейны рек Оки и Клязьмы, Поволжье), археологи находят образцы бронзовых височных колец из выгнутых пластин, свернутых в полтора оборота [1, с. 134].

Размещение образа птицы у головы вполне уместно: по древней традиции, на этом, верхнем, уровне всегда находилась небесная символика [8, с. 519]. Наша птица изображена не в полете, у нее сложены крылья. Возможно, она плывет, хотя и не имеет лопастей-лапок, как ее возможный прототип из изделий племени кривичей. Тогда это утица, быть может, та самая, которая, согласно мифу, ночью перевозила по океану-морю солнечное божество. В пользу этой догадки говорят и опубликованные Н. П. Гринковой прорисовки подобных, но более старых серег, которые она встречала на Бухтарме в 1927 г.; особенно интересен вариант с крестоголовой фигуркой, расположившейся во внутренней части серьги, как в ладье [4, с. 35]. Аргументом причастности птицы-серьги к «океяну-морю» являются декорирующие ее волнистые и ломаные линии, разнонаправленные завитки, как в меандре… Все это символы воды. А к ночному времени отсылают фигурки полумесяцев, украшающие «хвосты». Кстати, Н. П. Гринкова определяла такие серьги как «полулунные». Да и сам металл — серебро, символ ночного светила, хотя женщины из бедных семей носили медные и бронзовые серьги [2, с. 97]. Бытовали подобные серьги и в золотом исполнении, но они не были так широко распространены. В нашей практике мы видели их лишь один раз — у Пистимеи Платоновны Сосновской, 1912 г. р., уроженки и жительницы с. Быково. Ее золотые серьги «с гребнем» были крупного размера — около 3 см высотой. Распространены были и маленькие золотые сережки высотой чуть больше 1 см, они встречаются чаще, но имеют и другие отличия, помимо размера.

Благодаря свидетельству Н. П. Гринковой можно проследить, как со временем изменялась форма данного вида серег. Кроме крестовидных фигурок с внутренней стороны птицы-кольца, исследовательница замечает, что «на наиболее старых экземплярах встречаются маленькие колечки, вставленные в дырочки гребня» (и опять стоит обратить внимание на украшение кривичей — мелкие колечки, присоединяющие лопасти). В ходе дальнейшего упрощения в XX в. серьги утратили не только эти детали. Начали исчезать кольцевидные завитки на концах «головки» и «хвоста», хотя не исключено, что в некоторых случаях они просто были сломаны в процессе ношения. А на маленьких золотых серьгах этого же вида утрачен уже и сам хвост, некоторые из них оснащены замком в виде скобы на шарнире, где скоба заменила «хвост».

«Долгие серьги». В нашяей коллекции 5 парных и 8 разрозненных серег данного вида. Одна непарная серьга изготовлена из неблагородного металла, остальные — из серебра, пробы которого варьируются от 500 до 875, вес отдельной серьги — в пределах от 4,305 до 8,128 г, высота — от 6,1 до 8 см.

Бытовали «долгие» серьги и в «поляцких», и в бухтарминских деревнях, но, в отличие от серег «с гребнем», были, по-видимому, менее востребованы, возможно, из-за специфической формы, неудобной для ежедневного ношения. Такие серьги надевались только в праздники. «Долгие» серьги представляют собой антропоморфные фигурки, составленные из



Серьга «долгая». Первая половина XX в. ГИК-3-512. Из фондовой коллекции музея



Серьга «долгая». 1907 г. ГИК-4-1200. Из фондовой коллекции музея



Серьга «долгая». 1916. ГИК-26-9727. Из фондовой коллекции музея



Серьга «долгая». 1908 г. ГИК-4-1202. Из фондовой коллекции музея



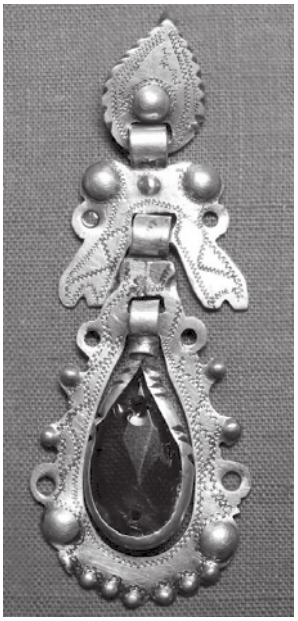
Серьга «с гребнем». Первая треть XX в. КП-7-16229. Из фондовой коллекции музея



Серьга «с гребнем». Конец XIX в. КП-16-19907. Из фондовой коллекции музея



Граненый рельеф на передней пластине серьги «с гребнем». Из фондовой коллекции музея



Серьга «долгая». Конец XIX — начало XX вв. ГИК-28-11035. Из фондовой коллекции музея



Серьга «с гребнем». Начало XX в. ГИК-4-1201. Из фондовой коллекции музея



Серьга «с гребнем». Конец XIX в. КП-16-19907. Из фондовой коллекции музея

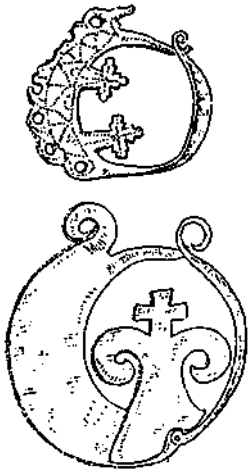
плоских лопастей, расположенных в три яруса. Верхняя часть — женская головка в кокошнике, средняя — плечики и ручки, нижняя — юбка, скругленная по низу и с обязательной вставкой в центре. Все детали подвижны, соединены шарнирными петлями. На верхнем ярусе с оборотной стороны напаян длинный крючок из гнутой проволоки, круглой в сечении. «Долгие» серьги декорировались фигурной вы-



Золотые серьги. Начало XX в. Принадлежит жительнице г. Усть-Каменогорска Н. Сабитовой, достались от бабушки

рубкой, орнаментальной насечкой и полусферическими выступами различных размеров. Важной конструктивной и декоративной деталью была подвеска в центре нижнего яруса. Всегда каплевидной формы, она различалась размерами — могла быть немногим меньше всей «юбочки» (ГИК-4-1200) или почти втрое уже и короче ее (ГИК-6-1202). По технике изготовления подвески были двух видов: из того же металла, полые изнутри, либо из граненого цветного стекла в ободковом касте (ГИК-28-11035, ГИК-3-512).

«Долгие» серьги варьируются по внешнему виду. Плоские лопасти — основа серег — в некоторых случаях имеют контур, слабо соотносимый с антропоморфным образом. Иногда можно разглядеть растительные мотивы (ГИК-26-9727). Л. М. Русакова в подобных серьгах находит и зооморфные образы, например, «пышные рукава напоминают головы животных» [7, с. 142]. Даже узнаваемые женские фигурки изображены с различной степенью условности. Иногда второму ярусу, ручкам, придана форма бантика: две петельки и два свободных конца, направленных в разные стороны (ГИК-4-1200), или четырехлепестковой розетки с двумя маленькими боковыми отростками (ГИК-3-512).



Прорисовки старинных бухтарминских серег [4, с. 359]



Височное кольцо женщин-кривичей. IX в. [9, с. 37]

Как и серьги «с гребнем», «долгие», по-видимому, также имеют архаическое происхождение. Основным доводом в пользу этого утверждения может быть прочтение образа. Вся женская фигурка, от сужающейся кверху головки до расширяющейся и скругленной понизу юбочки, вписывается в форму капли. Эта же капля обязательно повторяется в нескольких деталях серьги, иногда трижды: кокошник, юбочка и подвижная вставка. Столь настойчиво звучащий мотив, возможно, указывает на причастность образа к силам, ведающим небесной водой — дождями и росами, которые всегда были в числе благ, даруемых богами плодородия. Но все вышесказанное — только робкое предположение, потому что язык древних символов, понятный нашим далеким предкам, открывает нам широкий простор для толкований, так часто неправильных!

Закономерен вопрос: когда и какими путями обе эти формы серег попали на Алтай? Следует заметить, что в старину серьги не являлись традиционным видом украшений русских крестьянок, и распространение их происходило, очевидно, в течение длительного времени. Поэтому возможно, что еще и в XVII в., когда произошел раскол русской церкви, серьги либо совсем не использовались в качестве украшений деревенскими женщинами, либо использовались далеко не везде. Раскольники, выступая приверженцами всего старого, к этому новшеству отнеслись отрицательно, и такое отношение к серьгам сохранялось вплоть до конца XIX в. [7, с. 145]. Из этого следует, что серьги вряд ли были вывезены первыми переселенцами с территории европейской России. Кстати, у семейских из Забайкалья таких серег нет, хотя они тоже потомки выходцев с Ветки, как и алтайские «поляки», и в традиционной русской крестьянской культуре вятско-пермского региона, откуда родом, по предположению Н. П. Гринковой, значительная часть предков бухтарминских «каменщиков» [5, с. 452]. Значит, это местное приобретение? Л. М. Русакова в своей монографии обращает внимание на такой факт: в 1911 г. С. П. Швецовым у уймонцев были приобретены несколько пар серег, сама коллекция затерялась, но остались опись и примечания к ней. Далее, цитируя примечания к описи, он замечает, что рассказы местных жителей свидетельствуют: «В прежние годы приезжали киргизы (казахи — Русакова) из Семипалатинской области и работали серьги и кольца, теперь вследствие преследований администрации не ездят» [7, с. 145]. Подтверждение того, что бухтарминские крестьянки носили серьги казахской работы, находим и у Н. П. Гринковой. Но то, что серьги изготавливали казахские ювелиры, еще не доказательство того, что у казахов были заимствованы данные формы, но и не исключает такой возможности. Носили ли казашки эти серьги? Гринкова утверждает, что «подобные формы известны... также среди казаков» [4, с. 359]. Однако ни в коллекции казахских серег нашего музея, ни в альбомах по традиционному ювелирному искусству Казахстана обнаружить их не удалось.

Следует отметить, что, несмотря на широкое рас-

пространение обоих видов серег у алтайских староверов, точных аналогов в других этнографических материалах исследователи не находят [7, с. 142]. Это утверждение полностью относится к серьгам «с гребнем» (только у Н. П. Гринковой находим замечание, что они весьма близки к серьгам донских казачек [4, с. 358]). А вот серьги в форме, так или иначе соизмеримой с изображением женской фигурки, имеют широкое распространение. Например, близкий к кержачьему вариант бытовал у казанских татар — та же трехчастность с подвижной каплей в нижнем ярусе. Автор монографии «Народное декоративное искусство Татарстана» А. Х. Валеева отметила, что формы и узоры ювелирных украшений казанских татар оказывали заметное воздействие на характер ювелирных украшений нескольких сопредельных народов, в том числе казахов и русских. В конце XIX — начале XX вв. тамошние русские ювелиры — рыбнослободские — освоили изготовление украшений в подражание татарским. Их изделия почти не находили сбыта среди казанских татар и в основной массе отправлялись на Нижегородскую, Мензилинскую и Ирбитскую ярмарки [3, с. 57–58]. Можно допустить возможность заимствования такой формы серег у казанских татар — либо через казахских ювелиров, либо через ярмарки. Торговые пути из России в Китай, пролегающие через территорию современного Восточного Казахстана, вполне могли быть источником любого заимствования — и от народов России, и из Поднебесной, или через нее из других стран. Этот вопрос нуждается в дальнейшем изучении. Проблема происхождения серег «с гребнем» и «долгих» — задача с многими неизвестными. Мы не знаем, когда, откуда и как попали эти серьги в алтайские деревни. Мы знаем, что их носили алтайские крестьянки, что их делали русские мастера — это известно доподлинно, память наших информаторов сохранила некоторые имена. Вероятно, и казахские ювелиры-зергеры причастны к изготовлению данных форм серег.

В основе образов кержачьих серег лежат мифологические мотивы, связанные с небесной водой. Вода в мифологии — одна из фундаментальных стихий мироздания, первоначало, исходное состояние всего сущего, один из архетипических первообразов [6, с. 661], который невозможно соотнести с мифологией какого-то одного народа. Это «всеобщее начало», вероятно, и позволило русским крестьянкам принять данные формы серег, возможно, они просто вписались в ту архаическую систему образов, которая еще сохранялась в традиционной орнаментике, корни которой уходили в то же самое мифологическое «далеко».

Источники и литература

1. Бадер О. Н., Попова Т. Б. Поздняковская культура // Эпоха бронзы лесной полосы СССР. Археология СССР. М., 1987.
2. Боровцова Т. А. Традиционные украшения русских старожилов Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул.1998.
3. Валеева А. Х. Народное декоративное искусство Татарстана. Казань, 1984.
4. Гринкова Н. П. Одежда бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
5. Гринкова Н. П. Говор бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
6. Мифологический словарь. 1991.
7. Русакова Л. М. Традиционное изобразительное искусство русских крестьян Сибири. Новосибирск, 1989.
8. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987.
9. Ювелирные изделия: Иллюстрир. типологич. слов. СПб., 2000.

10

Этноэкология и образы пространства народов Сибири: общее и особенное

Экологическая антропология в зарубежных исследованиях

Томаш Боукал

При чтении учебников по социальной и культурной антропологии может показаться, что экологическое направление в социальной антропологии является законченной главой в развитии этой области. После 60–70-х гг. XX в., когда экологическая антропология подвергалась жесткой критике, она практически исчезла с антропологического горизонта. Из истории экологической антропологии очевидно, что развитие или снижение интереса к этой отрасли знаний нередко отражает социальные настроения. В связи со сложной экологической ситуацией, в которой человечество находится в настоящее время, а также с новым интересом к экологическим проблемам на политическом и общественном уровне можно предположить, что нас ожидает новая волна интереса к экологическим подходам в антропологии и этнологии.

Сибирь и ее народы, несомненно, представляют собой подходящие объекты для исследований и применения методов экологической антропологии. Я хотел бы отметить несколько важных аспектов истории области и обратить внимание на их потенциальное значение в качестве источника для антропологических и этнологических исследований Сибири.

Толчком для формирования экологической антропологии в 70-е гг. XX в. стал нефтяной кризис. Длинные очереди за бензином на автозаправочных станциях способствовали осознанию опасности стремительного экономического развития и роста численности населения, которая может привести к необратимому истощению природных ресурсов. Еще одним импульсом для развития нового направления послужили промышленные катастрофы в конце 1970-х гг. (такие как загрязнение промышленными отходами канала Лов в Ниагара-Фоллс в штате Нью-Йорк), когда в ряде случаев возникала угроза для здоровья населения. Вопрос об использовании опасных химических веществ, таких как пестициды, рассматривает в своей книге «Безмолвная весна» Рейчел Карсон [17]. Рождение экологической антропологии, однако, произошло гораздо раньше. Одним из основателей экологической антропологии считается Джулиан Стюард. Первые работы, посвященные связи окружающей среды и человеческой культуры, Стюард написал в середине 1930-х гг. Некоторые авторы занимались изучением связи человека и окружающей его среды уже в течение XIX в., но их интерпретации, как правило, были слишком упрощенным учетом этнической принадлежности в зависимости от климатических и географических факторов [16].

Работа «Культурные и природные территории коренного населения Северной Америки» (1939) Альфреда Кробера, который считается одним из предшественников Дж. Стюарда, была написана гораздо раньше, чем опубликована. Кробер разрабатывает предположение, что культура не может быть полностью понята без ссылки на экологические факторы, в отношении которых она формируется [8]. Эту работу можно рассматривать как ближайшую теории Стюарда из всех предшествующих работ. Она, однако, была скорее описанием полезных растений и животных и их распространения в культурных областях в Северной Америке, чем систематическим объяснением взаимосвязи культур коренных народов и окружающей среды. Кробер был в этом смысле преемником Кларка Висслера и др., которые обнаружили связь между культурной областью и экономикой доминирующих в этом регионе коренных народов Америки. Образ жизни равнинных охотников на бизонов находился в резком контрасте с образом жизни и хозяйством индейцев пуэбло Юга, и это существенно отличается от бедных охотников и собирателей большого бассейна. Теория культурных областей для анализа этих различий представляется аналитически слишком грубой, Стюард, следовательно, попытался создать более универсальную и абстрактную теорию, которой можно объяснить эти очевидные культурные различия [16]. Культурные и экологические уравнения редко столь очевидны, как у групп западных шошонов, потому что у них был небольшой выбор возможных способов поведения. Типичная семья шошонов была независимой и самодостаточной большую часть года. Культурные потребности удовлетворялись также с небольшим участием других семей. Шошоны представляют семейный уровень социально-культурной интеграции [14]. Стюард систематически собирал информацию о способах охоты и лесозаготовок в каждом регионе. Технология шошонов была одной из самых простых. Стюард показал в своих исследованиях, что в большинстве случаев наиболее эффективной экономической единицей в скудных условиях Невады был одинокий работник. Местная окружающая среда была настолько негостеприимной, что люди должны были рассеяться, чтобы получить достаточно пищи [16].

Элементы социальной и экономической жизни, которые тесно связаны с жизнеобеспечением, являются, по терминологии Стюарда, культурным ядром (culture core). Способы определения того, что является частью культурного ядра, входят в методологию культурной экологии. Во-первых, антрополог анализирует взаимосвязь между технологией, используемой для производства, и условиями, в которых она используется. Далее он изучает связанные с этим поведенческие модели, например, работают ли люди по отдельности или вместе, наконец, ставит вопрос, каким образом такие действия затрагивают другие аспекты культуры, например родство, религию и т. д. [17]. Пример шошонов — не единственная форма проявления зависимости от других культур. Культурная экология изучает не столько окружающую среду, сколько отношение к ней человека. Стюард сосредоточил свое внимание главным образом на ресурсах окружающей среды, а не на окружающей среде в целом. Эти ресурсы были вопросом культуры, объектом изучения для людей. Они важны для них только тогда, когда их можно сделать с помощью технологии доступными и полезными. Таким образом, экология Стюарда всегда оставалась культурной экологией [16].

Хотя исследования Стюарда относительно стары, они в некотором смысле до сих пор являются актуальными. Вопрос степени зависимости культуры от

окружающей среды, ресурсов и технологий и их влияния на другие компоненты культуры и общества не был достаточным образом изучен. Сам Стюард предполагал, что непосредственное воздействие на культуру уменьшается с усложнением человеческого общества и растущим доминированием в контексте своей среды на основе технологии [16]. Как это происходит? Как изменения в технологии коренного населения (например, Сибири) влияют на его культуру? Примером могут быть последствия расширения сферы применения огнестрельного оружия у эскимосов нетсилик, что кардинально повлияло на общество и культуру. Вместо трудной охоты на диких оленей из каяка на речных перекатах стал возможным промысел практически в любой сезон. Упростилась охота на тюленей в зимний период. Изменились пути миграции оленей, и охота стала возможной даже в зимнее время. Увеличение количества продовольствия позволило содержать больше собак в упряжке. Повышение мобильности привело к отказу от охоты на тюленей у дыхательных отверстий во льду и связанных с этим моделей совместного деления мяса. Появились новые виды деятельности — такие, как охота на полярную лису. Шкуры обменивали на импортируемые товары: оружие, одежду, палатки, табак и каноэ, заменившую байдарку [4]. Есть много примеров, когда сравнительно небольшое изменение в технологии приводит к цепочке культурных изменений и существенным последствиям для культуры. Таким же образом были изучены последствия внедрения охоты на пушных зверей у канадских индейцев и ее влияние на социальную структуру [Steward, Murphy, 1956], а также на коренные населенные пункты, связь с транспортными сетями [6] или изменения способа использования природных ресурсов в контексте расширения возможностей работать, получая заработную плату [5].

Ряд исследователей изучали существование региональных подгрупп в рамках коренного населения. На первый взгляд, однородная среда тайги или тундры содержит несколько различных экологических систем. Можно ли проследить связь между экологической территорией и спецификой местных культур? В какой степени различия возникают под влиянием окружающей среды и в какой степени влияют другие факторы? Как местные культуры отвечают на изменения в окружающей их среде?

Метод культурной экологии Стюарда является лишь частью более широкого течения в 1940-е гг., когда в контексте культурной антропологии была сделана попытка вновь активизировать концепцию культурной эволюции. Эволюционтсты XIX в. предполагали, что все культуры в своем развитии проходят сходные этапы, от простых к сложным. Американская антропология в начале XX в. развивалась в соответствии с этими теориями. Согласно этой концепции была разработана теория культурного релятивизма, которая предполагает изучение отдельных культур в их собственных условиях, а также результатов их конкретной истории. Попытки найти общие законы и объяснения были приняты с недоверием. Стюард, однако, не согласился с этим. Он утверждал, что при развитии культуры есть регулярность, которая может быть обнаружена. Задачей антрополога считается определение ряда причин и следствий с помощью эмпирических исследований, основанных на наблюдении и сравнении. Эти разделы не являются универсальными, поскольку Стюард использует термин многолинейной эволюции, в отличие от однолинейной эволюции антропологов XIX в. Многие последователи Стюарда пытались доработать концепцию многолинейной эволюции, но, как правило, под другими названиями.

Эльман Сервис и Маршал Салинс различали два процесса культурного развития: общие и конкретные [17]. И вопрос культурной эволюции по-прежнему актуален. В то время как в вопросе биологических организмов ученые не слишком сомневаются в эволюционных принципах развития, пути развития человеческой культуры по-прежнему неясны. Насколько обоснованной является точка зрения, согласно которой культуры являются своеобразным механизмом адаптации? Те, кто придерживаются крайних взглядов, утверждают, что почти полностью. Например, согласно Эдварду Уилсону, основателю социобиологии, человеческие общества и культуры подвержены влиянию ограничений и установлений естественного отбора в ходе эволюции так же, как и другие животные сообщества. Многие антропологи тем не менее сомневаются в доказательствах того, что социальное поведение людей имеет генетическую основу [18]. Но поиски общей закономерности в развитии культуры, пишет Стюард, в настоящее время в антропологии и этнологии тоже не слишком популярны. Доминирующая сегодня интерпретативная антропология ориентирована на интерпретации самих носителей культуры, а не на попытках найти что-либо спрятанное под ее поверхностью.

Интересно, что, хотя в настоящее время области экологии и культурной антропологии являются сравнительно отдаленными, именно эволюционизм внес свой вклад в их формирование во второй половине XIX в. Но эволюционизм также участвовал в создании сциентизма, основанного на вере в мощь науки как средства для ответа на все вопросы человеческого рода. Кроме того, эволюционизм выступает адвокатом промышленного общества как завершающего этапа неизбежной эволюции человека. Но, помимо этого, эволюционизм показывает человека как продукт и часть сложной системы развития отношений между организмами и окружающей средой [11].

Культурно-экологические исследования приводят к переоценке наших представлений об обществах охотников-собирателей. Ранее они рассматривались как популяции, зависящее от неустойчивых источников питания, находящиеся постоянно на границе голода и ориентированные исключительно на обеспечение питания. Исследования, проведенные после Стюарда, эти идеи опровергли, выявив богатство социальных форм, позволяющих в некоторых случаях даже вести сравнительно свободный и безопасный образ жизни. С этой точки зрения важное значение

имеют работы «Человек Хантер» (Ли и Девор, 1968), «Охотники и собиратели сегодня» (Bicchieri, 1972), работа Гарвардской Калахари Research Group и т. д. Полученные новые выводы о жизни охотников и собирателей были результатом тщательного сбора данных, касающихся рабочего времени и доходности охотническо-собирательских усилий. Эти результаты были также важны для нас, так как предоставляют знания об адаптации доисторических охотников и собирателей и их районов проживания [10].

Методы культурной экологии был применены к исследованию обществ не только охотников и собирателей, но также скотоводов (Гулливер, 1955), фермеров (Конклин, 1954), отношений пастушеских и сельскохозяйственных обществ (Барт 1958) и т. д. В случае сибирских культур, безусловно, было бы плодотворно проводить культурно-экологические исследования в отношении коренных народов.

В результате исследований охотничье-собирательских культур южноафриканских кунгов (прежнее название — бушмены), которые были проведены Р. Ли, ученые пришли к выводу, что один взрослый человек из этого племени в среднем тратит от 1,2 до 3,2 рабочих дней в неделю для добычи пропитания. Каждый взрослый был в состоянии прокормить себя и зависящих от него родственников, и у него оставалось от 3,5 до 5,5 дней в неделю для других видов деятельности [9].

Хотя применение подобных исследований в Сибири было бы затруднительно, оно, безусловно, могло бы принести интересные результаты. Основу исследований хозяйства коренных народов Западной Сибири заложил Александр Александрович Дунин-Горкавич. Его исследования включают также сбор данных о технологиях этнических групп. На сегодняшний день собрано достаточно количественных данных, касающихся охоты и рыбной ловли. Их антропологический анализ (многие из этих данных неизбежно искажены из-за субъективных факторов) может также представлять интерес для изучения динамики местных экосистем.

Теория культурной экологии Стюарда повлияла на экологическую антропологию в концепции Роя Раппапорта и Эндрю П. Вайды. По их мнению, экологические, экономические, технологические и демографические факторы являются важнейшими из факторов, определяющих функционирование и развитие социально-культурных систем. Культура является основным средством адаптации к экологической обстановке [10].

Недовольство научно-исследовательским подходом культурной экологии привело некоторых ученых к разработке новых методов, аналитических инструментов и приемов сбора данных. Основным источником при введении новых методов стала биоэкология. Экологические исследования в самом широком плане связаны с изучением динамичной взаимосвязи между живыми и неживими частями экологической системы. Основной стала концепция экосистемы. Изучая население как часть экосистемы, можно рассматривать физиологическую, культурную и поведенческую адаптацию человека. Научной стратегией экологической антропологии является исследование того, какие меры принимает человечество для решения экологических проблем, социального давления и последующих решений. Под экосистемой при этом понимаются «все организмы на данной территории, находящиеся во взаимодействии с природной окружающей средой и направляющие поток энергии к четко определенной трофической структуре, биотическому разнообразию и материальному циклу» [10]. Экосистема была охарактеризована как система самообслуживания и саморегуляции. Эта презумпция сказалась на экосистемных исследованиях, но позже была поставлена под сомнение биологами и антропологами. Концепция гомеостаза, которая ранее определялась как тенденция биологической системы сопротивляться переменам и оставаться в состоянии равновесия, приводила к чрезмерному акценту на статический анализ и оценку роли человека в основном как разрушительного фактора.

Клиффорд Geertz, под влиянием Дисе (1955), Бейтса (1953) и Одума (1959, 1971), был, вероятно, первым антропологом, который утверждал возможность применения экосистемного подхода как части культурного и антропологического анализа. В своей работе «Два типа экосистем» он анализирует два основных вида индонезийского сельского хозяйства в качестве двух разных типов экосистем: передвижное (swidden) сельское хозяйство (подсечно-огневое) и орошение риса. Geertz предполагает, что можно выделить два различных типа экосистемы и два различных типа динамики: один, связанный с «swidden» сельским хозяйством, и другой — с выращиванием риса в воде.

В этих терминах можно увидеть яркие различия в плотности населения, методах землепользования и производительности труда в сельском хозяйстве [3]. Введение понятия «экосистема» как подхода в культурной антропологии произошло благодаря работам Р. Раппапорта и Эндрю Вайды. Они акцентировали название «экологическая антропология», считая, что название «культурная экология» слишком выделяет «культуру» и не охватывает применения принципов биоэкологии в изучения адаптации человека [10]. Как культурный эколог, Раппапорт считает хозяйство в своих научных исследованиях ключевым фактором, хотя и избегает концепции культуры и культурного ядра. Он предпочитал говорить о «поведении», которое дает возможность сравнения с поведением других животных. В своей оценке питания и работы он пошел дальше, чем большинство культурных экологов. Это дало ему достаточно данных для описания потока энергии и материалов в рамках экосистемы. Так он попытался объединить органические антропологии в общую экологию, он намерен был использовать понятие экосистемы так же, как она использовалась биологической экологией, когда, например, необходимо описать экосистемы пруда или леса.

Эта концепция была основана на работах таких

экологов, как Юджин Одум. В своей работе, начиная с 1953 г., когда были написаны «Основы экологии», он активно использовал термин «экосистема». Хотя этот термин использовался ранее и другими учеными, Ю. Одум сделал его популярным [17]. Если предположить, что человек является лишь одним из природных видов, объектом тех же законов, что и другие виды, можно использовать методы и способы экологической науки и вносить существенный вклад в понимание нашего собственного вида. Раппопорт и Вайда считали необходимой адаптацию биологических единиц (численность населения, экосистем и т. д.) к экологической антропологии, позволяющей проводить комплексные научные исследования. А тема сама по себе может быть сформулирована таким образом, чтобы придать смысл в контексте обеих дисциплин. Авторы предполагали, что экологи могут изучать ряд вопросов совместно с антропологами: как определяются территориальные права, способ определения групповой самобытности, механизмы расположения буферных зон и т. д. Все эти вопросы могут быть рассмотрены с экологических позиций как средство регулирования поведения или поддержания гомеостатических функций. Для проверки экологических гипотез необходимо получить большой набор данных, и один исследователь не в состоянии собрать их самостоятельно. Преимущество использования общих единиц анализа, аналогичных методов и общей парадигмы состоит в том, чтобы это облегчает взаимодействие и системный анализ [10].

Исследование Вайдой войны на Новой Гвинее, ее связи с колебанием численности населения, изменения в области ресурсов, различных обстоятельств конкуренции кланов в отношении к садам и свиньям является хорошим примером экологического подхода. Раппапорт, который работал в одном регионе (в группе Tsembaga Maring), считает, что территория Tsembaga — экосистема, которая состоит из населения, людей, местных свиней, других животных, растений и неживых компонентов, таких как почва и вода, от которых все зависят. Все подразделения участвуют в системе за счет обмена материалами, энергией и информацией, от растений, которые производят питательные вещества в результате фотосинтеза, до бактерий, которые разлагают остатки оболочек сладкого картофеля. Как биологический эколог Раппапорт использует затем подход системной теории. Экосистему Tsembaga он воспринимал более или менее изолированной, саморегулирующейся (устойчивой) системой с обратной связью в равновесии с окружением. Но он не учитывал того, что стабильность системы предполагает изменения, адаптацию и развитие как способ выживания в изменяющемся мире. Еще одним источником вдохновения для Раппапорта стало компьютерное моделирование [17].

Работа Раппапорта показывает, что ритуальный цикл Tsembanga и других местных территориальных групп Maringa Новой Гвинеи играет важную роль в регулировании взаимоотношений этих групп с природной средой и другими территориальными единицами. Это положение помогает сохранить сообщества на их территориях, перераспределять земли и жителей территории и снизить частоту войны [12].

В своих исследованиях Раппапорт изучал роль ритуала (kaiko) в регулировании 1) численности свиней; 2) частоты войн; 3) наличия сельскохозяйственных угодий, удаленных от деревень; 4) длительности сельскохозяйственного цикла и 5) вооруженных сил и союзов в контексте данной экосистемы. Раппапорт считает, что когда количество свиней увеличивается до уровня, который становится угрозой для человека и экологической системы регулирование их численности не является результатом индивидуальных решений Tsembaga Maringù. Скорее следует полагать, что сама система «чувствует» увеличение бремени: все большее количество свиней. Когда система достигает порогового уровня, старики призывают к ритуальному убийству свиней. Ритуал сокращает количество свиней, и возникает возможность создания альянсов между соседними группами. Скоро начинаются военные столкновения, и их число может быть механизмом для распределения населения на территории и возвращения системы в состояние равновесия [10].

Изучение населения коренных народов Сибири как части экосистем, по всей вероятности, требует междисциплинарного взаимодействия. Только тогда могут быть получены результаты, в которых местные культуры показаны в контексте окружающей среды в широком смысле этого слова. Анализ воздействия других культур как факторов окружающей среды сделал Эрик Вольф, который использовал в описании Альп (1972) термин «политическая экология», которым обозначил свой подход. Политическая экология является попыткой понять культурную адаптацию с учетом других обществ как части окружающей среды, которые играют такую же роль, как биофизические компоненты, рельеф, климат и т. д. [17].

Проблема взаимоотношений религии и экологического регулирования, считает Раппапорт, в связи с коренным население Сибири является весьма своевременно. Предлагается ряд вопросов для исследования этой проблемы. Имеют ли священные места манси или хантов значение для защиты экологически важных территорий (в несколько упрощенном его ставила, к примеру, Ромбандеева [13])?

Могут ли такие обряды, как «Медвежий праздник» или другие ритуальные действия, связанные с промысловыми животными, выполнять определенные функции, связанные с регулированием экосистемы? Какое место занимают сообщества коренных народов в рамках местных экосистем? Существует ряд обычаев, а также фольклор и практики, которые, как представляется, связаны с защитой окружающей среды. Кроме того, биологами выявлены примеры нерациональной эксплуатации оленьих пастбищ Ямала, неэкологичные охотничьи технологии, такие как охота на водоплавающих птиц во время линьки и т. д.

Некоторые общие черты с экологической антропологией имеет этнонаука (ethnoscience) и этноэко-

логия. Этнонаука родилась в основном из лингвистики. Основной акцент сделан на этносемантике и классификационных категориях, например этноботанике или этнозоологии. Этноэкология, основанная на этнонауке (Берлин, Конклин), в основном изучает традиционный набор восприятия окружающей среды, его культурной модели и ее отношения к людям и обществу. Этнонаука сама посвящена главным образом традиционной классификации ресурсов, способам контроля за их использованием и охране окружающей среды [7].

Здесь открывается область, до сих пор не в полной мере охваченная научными исследованиями. Количественные исследования в экологической антропологии могут дать нам представление о состоянии, развитии экосистемы и вовлечении в нее человеческого общества, но этноэкология изучает то, как воспринимают и интерпретируют взаимоотношения с окружающей средой собственно коренные народы. Она является необходимой частью экологически ориентированой антропологии.

Другим направлением, связанным с развитием экологической антропологии, является материализм Марвина Харриса [4]. Это направление разделяло с экологической антропологией заинтересованность культурными явлениями, в том числе религии, как части механизмов адаптации.

Серьезная критика экологической антропологии относится к середине 1970-х гг. Антропологов, ориентированных на экологию, обвиняли в грубом упрощении сложной системы значений, характерных для этнических культур. Исследователей потоков энергии критиковали за их «помешаннность на калориях». Экосистемный подход был также подвергнут критике за методы изучения, сбора данных о почвах, климате и растительности. Имелись подозрения, что за всем этим скрывается простой детерминизм окружающей среды. Критика экологической антропологии была отражением более широких социальных настроений. Общество перешагнуло через страхи, связанные с экологическими кризисами 1960-х и 1970-х гг. 1980-е гг. были скорее ориентированы на «экономию», чем на заботу об окружающей среде, на теорию хаоса, чем на сбалансированную систему и т. п. [10].

Это десятилетие не подходило для экологически ориентированных исследований. Этим частично объясняется снижение интереса общественности к экологическим проблемам. При правительстве Р. Рейгана экологическое законодательство, которое было принято в 1970-е гг. в США, было ослаблено и потеряло эффективность [17].

Это не говорит о том, что критика не была в некоторых случаях оправданной. Расчет потока энергии может привести к переоценке важности энергии в среде, где нет ограничивающих факторов. Системный подход может привести к игнорированию роли отдельных лиц в качестве источника изменений. Но это не оправдывает широкое неприятие экологического подхода [10]. Раппапорт старался, как уже было сказано, приблизить экологическую антропологию к общей экологии. Но эта наука также развивается. Акцент на баланс, преобладавший во время исследований Раппопорта, сменился теорией неравновесных моделей. В антропологии можно увидеть похожие попытки, стремление к введению в антропологический анализ изучения значимых событий в истории, а не сосредоточение внимания только на процессах, которые происходят в период исследователя [17].

В 1990-е гг. экологическая антропология получила новое развитие. Достижения в академических дисциплинах, как и ранее, отражают изменения в обществе. Конференция Организации Объединенных Наций «Окружающая среда и развитие» в Рио-де-Жанейро в 1992 г. снова обратила внимание на такие проблемы, как вырубка лесов и утрата биологического разнообразия. Другая конференция ООН, состоявшаяся в 1997 г. в Киото (Япония), подняла интерес к проблеме глобального потепления и поставила вопрос о необходимости сокращения выбросов двуокиси углерода на 55%. В рамках Американской антропологической ассоциации был основан новый раздел «Антропологии и охраны окружающей среды». Многие университеты включили в свою программу изучение экологической антропологии. Экологическая антропология перестала быть только академической дисциплиной. Прикладная экологическая антропология была вовлечена в деятельность государственных и неправительственных организаций и бизнес. Ее исследования способствовали формированию экологической политики. Антропология на основе экологического подхода становится все более дифференцированной. Акцент был перенесен с эволюционной антропологии на историческую экологию, этноэкологию, политическую экологию и изучение человеческого аспекта в глобальных изменениях окружающей среды.

Экологическую антропологию можно истолковать как термин, включающий различные подходы [17]. От преувеличенного акцента на калории исследователи перешли к изучению более широких причинно-следственных связей в человеческих экосистемах. Статичные изображения системы баланса заменили на более динамичные концепции (Эллен 1990), исторические изменения (Неттинг, 1990), совокупное изменение (Лиис, Бейтс, 1990) или экологию домашних хозяйств (Вилк 1990). Современные экологически направленные антропологи меньше защищают отдельные теоретические подходы и выбирают более практичный подход к изучению людей в их социальных и экологических условиях [10].

Коттак называет современную экологическую антропологию с ее гораздо большим акцентом на прикладную антропологию и глобальный уровень новой экологической антропологией. Но новая экологическая антропология также требует новых методологических подходов. В экологической антропологии начала 1960-х гг. акцент был сделан на теории системы, функционализм и принцип обратной связи. Культурные элементы считались лучшим средством для адаптации и поддержания определенной экоси-

стемы. Коттак считает, что современость заставляет нас по-новому оценить эти подходы, главным образом из-за таких факторов, как высокий прирост населения и высокие технологии при посредничестве потока людей, бизнеса, организаций и информации. Теория сочетается с политическими интересами в попытке понять и найти подходящие с точки зрения культуры решения таких проблем, как деградация окружающей среды, экологический расизм, роль средств массовой информации и экологических рисков в процессе стимулирования роста и экологического сознания и действий, связанных с ним [7].

В настоящее время экологическая антрополгия лучше, чем в 1960-е гг., показывает, что не существует изолированных местных экосистем и местные жители стали частью мировой системы. В связи с этим процессом, который влечет за собой международное распространение информации, идей, людей, торговых организаций, систем транспорта и связи, согласно Коттаку, надо пересмотреть и подходы классической экологической антропологии. Новая экологическая антропология отличается участием политики, оценивающей ориентации, применением прикладного подхода, использованием аналитических подразделений и целевых показателей. Классическая экологическая антропология изучала рациональные способы использования ресурсов и охраны экосистем коренного населения, в которых иногда применялись и радикальные методы, такие как борьба или инфантицид. Эти исследования, оформленные в духе культурного релятивизма, в основном старались быть оценочно нейтральными. В отличие от этого, новая экологическая антропология сочетает в себе теорию и анализ политического сознания и интересов. Исходя из этого, она является также итогом формирования других разделов науки, прикладной экологической антропологии или политической экологии. Ученый не может оставаться нейтральным, изучая экологию местных обществ, продолжает Коттак, когда они вместе со своими экосистемами находятся под угрозой уничтожения со стороны внешних факторов. Многие ученые, таким образом, становятся прямыми свидетелями угрозы тем, кого они изучают: промышленной рубки леса, загрязнения окружающей среды, экологического расизма, плохого внешнего управления общими и местными экосистемами. Сегодняшний мир полон неоколониальных действий и подходов. Иностранцы регулируют местные экосистемы и принимают решения, которые могут в долгосрочной перспективе не учитывать интересы местного населения. С этой точки зрения, новая экологическая антропология стремится не только понимать эти процессы, но и предлагать подходящие с культурной точки зрения способы решения проблем, связанных с ними [7].

Одним из методов, используемых в новой экологической антропологии, как это определено Коттаком, является региональный анализ в глобальном контексте.

В антропологической практике всегда уделялось внимание этнографическим деталям жизни деревни или общины. Это стало не только предпочтительной формой исследований, но и, согласно некоторым мнениям, единственным способом антропологического исследования. Это соответствует попытке провести комплексное исследование человеческого общества, и это дало возможность эко-антропологам измерять важные переменные с определенной степенью полноты. Это предпочтение все чаще оспаривается. Это не означает, что можно считать этот подход менее легитимным, но антропологи начали осознавать, что одна из деревень не может адекватно представлять спектр вариаций представленый в ограниченной области. Из исследования, основанного на примере одного села, мы не можем создать полного представления о регионе, в котором оно находится. Создание теории приостановлено из-за недостоверности данных и сделанных в одном месте обобщений. Даже в самых изолированных популяциях человека и его непосредственного окружения постоянно меняется комплекс отношений с другими сообществами, которые развиваются благодаря демографическим, экономическим и культурным обменом, постепенно изменяющим положение общины. Доказательства этого привели, к примеру, Эллен (1990) или ранее Раппапорт (1968) на Новой Гвинее. В ретроспективе, комментируя свое исследования местного населения, Маринг считает локальную популяцию слишком нестабильной единицей и соответствующим подразделением для исследования видит региональное население. Местные исследования дают возможность судить о структуре семьи, хозяйственных стратегиях, состоянии здоровья и питания, потоке энергии, социализации и культурных учреждениях. Но исследование на этом уровне не может предоставить достаточно информации по вопросам происхождения и эволюции социально-экономического развития, политической экономии и т. д. Такие вопросы могут быть изучены другим видом научно-исследовательских методов с упором на изучение исторических, географических, экономических и политических изменений с течением времени. Региональные исследования предоставляют весьма отличающийся и предпочтительный способ изучения процесса адаптации человека. Такие исследования подчеркивают исторические и экономические факторы и рассмотривают ряд явлений, на местном уровне как вторичные по отношению к историческим силам. Переход от местных к региональным исследованиям был бы нелегким. Он предполагает изменение научно-исследовательских методов. И хотя приоритетный метод — наблюдение участвующих, оно стало бы лишь одним из многих методов сбора данных. При этом повышенное внимание уделяется историческим архивам, сбору дат и картированию многих общин при переходе к коллективной работе. В отличие от предыдущей работы в условиях относительной изоляции коллективная работа позволяет проводить постепенно региональные анализы, которые до этого осуществлялись только в редких случаях, таких как «Культурная экология в Восточной Африке», проект под руководством Голдшмидта (Edgerton 1971), про-

ект Кунг Сан (Йеллен 1977, Ли и Девор 1976), гарвардский проект Чьяпас (Берлин 1992) и исследования амазонских лесов (Моран 1994) [10].

В прошлом экологические антропологи были в своих исследованиях сосредоточены в основном на адаптации человеческих сообществ к их биотической и физической среде. В настоящее время они проводят исследования скорее в бюро экологических организаций, наблюдают и интервьюируют их сотрудников и добровольцев. Даже в тропических деревнях, по всей видимости, ведутся скорее исследования, например, того, как местные аборигены советуются друг с другом, как ответить на предложение о продаже древесины на своей территории, чем измерение веса сладкого картофеля и оценка размеров садов. Растет количество экологических антропологов, работающих в области прикладной антропологии для организаций, чья деятельность направлена на защиту окружающей среды. Характерный метод прикладной антропологии, применяемый для понимания проблемы, — переход с местного уровня, поиск связей на региональном, национальном или глобальном уровне. Одним из антропологов, сумевших объединить академическую карьеру с прикладной антропологией, является Эндрю Вайда. Он был академическим советником Роя Раппапорта в его работе на Новой Гвинее, однако в дальнейшем развитии экологической антропологии их пути разошлись. Некоторые из теорий Вайды основываются на весьма практических попытках понять и объяснить проблемы обезлесения в Индонезии [17].

Многие вопросы, которие были упомянуты, в контексте Сибири, несомненно, разрабатываются, но некоторые остались в стороне без внимания. Уникальная территория Сибири, на которой проживают группы коренных народов в разных природных условиях и группы населения, прибывшие в разные исторические периоды, открывает широкие возможности для изучения изменения отношения человека к окружающей среде.

Источники и литература

1. Balikci, Asen: The Netsilik Eskimo. Doubleday, 1989
2. Barth, Fredrik: Ecologic Relationships of Ethnic Groups in Swat, North Pakistan. In VAYDA, Andrew, P. (ed.): Environment and Cultural Behavior, Ecological Studies in Cultural Anthropology. Austin: University of Texas Press, 1988.
3. Geertz, C. (1963): Two Types of Ecosystems. In: Vayda, Andrew, P., ed. (1969, 1988): Environment and Cultural Behavior, Ecological Studies in Cultural Anthropology. Austin: University of Texas Press. S. 3–28.
4. Harris, Marvin: Cultural Materialism: The Struggle for a Science of Culture. Vintage Books: New York, 1980
5. Hedican, Edward, J. Applied Anthropology in Canada, understanding aboriginal issues. Toronto: University of Toronto Press, 1997.
6. Helm, June: The People of Denendeh. McGill-Queen's University Press, 2000.
7. Kottak, Conrad, P.: The New Ecological Anthropology. In AA, March 1999. Vol. 101. № 1. S. 23–35.
8. Kroeber, Alfred L. (1939): Relations of Environmental and Cultural Factors. In: Vayda, Andrew, P., ed. (1969, 1988): Environment and Cultural Behavior, Ecological Studies in Cultural Anthropology. Austin: University of Texas Press, S. 350–361.
9. Lee, Richard, B.: Kung Bushman Subsistence: An Input-Output Analyses. In VAYDA, Andrew, P. (ed.): Environment and Cultural Behavior, Ecological Studies in Cultural Anthropology. Austin: University of Texas Press, 1988.
10. Moran, E. F.: Human Adaptability, An introduction to Ecological Anthropology. Oxford: Westview Press, 2000
11. Ortová, J. Ekologická antropologie, ekologie člověka a kulturní ekologie, kapitoly z kulturní ekologie. Karolinum, 1999.
12. Rappaport, Roy A. Ritual regulaion of environmental relations among a New Guinea people. In VAYDA, Andrew, P. (ed.): Environment and Cultural Behavior, Ecological Studies in Cultural Anthropology. Austin: University of Texas Press, 1988.
13. Ромбандеева Е. И. История народа манси (вогулов) и его духовная культура. Сургут, 1993.
14. Steward, Julian, H. The Great Basin Shoshonean Indians: An Example of a Family Level of Sociocultural Integration. In Cohen, Yehudi, A. (ed.): Man in Adaptation, The Cultural Present. Chicago: Aldine Publishing Company, 1968.
15. Steward, J., Murphy, R.: Tappers and Trappers: Parallel Processes in Acculturation. In: Steward, Jane, C., Murphy, Robert, F.: Evolution and ecology, Essays on Social Transformation by Julian H. Steward. University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1977.
16. Steward, Jane, C., Murphy, Robert, F.: Evolution and ecology, Essays on Social Transformation by Julian H. Steward. University of Illinois Press, Urbana, Chicago, London, 1977.
17. Townsend, Patricia K. Environmental Anthropology, From Pigs to Policies. Long Grove: Waveland Press, Inc., 2000.
18. Wilson, Edward O. O lidské přirozenosti. Praha: NLN, 1993.

Сакральные места Хакасии

В. А. Бурнаков, А. А. Бурнаков

На территории Хакасии располагается большое количество культовых мест, возникших в разное время и имевших определенные назначения. В большинстве случаев они располагались в горных местностях, при этом сами горы нередко являлись сакральными объектами. Среди гор, почитаемых хакасами, выделялись: 1) родовые (*Таг тайыjанъ таглар*), 2) горы, на которых проходили жертвоприношения Небу (*Тигір тайыjанъ таглар*), 3) горы, связанные с мифологическими событиями и персонажами — *Пюрюс таг* (г. Борус), *Читі хыс* (хр. Чити хыс), *Пойзым таг* (г. Бозя) и т. д. Помимо священных гор, местное население поклонялось каменным изваяниям, стелам и отдельным плитам, стоящим на курганах. Кроме того, в мифо-ритуальной практике хакасов существовали особые места, где «задабривались» духи — *Ээліг чирлер, Іліг тастаjанъ чирлер*. К более поздним сакрализованным относятся места христианских поклонений — *Худай тюскен чирлер* (места богоявлений). В настоящей статье

речь пойдет о культовом месте, связанным с «богоявлением».

К концу XIX в. все хакасы официально считались христианами православного толка. Миссионерская деятельность православного духовенства, их проповеди и совершение православных ритуалов оставили существенный след в культуре хакасского народа. Произошли изменения в погребальной обрядности, которая восприняла многие христианские элементы. На кладбищах наряду с каменными плитами появились православные кресты. Практически в каждом хакасском жилище имелись православные иконы. Стоит сказать, что трансформация культуры хакасского этноса, включение в нее православных элементов явились следствием деятельности не только миссионеров, но и русского окружения. Совместное проживание хакасов и русских способствовало более тесному этнокультурному взаимообмену, в том числе в сфере духовной культуры. По всей видимости, это обстоятельство сыграло не последнюю роль в появлении на территории Хакасии новых сакральных мест, связанных с христианством.

На территории Хакасии, со слов наших информаторов, есть три места «богоявлений». Первое находится в Таштыпском районе близ с. Печегол (хак. *Пічі хол*), второе — недалеко от с. Усть-Таштып (хак. *Таштып пилтірі*), третье — в долине р. Тёя Аскизского района. Из-за недостаточности сведений о двух последних местах рассмотрим событие, происшедшее около селения Печегол, расположенное на левом берегу р. Таштып. В архивных документах оно обозначено как «Таштыпское богоявление» [1].

Место «богоявления» находится примерно в 2–2,5 км на юго-запад от с. Печегол, недалеко от дороги, прямо на тагарском кургане (8–2 вв. до н. э.), единственном в округе. В свое время он был разграблен. Лаз в курган находится прямо по его центру, севернее него поставлен крест. У его основания положены подношения от посетителей в виде сладостей и овощей. Примерно в 50 м от кургана с крестом находится второй крест — железный. По словам информатора В. С. Чебодаевой, изначально он стоял на кургане, однако власти потребовали распахать это место. Верующие перенесли крест на край поля и обложили камнями. Там он стоит и в настоящее время (ПМА, В. С. Чебодаева, 1938 г. р., с. Печегол).

История «Таштыпского богоявления» такова. В 1926 г. неподалеку от селения Печегол бедный хакасский юноша Павел Кужаков (Кужеков)[1] пас лошадей. И якобы в какой-то момент внезапно яркий свет озарил место, где пасся скот. С неба стало исходить свечение. По словам информаторов, оно было настолько ярким и сверкающим, что «глазам было невмоготу смотреть в ту сторону». Пастух будто бы разглядел в этом свечении силуэт человека. Как считают верующие, это был Худай (Бог), который повел с ним беседу и передал «откровение» о будущем на земле (ПМА, В. С. Чебодаева, 1938 г. р., с. Печегол). Согласно другой версии, Бог «предстал» перед пастухом в ярких лучах света на белом коне и в белых одеяниях и повелел исполнить три его наказа: 1) собрать для молений народ; 2) отметить кругом границу места его «явления»; 3) поставить крест (высотой 3 м) (ПМА, Х. П. Карамашева, 1933 г. р., с. Печень). Стоит отметить, что в момент «богоявления» рядом с пастухом никого не было. Однако П. Кужакова в его миссионерской деятельности активно поддержали православные священники А. Розальев, Бычковский, Доможаков, казаки С. Потылицин, К. Каргаполов, Е. Сипкин, церковный староста М. Чудогашев. Впрочем, нельзя исключать и того, что названные люди были напрямую связаны с созданием крупного общественного резонанса вокруг этого события.

«Боговидец», не владевший никаким другим языком, кроме хакасского, стал активно проповедовать, используя переводчика для русских верующих. Жители окрестных деревень, как хакасы, так и русские, уверовали в «богоявление» и восприняли П. Кужакова в качестве божьего избранника. Среди местного населения получили широкое распространение мифологические рассказы о сверхъестественных явлениях, связанных с данным событием. Некоторые из них были зафиксированы представителями правоохранительных органов. Приведем их.

«В момент появлений слухов о явлении бога были (рассказы), что (во) время возвращения из Абазы нескольких граждан им попало ведро с кровью, которое они не могли поднять и оставили. Поехали дальше и встретили 2 мешка с хлебом, которые также не могли поднять и уехали. Гр. ул. Айдолова Н.-Тейского С/сов. Субраков Павел /имущ. полож. не выяснено/ в первых числах июня с/г. в отношении явления бога сказал: „Явление инородцу бога справедливо и правда, где поставлен крест, сделался фонтан, вода бьет верх“».

«10 августа с/г. гр. ул. Конрукова У-Сосинского с/с. Чалтамашев Монет зажиточный коснувшись вопроса о явлении бога, сказал: „Некоторые крестьяне, особенно женщины, распространяют среди масс слухи, что на месте явления бога хотели застрелить из ружья боговидца Кужакова, каковой сказал, чтобы стреляли в крест, поставленный на месте явления и будто бы от произведенного в крест выстрела полилась из него кровь, а когда намеревались произвести выстрел в инородца Кужакова, то из ружья вместо выстрела потекла вода. Во время наплыва богомольцев на место явления Кужаков на инородческом языке ораторствовал, поясняя о явлении бога“» [2].

При критической оценке этих быличек все же не приходится сомневаться, что они оказывали огромное психологическое воздействие на сознание православного населения Хакасии, укрепляли их веру. Все «божественные» указания, переданные через П. Кужакова, местными жителями были исполнены. На «святом» месте верующие установили крест. К месту «богоявления» стали совершаться крестные ходы. Устраивались массовые моления. Обрядовые действия начинались с того, что ведущие обозначали во-

[1] В местной периодической печати называется еще и фамилия Шулбаев (Султреков, 2006, с. 7).

круг креста при помощи воткнутых в землю деревянных палок круг — границу света, исходившего от Бога. Вокруг него богомольцы трижды совершали обход. Закончив, верующие подходили к кресту, молились, ставили свечи и принесенные для освящения воду и продукты. После проведения обрядов и чтений молитв вся провизия считалась освященной (МА, В. С. Чебодаева, 1938 г. р., с. Печегол). Домой брали горсть земли со «святого» места. По мнению верующих, эта земля также была освященной и обладающей целебными свойствами. Ее часто использовали в качестве апотропея. С этой целью землю обычно рассыпали по углам дома, ограды и хозяйственных построек, верили, что она оберегает жилище от воздействия злых сил (МА, Х. П. Карамашева, 1933 г. р., с. Печень). Массовые паломничества совершались во время христианских праздников — на Троицу и Вознесение. На Вознесение собирались с вечера и проводили всю ночь в молитве. Утром следующего дня расходились по домам.

Официальные власти восприняли «Таштыпское богоявление» (впрочем, не без основания) как хорошо продуманную инсценировку и антисоветскую провокацию православного духовенства и местного кулачества. Происходившие события, как и сам факт появления нового культового места, не вписывались в рамки официальной атеистической идеологии и со стороны властей были встречены крайне враждебно. Для выяснения обстоятельств событий, а также пресечения религиозного «всплеска» и развертывания антирелигиозной работы в июне 1926 г. в Таштыпский район были направлены член Хакасского ОК ВКП(б) Михайлов и сотрудник ОГПУ Салтыков [3]. В партийной инструкции отмечались пункты, на которые командированным лицам требовалось обратить особое внимание.

На основе текстов документов можно заключить, что органы власти, как уже было сказано, усматривали в «Таштыпском богоявлении» спровоцированную местным православным духовенством и зажиточной частью населения антисоветскую акцию. Для обоснования карательных мероприятий административными органами проводилась работа по выявлению в данном событии негативных сторон, способствующих подрыву «устоев» советского общества, в том числе нанесению вреда физическому и психическому здоровью людей, отрыву их от социалистического строительства. Против «боговидца», православного духовенства и активных сторонников (каковых было немало) стали применяться карательные меры. П. Кужакова и других арестовали.

Репрессивные меры привели к тому, что в народе фигура «боговидца» стала наделяться ореолом мученика за веру. По сведениям информаторов, юношу схватили и посадили в тюрьму, где он подвергался пыткам. Как утверждают информаторы, его ставили голыми ногами на гвозди, однако сломить волю П. Кужакова властям не удалось (ПМА, В. С. Чебодаева, 1938 г. р., с. Печегол). Архивные сведения также указывают на то, что среди местного населения широко распространялись повествования о мученичестве за веру хакасского «боговидца» и о его неординарных способностях. Со слов информаторов, по окончании следствия П. Кужакова, запретив заниматься духовной практикой, все же отпустили домой. «Он вернулся и жил до своей смерти вниз по реке Таштып» (ПМА, В. С. Чебодаева, 1938 г. р., с. Печегол).

После проведенных оперативных мероприятий сотрудники правоохранительных структур сообщали в вышестоящие органы следующее: «О явлении бога в Таштыпском р-не среди населения циркулируют всевозможные слухи о чудесах, каковых слухов в отечественном периоде зафиксировано 14. После ареста инициаторов фабрикации явления бога, количество паломников к месту явления значительно сократилось и в данное время посещение носит характер единичных случаев. Некоторая часть населения в чудо не верит, и кулачество всеми мерами старается доказать правдоподобность явления бога, что зафиксировано со стороны Ташыпского и Аскизского районов. Нач. Окр. отдела ОГПУ /Ш(Ж)китов/, Уполномоченные /Большаков/ [4].

Стоит отметить, что и после такого неблагоприятного для верующих развития событий люди все же втайне совершали паломничества и продолжали поклоняться святому месту. Массовые моления проходили во время Троицы и Вознесения. В дальнейшем в целях предотвращения проведения богослужений было принято решение распахать место «Богоявления». В последующие годы в связи с широкомасштабной антирелигиозной кампанией и окончательным утверждением в советском государстве новой атеистической идеологии паломничества и массовые моления практически прекратились.

В 1980–1990-е гг. в связи с либерализацией общества коллективные сборы верующих у места «богоявления» были возобновлены. Инициаторами выступили Чебодаев Опичек, житель с. Нижний Матур, и один из жителей с. Таштып. При проведении этих праздников устроители повязывали головы черными платками. На место «богоявления» приносили икону из с. Усть-Таштып. В засушливые годы верующие просили высшие силы послать им дождь. По их словам, после совершения ритуальных действий и чтения молитв на небе якобы появлялись черные тучи и шел долгожданный дождь. По утверждению информаторов, во время проведения молений нередко приезжала милиция и разгоняла верующих.

В постсоветское время, после провозглашения свободы совести и вероисповедания, верующие стали открыто совершать обрядовые действия на месте «богоявления». Но после случая разбойного грабежа верующих паломники из дальних мест стали прибывать все реже. Вскоре ушли из жизни люди, проводившие богослужение, и знающие старики. Однако и сегодня жители окрестных селений (как хакасы, так и русские), приходят сюда на Троицу и Вознесение. В 2000–2001 гг. на месте богоявления верующими из г. Абакана был установлен деревянный крест высотой около 3 м (ПМА, Н. А. Сагалков, 1955 г. р., с. Печегол).

Изложенный материал позволяет сделать вывод

о том, что в условиях кардинальных идеологических, социально-политических и экономических изменений, сопровождавшихся ломкой традиционного уклада и борьбой советского государства с религией среди коренного и русского населения юга Хакасии получает новый импульс религиозная жизнь. Это было связано с «богоявлением».

В регионе появляются новые культовые места — *Худай тюскен чирлер*. На основе православия начинает формироваться обрядность, включающая в себя элементы традиционных верований хакасов. Это находит отражение в интеграции христианского православного сознания и традиционных культов жителей долины р. Таштып, с одной стороны, и древней традицией хакасов — проведения обрядов с возжиганием костра на лоне природы (на горах и урочищах), с другой стороны. Интересно и то, что «богоявление» произошло на курганах, с которыми хакасы связывают культ предков.

В качестве боговидца выступил представитель хакасского этноса П. Кужаков. Местное население и церковные служители восприняли его как святого. Вполне возможно, что этот факт явился попыткой создания «надэтнической» религиозной системы (на базе православия), более прочно соединившей хакасов и русских. С другой стороны, это была попытка духовенства при поддержке зажиточного населения ослабить идеологическое давление государства на православных верующих. Советские органы власти восприняли эти события как хорошо спланированную антисоветскую акцию, спровоцировавшую массовый психоз среди местного населения. Партийные работники усилили атеистическую пропаганду и интенсифицировали широкомасштабную антирелигиозную кампанию. Однако им не удалось искоренить народную веру в богоявления и связанную с ней культовую практику, которая продолжает транслироваться и в настоящее время.

Источники и литература

1. ОДНИ ГАРХ, Ф. 1, Оп. 1, Д. 95. Л. 15, 30; Ф. 1. Оп. 1. Д. 266. Л. 11.
2. ОДНИ ГАРХ, Ф. 1. Оп. 1. Д. 95. Л. 30–31.
3. ОДНИ ГАРХ. Ф. 1. Оп. 1, Д. 95. Л. 15.
4. ОДНИ ГАРХ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 95. Л. 4.

К изучению истории почитаемых мест: от родовых к территориальным святыням

В. В. Виноградов

В конце XX — начале XXI вв. в отечественной этнографической науке происходит активное собирание и осмысление материала, отражающего магические практики и религиозные воззрения народов России. К ряду вопросов, связанных с изучением народного православия, относятся исследования феномена почитаемых мест. В целом данное явление можно охарактеризовать как сложный культурный комплекс, в котором религиозные идеи народа находят воплощение в конкретных топографических условиях. В том или ином виде особые сакрализированные точки мы находим во всех традиционных культурах. В настоящей работе предлагается несколько заметок, связанных с изучением этого явления и основанных как на анализе литературных данных, так и на личных экспедиционных наблюдениях автора в Ленинградской, Новгородской, Псковской, Тверской и Смоленской областях начиная с 1994 г.

1. Неоднородность почитаемых мест как исследовательская проблема. Анализ работ по теме приводит к выводу, что само данное явление не имеет четкого определения: каждый автор предлагает свое, кажущееся ему наиболее адекватным наполнение термина[1]. Такая ситуация связана в первую очередь с тем, что принципиально сходные объекты в каждом отдельно взятом регионе принимают специфическую форму со своим набором функций. Все это создает характерное «единство в разнообразии» почитаемых мест. Одна и та же функция обнаруживается у разных объектов. Например, глазной недуг мог быть излечен при помощи воды из святого источника, осколка почитаемого камня или же прикосновения к ризам священника, принявшего мученическую смерть от «Литвы». Вообще, один и тот же священный объект мог использоваться в разных локальных традициях с некоторыми (иногда принципиальными) различиями.

Сеть почитаемых мест того или иного региона может описываться через определенную конфигурацию соотношения основных элементов и функций. Например, на юге Псковской области до первой половины — середины XX в. практически параллельно функционировали приходская система и сеть «болотных» колодцев, служивших для получения особой воды [4]. Святую воду тут можно было получить разными способами: в церкви, в любом источнике на Крещенье (важно, чтобы человек утром взял «непочатую» воду) и из почитаемого источника. Однако при общем представлении о ее свойствах использование разных «видов» воды могло иметь некоторые различия. Вместе с тем в другой традиции — на территории Новгородской и Ленинградской областей — «болотные» колодцы, как правило, встречаются при монастырях, возникших в период средневековья.

По-разному почитаемые места соотносились (и соотносятся в наши дни) с приходским храмом. В одних случаях они могут резко противопоставляться, в других — быть включенными в календарь празднич-

[1] Из-за ограниченности места сошлемся на две часто цитируемые работы [16, с. 12–13, 37, 38–40; 23, с. 110]. Характеристика явления сводится, по сути, к перечислению видов почитаемых объектов.

ных крестных ходов. Например, на территории Псковской и Новгородской областей в период советских гонений на религию такая слитность почитаемых мест (как правило, источников) привела к тому, что после практически тотального закрытия и разрушения церквей они частично взяли на себя функции храмов. «А вчера было двенадцать лет, как отец умер. В Оксочи далеко на кладбище идти. Дак я… совсем сгорбленная. <…> Ну, да чего? Цветочки принесла, да положила, там [у камня]… пирожка да конфеток, посидела… да чего же… я… Денежки, да, копеечки. Да, свечки. Свечку поставила. Посидела да и… пошла…»[1].

2. История почитаемых мест (несколько предварительных заметок). Почитаемые места существуют и в наши дни. Различные источники сохранили свидетельства об их существовании в прошлом. Все это заставляет говорить об истории почитаемых мест как исследовательской проблеме. Тут необходимо выделить несколько аспектов.

Традиционно почитаемые места рассматривались как реликты языческих верований. Именно следы «язычества» привлекали исследователей, стоящих на разных методологических позициях. В одном случае это могли быть поиски «живых» древностей, которые особым (иногда мистическим) образом связывали современность с далеким прошлым. В другом изучение «реликтов язычества» шло в русле атеистической пропаганды или поддерживало официальные трактовки отечественной истории. При таких установках либо терялась, либо просто игнорировалась православная составляющая явления. Априори она воспринималась как «позднее наслоение» или «искажение» некой древней структуры. Часто христианство указывается лишь как причина «забвения» или «разрушения» древних верований. Почитаемые места традиционно рассматривались в контексте бесконечной «борьбы христианства с язычеством» (или наоборот?). В меньшей степени внимание исследователей уделялось изучению собственно явления как такового, существующего не только как «пережиток» религии прошлого.

В последнее время в отечественной науке значительно большее внимание уделяется проблемам народной религиозности. Среди широкого диапазона подходов выделяется и новая «крайность» — отрицание проблемы «народного православия» как явления традиционной культуры [5; 21].

Все сказанное выше не исключает историю почитаемого места как историко-типологическую проблему. Ее разработка представляется крайне актуальной именно из-за того, что почитаемые места — крайне неоднородное явление. Например, отдельную группу образуют «святые места», где раньше существовали монастыри. Так, на Северо-Западе России до сих пор существует группа почитаемых мест, история которых восходит к многочисленным небольшим обителям, возникшим в период средневековья и упраздненным в соответствии с Духовными штатами 1764 г. [3; 8; 14]. Одним из отличительных признаков таких почитаемых мест мы считаем более устойчивую фольклорную традицию повествования о происхождении святыни. Наиболее распространенный мотив, объясняющий начало паломничества людей к месту, — явление иконы. Видимо, такие рассказы представляют собой наследие монастырского предания, позднее они бытовали среди церковного причта[2].

На мой взгляд, дифференциация почитаемых мест относительно наличия или отсутствия устойчивой традиции повествований о «начале» является ключевой для решения ряда проблем. Среди главнейших — история формирования сети почитаемых мест в границах определенной историко-культурной зоны, типология объектов и верований, специфические и общие черты в почитании святого места. Ниже мы еще раз вернемся к этому вопросу.

Отдельная проблема — история почитаемых мест в Советском Союзе. В этот период истории нашего общества они, как, впрочем, все проявления религиозности, вошли в «экстремальный» период своего существования. Повествования о святых местах пронизаны опасениями перед санкциями властей и одновременно мотивом наказания безбожников и святотатцев. В XX в. почитаемые места взяли на себя ряд ранее не свойственных им функций. Молитва на них воплощала именно народные представления о нормах поведения и формах общения и с высшими силами, свою трактовку «чудесного». Именно такая сложная (кризисная) ситуация выражения людьми своей традиционной веры воспринималась исследователями как реликты либо факты сохранности языческого сознания. Видимо, ситуация отражает сложную проблему «возрождения» архаических моделей мышления и поведения людей, оказавшихся в экстремальной ситуации. Процессы, происходящие на почитаемых местах сегодня, могут быть адекватно осмыслены только в связи с предыдущим советским периодом.

Итак, можно говорить о нескольких подходах в исторических исследованиях. Они возможны на уровне истории одного почитаемого места, поиска типологических параллелей с другими схожими объектами. Правда, тут возможны два варианта поиска. Во-первых, ретроспективный подход, когда реконструируется история того или иного почитаемого места (например, [17]). Во-вторых, возможно исследование современной ситуации на месте культового комплекса древности [2; 9; 10]. В обоих случаях речь идет об изменениях во времени или даже исчезновении традиции почитания священных объектов. Кроме того, могут быть описаны отдельные локальные или областные традиции функционирования особых, сакрально выделенных мест [11].

Другой исследовательский подход — прослеживание и сравнение типологических особенностей почи-

[1] Важна позиция, занимаемая священником в отношении к почитаемым народом объектам [7, с. 49–53].

[2] Храмы упраздненных обителей становились приходскими церквями.

таемых мест разных времен и народов. При таком пути мы исходим из того, что человеческие коллективы, организованные определенным образом, на той или иной стадии своего развития формируют определенные типы почитаемых мест. Само же почитаемое место может быть описано через набор признаков и функций. Кроме собственно исторических задач, такой подход позволяет выработать инструментарий корректного сопоставления священных мест разных периодов и народов.

3. Фольклорная «история»: проблема «возникновения» почитаемого места. В работах, посвященных феномену почитаемого места, неизменное внимание уделяется рассказам о возникновении святыни, объясняющим начало поклонения [16, с. 115–124, 246; 17, с. 203–205]. В ходе полевых исследований выяснилось, что для моих собеседников вопрос о «начале» оказался не столь актуальным. Их больше волновала не природа происхождения здесь чудесного, а возможность фактического контакта с ним в определенном месте. Таким образом, почитаемые места для обыденного сознания большей массы людей существуют преимущественно в «сегодняшнем дне». На первый план выходит их способность исцелять или помогать нахождению нужных решений в житейских проблемах. При этом восприятие места как особого не ставится под сомнение — оно существует от века и всегда обладало чудесными свойствами. Особый статус места подчеркивается ритуализированным поведением богомольцев либо представлениями о том, что оно «страшное», или же другими проявлениями контакта с «неведомым». Видимо, для людей, считающих святыню «своей», важен не столько рассказ о «начале», сколько свидетельство чуда, произошедшее с современником.

Вопрос собирателя о происхождении почитаемого места открывает несколько иной аспект традиционного сознания (см. об этом [15]). Когда знание человека не содержит «заготовленного» ответа, он, как правило, уклоняется от него. Существует другой вариант: собеседник, реагируя на вопрос собирателя, создает свою версию. В этом случае исследователь сталкивается не с устойчивым, передаваемым от поколения к поколению текстом, а с конструктом, опирающимся на общие представления о том, как возникает святое место. Например, о происхождении почитания валуна со следами у д. Колмыково в Новгородской области записаны следующие единичные версии.

1. Следы произошли от «Литвы» (т. е. как-то связаны с «литовским разорением»). «Вот про камышек помню, рассказывали. Я эта слышала. Это вот у Аникиных кто-то были когда, вот рассказывал, что вот эта шла война и якобы… Да, якобы эти следочки остались… Но это так все, предположения. Точно никто все равно не знает» (Н. И. Прокофьева, 1939 г. р.).

2. Обретение иконы. «А вот на камушки таки следочки образова[лись], его и взяли. Там была икона… <…> Там в земле нашли, наверно, икону. И вот этот камень там был. Это хотели церковь там поставить, а потом этот камень так и оставили. И назвали праздник и вот так к нему туда и ходили» (К. В. Минина, 1922 г. р.).

3. Рядом с камнем, скорее всего, была церковь. «Там, значит, следок. И я была… Да, была там, у этого камушка. Там такая плита. Ну, там, наверно, церковь раньше-то была, наверно, что ее там… Приставить уж не так [просто], эта плита очутилась» (А. Г. Андреева, 1924 г.р.).

Как видим, все три версии происхождения святыни возводятся к распространенным мотивам, объясняющим начало чудотворения: место мученичества, обретение иконы, «церковище» (место былого храма). Ни один из них на основе собранных материалов не может быть признан устойчивым. Это объяснения, способные удовлетворить любопытство собеседника, либо объяснения для себя. Можно ли при таком материале экстраполировать эти версии на прошлое?

Посмотрим на эту проблему с другой стороны. Насколько долго может транслироваться во времени устойчивый мотив о «происхождении»? В случае с колмыковским камнем у нас есть возможность сопоставить современные материалы со свидетельствами о происхождении следков более чем вековой давности. В материалах конца XIX в. находим ряд сообщений, которые можно соотнести с данным объектом. О валуне, без точной локализации, пишет С. В. Максимов: «Также на камне следы ног оставил Зосима Соловецкий, в 40 верстах от с. Белого, на Мсте, в Борович. у. Новг. губ., отдыхавший здесь на пути в Новгород, куда он шел для исходатайствования у веча владельческой записи на свой пустынный остров (27 сентября ходят сюда к «Камню» для поклонения)» [12, с. 230]. Большая часть фактического материала, легшая в цитируемую работу С. В. Максимова, относится к данным, полученным Этнографическим бюро кн. В. Н. Тенешева. Именно на этот фонд документов ссылается А. А. Панченко, приводя такое сообщение (опять без точного указания места): «Согласно народному рассказу о чудотворном валуне на р. Мсте, „св. Зосима Соловецкий сидел на этом камне и оставил отпечаток следа. По преданию, он ходил в Новгород или в Москву хлопотать о земле для монастыря. У этого камня служат молебны. Воду, скапливающуюся в этом отпечатке следа в углублении, собирают в бутылочки и ею пользуются при болезни“» [16, с. 118].

Итак, сопоставление материалов конца XIX и рубежа XX–XXI вв. говорит о безусловном разрыве в традиции «происхождения» следов на валуне. Если более ста лет назад чудо связывалось со св. Зосимой Соловецким, то в наши дни общих версий нет, а записанные мною варианты отражают частные версии о происхождении святости данного места. Любопытно, что имя святого в связи с камнем сохранилось, но только в календарном аспекте. Главный праздник у колмыковского камня называется «Зосима», «Изосим» (10 октября по нов. ст.), но эти «календарные» имена только в редких случаях ассоциируются со святым. Как правило, Изосим — просто название праздничного дня в д. Колмыково и

Подгорье: «А уже в Изосим редко кто придет»; «И осенью потом еще к Изосиму, вот уберем тоже»; «Вот будет Иванов день, по-моему, шестого, а потом после Ивана тут идет Изосим»; «Это Изосиму-Савватий праздновали»; «А да, это вот ходят в Зосиму, ходят к этому камню». На этом фоне крайне симптоматично выглядит «открытие» местного краеведа: «Они называют праздник „Изосим“. Ну, вот… транскрипция по-своему, „Изосим“. Я стала искать… Никогда тоже не занимаюсь этим… Изосим — нигде нет. Потом, думаю, есть такие святые Зосима и Савватий. Позвонила священнику, вот, отцу Дмитрию. Дада, да… это они, говорит. Уже местные так переделали „Изосим“. Правильно» (В. И. Дубова, 1940-х г. р.).

В XIX в. устойчивая связь почитаемого камня с деятельностью известного святого поддерживалась православной церковью. От приходского храма в с. Оксочи каждый год к валуну ходил крестный ход, привлекавший множество богомольцев. Возможно, в этом кроется причина стабильности мотива в прошлом. После закрытия церкви ситуация меняется: информация о происхождении следков уходит на периферию сознания местного населения. Место и камень продолжают почитаться априори как святые.

Что же нам дает дифференциация почитаемых мест на основании признака устойчивой/неустойчивой традиции текстов о «происхождении»? Как говорилось выше, первые территории Северо-Запада России являются своеобразными «наследниками» средневековых монастырей. Что же стоит за «безначальными» почитаемыми местами?

4. Один из вариантов. От родовых к территориальным почитаемым местам. В 2003–2008 гг. мною проводились исследования сети почитаемых мест в верховьях рек Паши и Капши (север Тихвинского района Ленинградской области). Здесь издавна живут представители двух этносов — русских и вепсов. Для начала подведем некоторые итоги.

Система почитаемых мест на данной территории представляет один из аспектов социально-родственных связей внутри округи. Ареалы известности святынь, выбор оптимальных путей, восприятие того или иного праздника как «своего» и многие другое зависит от разного рода «внутренних», исторически сложившихся границ. Думается, не следует говорить о каких-то жестких, раз и навсегда обусловленных «рубежах» между вепсами и русскими на рассматриваемой территории. Правда, это не означает и другой крайности — отсутствия дифференциации между разноэтничными коллективами. Ситуация была очень гибкой и постоянно находилась (и находится до сих пор) в динамике. Межэтнические контакты сводились к широкому спектру межличностных отношений, которые, в свою очередь, строились на сложных и неоднозначных межродовых контактах. Следует заметить, что не существовало единства и среди вепсского населения, где выделяется несколько локальных групп [6]. Кроме этнической характеристики для оценки людей, семей, деревень использовались и другие, иногда более важные. Перед нами встает вопрос: почитание святых мест обусловлено территориальным фактором или определяются кровнородственными связями богомольцев?

Вернемся опять к проблеме «безначальных» почитаемых мест. И тут зафиксировано немного рассказов о «начале» или происхождении почитаемого места, что вполне объяснимо. Большинство из святых мест в верховьях рек Паши и Капши было представлено заветными часовнями. Они сами по себе являются комплексами сакральных объектов, среди которых не выделялась какая-нибудь одна определенная — «доминирующая» — святыня. Видимо, более важным считалось само представление об особом характере места как таковом. Его сакральная значимость была понятна всем. Основная функция таких часовен заключалась в том, что сюда в определенные праздничные дни сходились как все деревенское сообщество, так и родственники, живущие в других местах. Можно говорить об определенном значении заветных часовен в пределах расселения той или иной локальной группы населения. Следовательно, вопрос о «начале» относился к порядкам и установлениям предков. Поэтому возникает лишь единственная тема «объяснения» — завет предков, т. е. обет праздновать тот или иной праздник в связи с чудесным избавлением деревни от несчастья. Именно такие тексты о «начале» и были записаны. Характерное исключение составляет часовня на Антиевом поле, которая была построена при помещичьей усадьбе. В связи с этим местом есть несколько рассказов о явлении тут иконы. Снова, как и в Новгородской области, тексты эти не входят в обязательный минимум информации о месте. Они, скорее, существуют лишь на уровне предположения и простейшего объяснения причин святости места. В крае, традиционно поделенном между локальными группами и пронизанном разного рода связями, отсутствовала необходимость «объяснительных» текстов. «Чужих», нуждающихся в такой информации, было немного. Почитаемые места округи еще до середины XX в. были обращены «внутрь» своих коллективов, «принимали» преимущественно «своих». Нет свидетельств о паломниках, приходивших сюда молиться издалека, так как на богомолье ходили «по родне». Люди в случае каких-либо «нестроений» в жизни идут молиться не в ближайшую часовню (пусть и «заветную»), а в ту, что связана со «своими» предками. Поэтому резким контрастом для «заветных» часовен служили рассказы о святынях общенационального масштаба, представленных известными монастырями России. Паломничество туда воспринималось как выход во «внешний» мир и серьезное жизненное событие[1].

«Больших», «развернутых» текстов о почитаемых местах за несколько лет работы записано немного. Наиболее часто это рассказы мемуарного характера, повествующие о запомнившемся богомолье. «Слаженность» рассказа полностью зависит от личности

[1] См. схожую ситуацию, прослеживаемую на Русском Севере [1].

собеседника, который может и хочет создать целостный текст. Подавляющая же масса информации о почитаемых местах возникает в форме диалога с собирателем в ходе специального опроса. Только в совокупности ответов в несколько обработанном виде (для удобства восприятия) отдельные фразы образуют самостоятельное описание явления. В разговоре же возникает некая последовательность фактов, объединенных общей тематикой. Внутренне они слабо связаны друг с другом. Такая «пограничность» текстов, их слабая выделенность в потоке разговорной речи имеет, на мой взгляд, те же причины, что и ранее приведенные в связи с вопросом о «начале». Почитаемые места обслуживали в первую очередь локальную группу, информация о них чаще всего замыкалась в ее границах. Она была своеобразным «общим достоянием» и имела другие механизмы передачи, нежели только вербальные тексты. Например, большинству представителей старшего и среднего поколения не надо было рассказывать о внешнем виде часовни и всего места, так же как о и порядке проведения деревенского праздника. Они сами жили в этом пространстве. Человеком в большей степени руководили поведенческие стереотипы, представления об «уместном» и «неуместном», сформированные в детстве. В связи с этим относительно небольшое количество вопросов требовало специального «проговаривания» внутри деревенского сообщества.

Сопоставим полученные сведения с данными о других почитаемых местах Северо-Запада России. Такое сопоставление материалов приводит к выводу о близости новгородских «безначальных» почитаемых мест и вепсских «родовых» заветных часовен. Вернее, это фиксации разных стадий процесса развития почитаемых мест: из родовых в территориальные. В районе Средней Мсты и верховьев Сяси этот процесс произошел несколько раньше. На начало XX в. мы имеем здесь дело уже с территориальными святынями. На севере Тихвинского района такой перелом произошел только во второй половине XX в.

5. Заключение. Почитаемые места — явление крайне динамичное, при всей своей кажущейся «неизменности». Они помогают людям и существуют до того момента, пока эти люди в них нуждаются. Следовательно, все, что происходит на святых местах, является ярчайшим отражением современной религиозности во всей сложности сплетения традиции и инноваций. Существенной стороной исследования является наблюдение за молениями на почитаемых местах. Пожалуй, ни одно интервью, ни одно подробное описание не может сравниться с увиденным (и проанализированным) молением. Например, на Успенье 2003 г. (Тихвинский р-н Ленинградской области) в часовне на Харагинском озере произошло объединение двух несколько разнящихся подходов к святыне (или «стереотипов моления»). Священник немного опоздал к назначенному сроку, поэтому люди, пришедшие в часовне, вели себя по своему, «старому», порядку. Дело в том, что давнее отсутствие в этих местах церковной жизни сформировало свою форму богомолья как последовательность событий. На почитаемое место приходят не к какому-то назначенному времени, а кто как сможет, но желательно с утра. Как приходят, так и молятся отдельными группами — «компаниями». Наиболее сведущий в религиозном плане человек читает при этом вслух молитвы. Таких посещений в праздничный день бывает несколько: одни приходят, другие уходят. Общего схода нет (если не ожидается приезд священника). В 2003 г. в часовне на Харагинском озере все так и произошло: люди помолились, поставили свечи, помянули родственников на кладбище, но остались ждать «батюшку». С приездом священника все началось как бы «заново». В часовне прошел водосвятительный молебен, на кладбище — поминовение усопших. Пожалуй, это частное событие лучшим образом отражает современный этап в истории почитаемых мест. Это процесс сведения воедино разных сторон религиозного опыта, прошлого и настоящего. В общем это характерно для такого явления духовной культуры народа, как почитаемые места.

Источники и литература

1. Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 208 316.
2. Виноградов В. В. Результаты полевых исследований в районе оз. Воловжа // Этнографическое изучение Северо-Запада (итоги полевых исследований 2001 г. в Ленинградской, Псковской и Новгородской областях): Материалы конференции. [Вып. VI.] СПб., 2001. с. 23–25.
3. Виноградов В. В. Судьба «малых» обителей и почитаемые места Северо-Запада России // Святыни и святые северорусских земель Каргополь, 2002. С. 147–153. http://www.telecom- f.ru/library/0/001/005/231/21.html
4. Виноградов В. В. Почитание источников в Псковской области: Колодец в болоте // Традиционная культура. 2006. № 4. С. 33–40.
5. Громыко М. М. О единстве православия в Церкви и в народной жизни русских // Традиции и современность: Науч. православ. журн. 2002. № 1(1). С. 3–31.
6. Егоров С. Б. Корвальские вепсы: формирование локальной группы, демографическое развитие, некоторые особенности хозяйства и культуры в XIX–XX вв. // Динамика этической культуры народов России. СПб., 2004. С. 179–194.
7. Иеромонах Рафаил (Ивочкин) О почитании православных святынь. Святыни земли Рославльской. Смоленск, 2004. 55 с.
8. Киселев А. В. Почитаемое место «Марья Святая» в окрестностях с. Филимонова Ростовского района // История и культура Ростовской земли. 2003. Материалы науч. конф. Ростов, 2004. С. 308–325.
9. Короткевич Б. С. Воловжа: уникальное святилище — типичный культовый памятник Псковской области // Европа — Азия: Проблема этнокультурных контактов. СПб., 2002. С. 220–227.
10. Короткевич Б. С. Культовый памятник на озере Воловжа в Псковской области // Археологический сборник [Государственного Эрмитажа]. Вып. 34. СПб., 1999. С. 172–186.
11. Любимова Г. В. Традиции почитания «святых мест» православным населением Сибири // Проблемы трансмиссии и бытования этнокультурных традиций славянского

населения Сибири (XVIII–XX вв.). Новосибирск, 2005. С. 64–80.
12. Максимов С. В. Нечистая, неведомая и крестная сила. СПб., 1994. 446 с.
13. Мациевский И. В. Современность и инструментальная музыка бесписьменной традиции // Современность и фольклор. М., 1977. С. 76–107.
14. Минеева А. В., Пигин А. В. Святыни Лекшмозерья // Живая старина. 2007. № 1. С. 49–51.
15. Мороз А. Б. Народная интерпретация этнографического факта // Язык культуры: Семантика и грамматика. М., 2004. С. 174–189.
16. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998. 306 с.
17. Панченко А. А., Панченко В. Б., Селин А. А. Почитаемое место у деревни Кашельково: Опыт междисциплинарного исследования // Рос. археология. 2000. № 2. С. 115–126.
18. Панченко А. А., Штырков С. А. Предания // Традиционный фольклор Новгородской области. Сказки. Легенды. Предания. Былички. Заговоры (по записям 1963–1999 гг.). СПб., 2001. С. 203–205.
19. Соколова В. К. Место и функции традиционного обрядового фольклора в современности // Традиции и современность в фольклоре. М., 1988. С. 138–141.
20. Харитонова В. И., Топоев В. С. Там, где «Я» превращается в «Мы» (психоментальные и психоэнергетические проблемы шаманизма сквозь призму комплексных исследований) // Полевые исследования Института этнологии и антропологии. 2003. М., 2005. С. 90–92.
21. Цеханская К. В. Иконопочитание в русской традиционной культуре. М., 2004. 255 с.
22. Чистов К. В. Фольклор в культурологическом аспекте // Фольклор. Текст. Традиция: Сб. ст. М., 2005. С. 22–23.
23. Щепанская Т. Б. Кризисная сеть (традиции духовного освоения пространства) // Русский Север: К проблеме локальных групп. СПб., 1995. С. 110–176.

Вышивка одежды как отражение мировоззрения этнокультурного пространства у русских в Республике Мордовия: к постановке проблемы[1]

В. В. Ковалева

В настоящей статье рассматриваются мировоззрение русского народа, представления об устройстве мироздания и окружающей действительности, наиболее характерные для оформления изделий народного декоративно-прикладного искусства. Рассматриваемые вопросы могут найти применение при изучении культуры народов Алтая.

Первопричиной возникновения традиции художественного оформления предметов является понимание магического смысла вещей и их неразрывной связи с человеком. Народное искусство никогда не существовало само по себе, оно всегда было привязано к повседневной жизни, поэтому на многих орнаментах у русских и мордвы мы видим изображения с календарными знаками — круги с вписанным цветком с 6, 9, 12 лепестками, затейливые круги, которые изображали громовой знак на донцах прялки и матице избы, ромб, пересеченный линиями, который обозначал засеянное поле, женские фигуры, деревья и животных. Природа для человека стала источником создания орнаментальных композиций в оформлении жилища, в бытовых вещах, в оформлении элементов костюма. Эстетика русской крестьянской одежды на территории Мордовии полностью зависела от национальных традиций, которые вместе с национальным характером складывались под влиянием климатических, экономических и прочих условий. Русская одежда имела много общего и в тоже время значительно отличалась от одежды мордвы. К общим чертам относятся туникообразная форма, земледельческие элементы, пояс, узкие штаны, короткий кафтан, лыковая обувь, кокошник, сорока, передник, косоворотка. В начале XIX в. русская одежда оказала сильное влияние на одежду мордвы. Во многих селах Мордовии основными элементами костюма стали сарафан, кофта с юбкой, передник. Например, в эрзянском селе Косогоры Большеберезниковского района основным праздничным и свадебным костюмом называют сатиновую «пару» — комплект, который состоит из юбки с кофтой. В качестве нижней одежды мордва, как и русские, надевали рубаху. Как известно, рубаха в русской деревне была основной частью костюма, а для молодежи — подчас и единственной. Для будничных дней ее обычно не вышивали, зато праздничную старались хорошо украсить. По ней судили о трудолюбии, мастерстве и вкусе хозяйки. Особенно старались девушки, ведь показаться в праздничный день на людях в невышитой рубахе считалось позором. Одежда щедро отделывалась вышивкой, в которой по традиции на строго определенных местах располагались соответствующие знаки. Например, места стачивания полотнищ, как самые «слабые» на рубахе, окружались орнаментальными узорами — оберегами, предотвращавшими проникновение в тело злых духов (в этом основной смысл всех приемов декоративно-художественного решения народного костюма). В самом низу, по подолу, обычно шли элементы, символизирующие землю, чаще всего знаки распаханного поля (ромбы и точки) (с. Тювеево Темниковского района, г. Темников) [1]. В следующем ряду могли быть изображение древа жизни или женская фигура — богиня плодородия, обычно с воздетыми к небу руками. Женская фигура с воздетыми в молитвенном жесте руками и всадниками по сторонам — это не что иное, как стилизованное изображение богини жизни — Матери всей природы. В славянской мифологии берегини — женские персонажи, оберегающие дом и его обитателей от зла и несчастий. Руки, устремленные вверх, к небу, — древняя молитвенная поза, обращение к Богу с просьбой о благоденствии и защите от зла. Эти изображения связаны с культом

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ в рамках проекта «Народы Республики Мордовия» (№ 08-01-23101 а/В.

неба и солнца и весеннего плодородия земли. Макошь — древнейшая восточнославянская богиня земли, точнее, плодоносного слоя почвы, «мать-сыра-земля», «мать хорошего урожая». По бокам их располагались изображения птиц или магических животных. Излюбленными сюжетами в оформлении одежды являются разные по виду птицы, отличающиеся формой крыльев и пышностью оперения, иногда с птенцами на спине или солярными символами в клюве. Образ птицы также не случаен. Птица — символ души человека, парные птички обычно символизируют жениха и невесту. Птица — это и обитатель мира небесного, следовательно, обладает способностью влиять на судьбы людей [4, с. 34–35]. Водоплавающие птицы представляли водную стихию и в то же время были связаны с солнцем, совершавшим свой дневной путь по океану на солнечной ладье.

Среди растительных узоров выделяются крупные многообразные цветочные вазоны и затейливы перекрещенные орнаментальные мотивы. Эти мотивы были встречены нами в Темниковском районе, с. Пятины Ромодановского района. Причудливое, с раскидистыми цветущими ветвями, вечное древо жизни воплощало плодоносную силу природы. Изображение «древа жизни», по народным представлениям, должно приносить счастье, а также оберегать от всякого зла. К сожалению, с появлением фабричной ткани, отделочных материалов, швейных машинок и т. д. эта богатая вышивка заменилась простыми нашивками из цветных атласных лент.

В свои изображения крестьянин верил, наделяя их особой силой, и в то же время они покоряли его своей декоративной красотой. Орнамент служил не только украшением, но и защитой. В понимании наших предков то, что защищает, — целесообразно, а все, что целесообразно, то и красиво. Главной идеей орнаментального образа женского праздничного наряда в целом была идея плодородия, причем плодородие женщины связывалось с плодородием земли. Потому женщина в праздничном костюме, по представлению крестьян, оказывала магическое продуцирующее воздействие на землю.

Одежда дополнялась специальными украшениями, которые тоже выполнялись по строгим канонам и располагались на определенных местах. С головного убора, словно потоки небесного дождя, струились длинные нити подвесок. Они соединяли небо и землю. Ритмично чередовались ряды ожерелья — словно уже сошедшие с небес на землю потоки. Ритм, который обязательно использовался в декоре, сам по себе обладал защитной силой. Не случайным был и выбор цветовых сочетаний. Чаще всего выполнялась красная вышивка по белому полю, при этом красный цвет символизировал мужское начало, а белый — женское. В языке народной символики цвету принадлежит едва ли не главная роль. Цвет был важным организующим началом всей композиции народного костюма, он выявлял своеобразную иерархию элементов, выделяя его главные части, подчеркивая ярусное членение формы. Белый цвет воспринимался и как символ красоты, чистоты, милосердия и печали, и связывался с представлениями о свете и небе, счастье и изобилии. А источником красоты почитался свет-огонь. Огонь почитался равно как Бог. Считалось, что вышивка красным цветом обладает охранительным воздействием, потому и располагался он в тех местах, где заканчивалась одежда, — по вороту, подолу, манжетам и на плечах. Красный цвет — цвет солнца, его связывали с плодородием. Верили, что красный цвет обладает чудесными свойствами, обещает долголетие, силу и власть [2, с. 204]. Красный — наиболее подходящий к цвету жизни, ее беспрерывному движению, развитию и воспроизведению, это один из важнейших оберегов в ряду других цветов в русском орнаменте.

Каждая деталь в одежде вышивалась по-своему: в зависимости от назначения (праздничная и подвенечная, будничная и рабочая) вышивка различалась узорами, их расположением, расцветкой. Вышивкой украшали плечевую часть рубахи, «оплечья», которые были видны из-под сарафана (а порой и весь рукав), ворот, подол. У тех же рубах, что специально предназначались для покоса и жатвы, узор делали широкой полосой по подолу. На подолах рубах вышивали целые повествования, в которых образы языческих мифов соседствовали с образами древнерусской геральдики: птицей Сирином, барсами, двуглавыми орлами. С середины прошлого века в вышивку все чаще приходят новые мотивы. В ней отражается окружающая действительность, например реальный мир растений: мы отчетливо различим вышитые по кумачу елочки и березки, ромашки и васильки. Встретим и животных — обычных деревенских петухов, гусей, лошадок. В Краснослободском, Ромодановском, Лямбирском районах в праздник молодые женщины повязывали коленкоровые вышитые платки. Вышитым был один уголок платка. Узоры брали у самой природы — это цветы подсолнуха, васильки, цветы, которые встречались в лесу. Одна из жительниц Теньгушевского района сказала: «„Вилюшки“ помогают сохранить красоту летнего дня. Как будто Бог дает тепло и радость. Люблю я их вышивать» [3].

Самыми стойкими защитными мотивами в представлении народных мастеров были те, которые выполнялись по счету нитей, как бы повторяя структуры полотняного переплетения ткани, не нарушая, а обогащая поверхность. Так же как и у мордвы, фактура холста сетчатая, она позволяет вышивать узор без канвы, по счету нитей. Один из древнейших швов — двусторонний, при котором узор получается одинаковым как на лице, так и на изнанке. Этот шов называется «роспись», он выделяется среди всех видов вышивки рубах особым изяществом. «Счетная гладь», «косая стежка», «крест» широко использовались в местной вышивке Теньгушевского и Ельниковского районов, этой техникой густо украшались концы женских свадебных головных платков, а также подолы свадебных мужских рубах, очень часто она использовались для украшения женских головных уборов — «сорок».

Русская народная вышивка ярко отражает духов-

ную жизнь народа, его художественную культуру, является богатейшим национальным наследием. Она представляет эстетическую и историческую ценность разнообразием традиционных мотивов, широким кругом тем. Этот вид народного искусства на протяжении многих лет сохраняет единство композиционного строя, художественную выразительность, строгую обобщенность и монументальность образов, созданных в многочисленных вариантах. Вышивка является интереснейшей областью человеческой деятельности и имеет очень давнюю историю. Обширный круг ее архаических сюжетов в пережиточной форме отражает древние верования, связанные с культом плодородия, с поклонением силам и явлениям природы — солнцу, земле, растениям, воде. Традиционно выполненные вышивки, как было сказано выше, могут дать важную информацию о знаниях и представлениях людей, живших в глубокой древности, когда люди одухотворяли окружающую природу и помещали на одежде изображения солнца, древа жизни, птиц, женской фигуры — символов жизненной силы, счастья, плодородия, верили, что эти узоры принесут в дом довольство и благоденствие. Оберегом служила вышивка, содержавшая всевозможные священные изображения и магические символы. Вышитым орнаментом, имеющим магический заклинательный смысл, выделялись границы и наиболее уязвимые места между «своим» — обжитым и «чужим» — враждебным пространством: это вышивка на подоле и вороте рубах, на манжетах.

Таким образом, орнамент, колористика и форма традиционного народного костюма отражают сложность структуры сознания русского крестьянства, пронизанного религиозным восприятием и миропониманием. Рассматриваемые вопросы могут имеет практическое применение при изучении народов, проживающих в Алтае и Российской Федерации в целом.

Источники и литература

1. ПМА. Антипова Г. И. 1940 г. р., с. Тювеево Темниковского р-на, записи 2005 г.
2. Гаген-Торн Н. И. Женская одежда народов Поволжья. Чебоксары. 1960. 150 с.
3. ПМА. Егорочкина В. И., 1912 г. р., с. Теньгушево Теньгушевского р-на, записи 2005 г.
3. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник // Сов. этнография. 1975. № 3. С. 34–43.

Земельные владения бухарцев и татар Тарского Прииртышья в середине XIX в.

С. Н. Корусенко

Проблема соотношения государственного, коллективного (общинного) и индивидуального владения землей в Сибири до сих пор остается нерешенной, так как при изучении конкретных ситуаций периодически встают вопросы, связанные с наличием или отсутствием частной собственности на землю, передачей ее по наследству на основании выписок из дозорных и писцовых книг, соотношением коллективных и индивидуальных форм землевладения и т. д. В значительной степени эти вопросы связаны с изменениями этносоциальной структуры населения Сибири на протяжении XVII–XIX вв.

Тюркское население Тарского Прииртышья в середине XIX в. представляло собой сообщество инородцев (бывших ясачных, а также потомков служилых и захребетных татар) и бухарцев, формирование которых как этносословной группы началось в XVII в., в период первоначального освоения Сибири. Отражением существовавших до этого различных социальных категорий на данной территории стало волостное деление — в середине XIX в. здесь существовали 3 инородческие волости, территориально не разграниченные: Аялынская (приписаны бывшие ясачные татары), Подгородная (приписаны потомки служилых и захребетных татар) и Бухарская. Соответственно этносоциальной стратификации инородческого населения различались формы землевладения и землепользования.

Исследуемый хронологический срез примечателен рядом моментов, и прежде всего тем, что именно к этому периоду окончательно складывается система расселения татар и бухарцев. А ее формирование обусловлено, с одной стороны, окончательным переходом к оседлому образу жизни местных татар и, с другой стороны, формированием сети поселений бухарцев. Следующий момент выбора середины XIX в. связан с тем, что в это время отмечено лишь незначительное количество татар-переселенцев из Поволжья и Приуралья, массово заселивших территорию Тарского Прииртышья лишь во второй половине XIX в. и, конечно же, оказавших влияние на систему землепользования населения данной территории. Изменения второй половины XIX в. связаны также с землеустроительными работами, проводившимися в Сибири по заданию правительства и обусловленными переселенческими процессами в Сибирь в целом. Именно середина XIX в. является завершающим этапом всей предшествующей политики государства по отношению к землевладению населения Сибири. В дальнейшем политика центральной и местной власти была направлена на ограничение земельных владений инородческого населения. И хотя вплоть до установления советской власти часть населения отстаивала свои права на землю, большая часть их уступила.

В данном сообщении проанализирован архивный документ, в котором приводятся сведения о ряде поселений и землях татар и бухарцев Тарского Прииртышья.

тышья. Эти сведения дают представление об огромных земельных владениях данного населения, которые были закреплены за ним в разное время. Сам документ называется «Ведомость дачам, состоящим во владении Тобольской губернии Тарского округа ясачных татар и бухарцев волостей Подгородной и Бухарской, юрт: Себеляковых, Сеитовых, Апталовых, Козотовских, Туралинских, Тусказанских и выселков: Ишеева, Бабина, Кошкульского и Каракульского с показанием в оных числа душ владельцев, количества угодий, прав владенья, где числятся по ревизии и где проживают, следующая к Генеральному плану» [2]. Датируется этот документ 1852 г. Перечисленные поселения расположены как на левом, так и на правом берегу Иртыша. Юрты Себеляковские, Сеитовские, Апталовские, Туралинские известны еще с XVII в. В первой половине XVIII в. в них проживали в основном бухарцы (за исключением Туралинских юрт) и служилые (а также захребетные) татары, переведенные 1770-х гг. в сословие ясачных. Остальные поселения были образованы в последней четверти XVIII — первой половине XIX в. как бухарцами, так и ясачными татарами. Здесь не даются сведения о землях татар Аялынской волости, но это связано со спецификой землепользования ясачных, когда за ними сохранялись их промысловые угодья, чтобы не уменьшить сбор ясака. Эти земли пока, в середине XIX в., оставались в их полном пользовании и не подлежали пересмотру.

«Ведомость дачам...» представляет интерес и в еще одном отношении. В названии документа, да и в содержании, речь идет о ясачных татарах, а не о инородцах, как их записывали в это время в материалах ревизий. Этим подчеркивается разделение земельных владений еще для того периода, когда существовала категория ясачных. Под дачами здесь подразумеваются как земли, на которых расположено поселение, так и земли, которые имеются в пользовании населения — как в общем владении, так и в индивидуальном. В документе имеются сведения о родовых земельных владениях, передающихся по наследству. Конечно, вся земля в Сибири официально принадлежала государству, но на деле имелись огромные земельные владения, находившиеся в пользовании одной семейно-родственной группы и закрепленные за ней определенными документами, часть из которых относится к началу XVIII в. Этот факт говорит о бережном хранении этих документов и передаче их от поколения к поколению. Семейные владения имелись как у бухарцев, в разное время купивших землю у служилых и ясачных татар, так и у местных татар, закрепивших за собой право на владение землей «исстари» в период освоения данного региона русскими.

В целом в документе в табличной форме представлены следующие данные: «звание дач и владельцев», количество душ мужского пола по 8 и 9-й ревизиям, реального количества населения (имеющегося в наличии) и примечания. Наиболее информативной является графа «примечания», в которой указаны не только расположение этой дачи (земли) относительно г. Тары, но и состав семейно-родственных групп и места их реального проживания. Данный документ (как, впрочем, и подобные ему источники) интересен и с точки зрения того, какие в реальности в этот период существовали поселения не только тюркского, но и русского населения. Дело в том, что ревизские сказки не отражали реального расселения. В них имеются сведения не о реальном населении, а о приписном. Так, в материалах ревизий нет упоминаний о достаточно большом количестве поселений разного типа (выселках, заимках и т. п.) именно потому, что население, проживавшее в них (и даже в деревнях) было официально приписано к другим населенным пунктам. Такой подход к фиксированию населения часто затрудняет использование материалов ревизий для выяснения системы расселения. Не случайно при подготовке первой всероссийской переписи населения 1897 г. в переписной лист были введены пункты о приписке к определенному месту и о реальном месте проживания. Так, при описании «отхожей дачи Подгородной волости, состоящей во владении ясачного татарина юрт Сеитовых наследников Азана Ниясова и Айтыки Ишеева с товарищами» (здесь имеется в виду коллективная форма пользования землей) выясняется, что данная земля принадлежит ясачным татарам юрт Сеитовых Подгородной волости (в этих же юртах проживали бухарцы, приписанные к Бухарской волости) по указу Тарской воеводской канцелярии от 18 июня 1773 г. По 9-й ревизии в юртах Сеитовых числятся 104 души, но не все живут здесь, некоторые «проживают и на этой даче в выселке Ишеевом, в котором всего 5 домов, в них ясачных татар налицо 14 душ, прочие же которые — проживают в юртах Сеитовых... и в оной пользуются скотским выпуском». Далее выясняется, что на этой земле есть еще один выселок — Крапивка, «в котором дворов один, в нем проживает крестьянин Бутаковской волости по случаю покупки на несколько лет участка земли из этой дачи». В дальнейшем из этих выселков образовались деревни Крапивка и Ишеево, которые существуют и в настоящее время.

Помимо перечисленных в названии документа выселков в самом документе указываются и другие выселки — не только татар и бухарцев, но и русских, которые платили кортом (арендную плату) за использование этих земель. Например, отхожая дача, которая «принадлежала прежде Подгородной волости юрт Сеитовых ясачному татарину Азану Ниязову, но по смерти его должна бы оная значиться выморочной или поступить в общий надел ясачным татарам юрт Сеитовых», была отдана в кортом его женой «для уплаты податей за него и малолетнего сына».

На «отхожей даче», расположенной в Карасукской волости Омского округа и принадлежавшей бухарцам Шиховым по указу Сибирской губернаторской канцелярии 1772 г., расположена часть д. Русиновой Омского округа Карасукской волости, «в которой 18 дворов, в них ревизских мужского пола 34 души, и выселок Чернов, в котором 9 дворов, в них крестьян по ревизии 28 душ. Земляными угодьями этой дачи

они пользуются, за что по распоряжению господина Генерал-Губернатора Западной Сибири, по последовавшему с оного Карасукскому волостному правлению указу из Омского земского суда от 27 марта 1852 г. за № 2716, с которого копия приобщена делопроизводству — платят Шиховым кортом». Деревни Русиново и Черново существуют и в наши дни.

О том, что в действительно население проживало не там, где было приписано, говорит следующий пример. При описании отхожей дачи юрт Речаповых Подгородной волости, владельцем которой по указу Тарской воеводской канцелярии 1773 г. являлся ясачный татарин Абдул-Гавур Ниясмаметов с родственниками, указывается на то, что по 8 ревизии их 7 душ, а по 9-й — 8, числятся в юртах Речаповых, но «жительство имеет он, Ниясмаметов, в юртах Кыргапских, родственники же его некоторые — в юртах Тусказанских, а другие — в Казатовских. Землей же этой пользуются все...».

Документ содержит информацию и о разнообразных формах владения землей. Как уже говорилось, основными являлись коллективная (общинная) и индивидуальная (семейно-родственная) формы. Рассматривая коллективную форму землевладения, можно выделить ряд ее разновидностей, обусловленных этносоциальной структурой населения. Мы не раз уже писали о том, что волости в XVIII–XIX вв. не являлись территориальными единицами, а объединяли население по социальному признаку. Именно поэтому татары и бухарцы, проживающие в одном поселении, были приписаны к разным волостям. Необходимо учитывать и чересполосное расселение татар и русских, которые с начала освоения территории Тарского Прииртышья вступали в хозяйственные связи и отношения.

В результате особенностей заселения территории и закрепления за собой земель сложились различия в коллективной форме владения в разных населенных пунктах. Можно выделись следующие разновидности: 1) отдельное владение землей ясачными и бухарцами, проживающими в одном населенном пункте; 2) совместное владение землей ясачными и бухарцами, проживающими в одном селении; 3) владение землей только ясачными при совместном проживании с бухарцами (бухарцы обычно имели земли только на «скоцкий выпуск» или совершенно в других местах, или не имели земель совсем); 4) совместное владение землей ясачными и государственными крестьянами (русскими), издавна проживающими в близлежащих поселениях. Ранее мы писали о такой ситуации, возникшей в начале XVIII в. в д. Усть-Тарской [1,3]. Здесь же описываются совместные владения ясачных татар юрт Туралинских и крестьян д. Солдатовой, которые в настоящее время представляют один населенный пункт — с. Большие Туралы.

Индивидуальные (семейно-родовые) владения имели как ясачные татары, так и бухарцы. Среди бухарцев выделяются земли бухарцев юрт Себеляковых Шиховых, юрт Сеитовых — Атагучи Веньяминова с родственниками, рода Бургутова (числящихся здесь в количестве 60 душ, но реально часть из них проживала в других деревнях) и др. Среди ясачных татар выделяются владения семьи Сибирцевых — «новокрещенных ясачных крестьян», которые и числились, и проживали в г. Таре.

На примере анализа данного источника хотелось бы обратить внимание на то, сколько информации дают землеустроительные документы. В плане же изучения системы расселения, формирования новых поселений они оказались гораздо информативнее материалов ревизских переписей, в которых представлены сведения о приписном населении, но не указано реальное место жительства части населения во вновь заведенных поселениях.

Источники и литература

1. Бережнова М. Л., Корусенко С. Н. Дозор вражды и дружбы, или взаимоотношения татар и русских в Нижнем Притарье по документам и устным свидетельствам // Вестн. НГУ. Сер. «История, филология». 2006. Т. 5. Вып. 3: Археология и этнография (Прил. 1). С. 108–116.
2. ГАОО. Фонд 183. Оп. 3. Д. 518. 29 л.
3. Корусенко С. Н. Сведения о межэтнических отношениях в Дозорной книге Тарского уезда 1701 г. // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: Сб. науч. тр. : в 3 ч. / ФГОУ ВПО ОмГАУ. Омск : Изд-во ФГОУ ВПО ОмГАУ, 2004. Ч. I. С. 78–80.

Категория экологического поведения: модели и локальные варианты[1]

Г. В. Любимова

Возникновение этнической экологии как самостоятельной научной дисциплины, связанное с закономерным сближением этнографии и этнологии, с одной стороны, и социальной экологии, с другой, произошло в нашей стране на рубеже 1970–1980-х гг. Тем не менее основные параметры нового научного направления (предметная область, методы, понятийный аппарат и пр.), как отмечается в специальных исследованиях, до сих пор остаются «недостаточно конкретизированными» [18, с. 191].

К числу подобных слабо разработанных категорий относятся категории экологического сознания и экологического поведения. Вместе с тем именно эти категории, наряду с такими устоявшимися понятиями и терминами, как «система жизнеобеспечения», «опыт природопользования» и пр., позволяют представить целостную картину экологической культуры всего этноса или отдельной его группы. Саму же экологическую культуру целесообразно рассматривать как сложную, многоуровневую и многокомпонент-

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 08-01-00333а «Экологические аспекты хозяйственной деятельности и религиозно-обрядовых практик русского и аборигенного населения Сибири в XX — начале XXI вв.».

ную систему, которая включает в себя мировоззренческие доктрины, идеологические установки, нормы и представления обыденного сознания, а также «открытое поведение», т. е. доступные внешнему наблюдению поступки индивида и этнической общности (будь то почитание сакральных объектов природы или, к примеру, способы утилизации мусора) [15, с. 252–258].

Помимо производственных или хозяйственных традиций, основанных на принципах рационального природопользования, в рамках экологической культуры этноса имеет смысл выделять и «внепроизводственную составляющую», а именно «этические основания» отношений общества и среды обитания. Достаточно характерным в этой связи представляется утверждение О. Н. Яницкого о том, что экологическую культуру следует понимать как составную часть морали и этики [19, с. 6]. Более того, «включение окружающей природной среды в сферу этических отношений», т. е. определение места природы «в пирамиде ценностей» того или иного социума, по мнению Ю. И. Дробышева, может служить искомым критерием для оценки уровня экологической культуры в целом [12, с. 53–74]. Показателем растущего интереса к гуманитарным аспектам взаимоотношений общества и среды обитания может служить появление таких новых научных направлений, как гуманитарная экология, сакральная экология, экологическая этика и др. (см. [10; 17]).

Не сводимая к понятиям жизнеобеспечения и природопользования категория экологического поведения в большей степени отражает именно характер отношения человека к природной среде. При этом бережное, позитивно-ценностное (*экофильное*) отношение к природе противопоставляется разрушительному, хищнически-потребительскому (*экофобному*), основанному на понимании природы как пассивного объекта переработки и утилизации [10, с. 85][1].

Уже в период становления отечественной этноэкологии отмечалось, что «практически любая традиционная культура сочетает в себе как экофильные, так и экофобные черты» (с преобладанием последних), а анализ факторов, определяющих ту или иную поведенческую стратегию в сфере этноэкологии, был назван одной из главнейших задач нового направления [8, с. 92–98]. К числу таких факторов, как показали проведенные исследования, относятся специфика местных ландшафтно-климатических условий, общая устойчивость среды обитания, насыщенность окружающей среды биоресурсами и характер их потребления, преобладающий тип хозяйства, основные виды хозяйственной деятельности, доминирующие формы собственности, принятые в обществе обычно-правовые нормы, религиозно-этические воззрения и пр. [15, с. 257]. Значение и сочетание перечисленных факторов для той или иной этнической общности на разных этапах этнической истории могут существенно варьироваться.

В качестве примера приведем фрагмент описания из истории ранней колонизации Сибири. Известно, что пришлое русское население, в отличие от коренного, изначально было ориентировано на земледельческое преобразование природного ландшафта. Динамичное состояние русского этноса проявлялось не только в хозяйственном освоении огромных территорий (активной вырубке лесов, истреблении диких животных, подсечно-огневой системе земледелия, углежжении, смолокурении и пр.), но и в отношении к аборигенному населению края. Так, автор монографии о «первых крестьянах-насельниках Томского края», протоиерей Д. Н. Беликов, сообщает о постоянных вторжениях русских новопоселенцев в исконные владения «ясашных инородцев», особо обращая внимание на то, что русские насильно забирают «огромные части этих владений в свою пользу». Далее он отмечает, что «ясашные» всегда берегут и стараются «ловить зверя столько, чтобы в тех лесах завод оставался», в то время как русские «вылавливают и выбивают зверя без остатка». Помимо этого, автор упоминает об «истребительном отношении (новопоселенцев) к лесам» [9, с. 66–67].

Приведенные материалы наглядно демонстрирует различия экологических стратегий русских первопроходцев и аборигенного населения края[2]. Можно ли, тем не менее, утверждать, что, придя в Сибирь, русские разрушили идиллию отношений, которая существовала между коренным населением и природным окружением? Следует ли считать ранние религиозные воззрения более экологичными по сравнению с позднейшими религиозными системами? Или, быть может, все дело в особенностях рационалистического мировосприятия с его идеями преобразования мира и покорения природы? Ответы на поставленные вопросы вряд ли могут быть однозначными, однако без их учета оценка экологической культуры этноса, в том числе накопленного им исторического опыта природопользования, представляется недостаточно полной.

---

[1] Разные виды экофильного поведения были выявлены и проанализированы Ю. И. Дробышевым, предложившим различать «адаптивную» и «этическую» экофильность. И если первый вариант (забота о природе ради собственного выживания), по мнению автора, характерен для обществ традиционного типа, то второй (забота о природе ради самой природы) — более типичен для развитых обществ [12, с. 53–74].

[2] Справедливости ради отметим, что ярко выраженный экофобный характер деятельности русских первопроходцев в условиях освоения новых территорий не был исключением, аналогичная модель поведения в подобных ситуациях отличала представителей и других этносов. «Никто, пожалуй, не будет оспаривать тезис, что монгольская культура как целое экофильна, — пишет, к примеру, Ю. И. Дробышев, — однако эпоха завоеваний принесла монголам печальную славу безжалостных разрушителей не только культурных ландшафтов, но и дикой природы». Более того, «во время войн, — подчеркивает автор, — природа чужих земель, вероятно, вообще стояла вне закона» [12, с. 53–74]. В целом развитию агрессивной модели экологического поведения, считает А. В. Головнев, могли также способствовать такие факторы, как «неустойчивые условия среды обитания — хронический недостаток биоресурсов или эпизодическое (сезонное) интенсивное их присвоение» [11, с. 44].

Можно предположить, что каждому типу экологического сознания (ЭС) соответствует определенная модель экологического поведения (ЭП), которая диктуется мировоззрением. Иными словами, тот или иной тип ЭС отличается наличием общих мировоззренческих парадигм и поведенческих стереотипов, характеризующих отношение представителей данного этнического коллектива к природной среде[1].

В то же время в рамках единой модели ЭП можно выделить некоторое число локальных вариантов освоения среды обитания, наличие которых обусловлено существованием различных экологических ниш, представляющих собой совокупность природно-климатических условий и опорных биоресурсов, ограниченных территорией проживания коллектива. Значительная локальная вариативность (большое количество локальных вариантов освоения среды обитания) в пределах одного хозяйственного комплекса, как отмечается в специальных исследованиях, составляет характерную особенность традиционных систем жизнеобеспечения, а комплексный характер использования ресурсов среды обитания обеспечивает устойчивость того или иного хозяйственно-культурного типа в целом [7, с. 82–83, 88]. С этой точки зрения концепция хозяйственно-культурных типов (ХКТ), разработанная в середине прошлого века отечественными учеными М. Г. Левиным и Н. Н. Чебоксаровым, представляет собой выполненную на более высоком таксономическом уровне подробную типологию традиционных моделей природопользования и характерных для них особенностей экологического поведения, соответствующих традиционному типу экологического сознания.

Сформировавшийся в недрах доиндустриального общества традиционный тип ЭС, одна из характерных особенностей которого заключалась в «сакрализации среды обитания» [12, с. 53–74], предусматривал постоянный взаимообмен, своего рода диалог с природой, которая рассматривалась при этом не столько как объект одностороннего воздействия, сколько как субъект двустороннего взаимодействия, его полноправный участник. Особую напряженность указанный диалог приобретал в переломные, кризисные для природы и социума периоды, что нашло отражение во всей системе традиционной обрядности, и прежде всего в обычаях и обрядах народного календаря. Не случайно важнейший земледельческий период от сева до жатвы в Сибири, как и в России в целом, традиционно сопровождался обычаями катания по земле, которые символизировали обмен с нивой некой плодородной силой. Известный сибирский этнограф и фольклорист Г. С. Виноградов еще в первые десятилетия XX в. неоднократно наблюдал как пахари, катаясь по земле после окончания весенней вспашки, обращались к ней со словами: «Пашня, пашня, хлебца нам дай, а силу нашу отдай» [1]. Дары природы, следовательно, воспринимались крестьянами как «награда Господа за тяжелый труд». Более того, среди сибирских старообрядцев существовало стойкое убеждение, что «при уменьшении трудов в земледелии человек будет недостоин уже того, чтобы Господь одождил его ниву» [2].

Типологически сходные экологические установки, отражающие универсальные принципы традиционной трудовой этики, содержатся в мифологии угорских и самодийских народов. К примеру, в мифе лесных ненцев, повествующем о создании рельефа земли, одна из женщин предлагает проложить реки так, чтобы они «в ту и другую сторону текли», на что другая отвечает: «Нет, тогда людям будет слишком легко плавать по ним, и они быстро всех зверей перестреляют. Нужно сделать так, чтобы реки в одну сторону текли, тогда людям против течения трудно будет плыть» [11, с. 309; 7, с. 137][2].

Таким образом, центральное «ядро» во взаимодействии традиционных обществ с окружающей средой составлял механизм поддержания баланса с биоресурсами [7, с. 5], а принципы традиционной экологической этики носили универсальный характер в условиях как присваивающего, так и производящего типа хозяйства.

Сложный и противоречивый характер отношения русских сибиряков-первопроходцев к природной среде, обусловленный *пионерским* типом экологического сознания, предопределил живучесть представлений о том, что с природой (особенно в условиях постоянного противостояния суровым климатическим условиям) «нужно бороться». *«Да и как с ней было не бороться*, — читаем в очерке местного краеведа, — если и без того малопроизводительный труд населения Сибири иной раз сводился к нулю вследствие засухи… осенних и весенних заморозков или вредителей?» [6].

Долгое время подобные представления сочетались с верой в безграничность и неисчерпаемость природных запасов, порождая бесконтрольное их потребление. Размышления на эту тему находим в той же публикации: «Зато сама природа, — пишет автор, — была настолько буйна и обильна, что не было (как казалось) этому обилию ни конца и ни края. Лесу руби, сколько надо, и не вырубишь, траву коси и не выкосишь, рыбу лови и не выловишь… а также не выносить из лесов и полей грибов, ягод и прочих даров» [6].

Подобные представления, как показывают проведенные в Новосибирской области исследования, в настоящее время сменяются другими, основанными на

[1] Согласимся с замечанием В. Н. Адаева, обратившего внимание на то, что существует опасность преувеличения непосредственных связей мировоззренческих идей и установок с экологическим поведением. Такой жесткой обусловленности и причинно-следственной зависимости, считает автор, нет, есть лишь общие тенденции отношений с природной средой, заложенные в мировоззрении [7, с. 132].

[2] Мифическая регуляция экологических отношений божествами, как пишет В. Н. Адаев, осуществлялась и с другой стороны — а именно «с позиции обеспечения человеку нормальной добычи». Так, в хантыйской легенде о шестиногом лосе сын Торума, обеспокоенный тем, что будущий человек не сможет охотиться на столь быстрое существо, догоняет лося и отрубает у него две задние ноги [7, с. 138].

понимании проблемы исчерпаемости природных ресурсов. Как утверждают пожилые информаторы, на протяжении жизни одного лишь их поколения произошло значительное сокращение видового разнообразия растительного и животного мира. Приведем характерные высказывания: «В прежнее время белый гриб из леса мешками таскали», «Ягод в лесу навалом было», теперь же — «и пескаря из речки не выловишь», «Боровой дичи стало меньше, во много раз сократилось количество журавлей, рябчиков, тетеревов и перепелов» (ПМА, Маслянинский район Новосибирской области, 2002). Многие из опрошенных связывают перечисленные явления с проводившейся в 1960–1970-е гг. тотальной химизацией сельского хозяйства. Именно тогда, считают информаторы, произошло практически полное исчезновение косуль, рысей, значительно уменьшилось количество лосей, белок, зайцев и лис. Те же причины, уверены многие, привели к заметному росту онкологических заболеваний.

Удивительные параллели находим в рассуждениях современных писателей-старообрядцев, которые в категориях православной догматики дают оценку новым реалиям современной жизни, в первую очередь достижениям науки и техники XX в. Так, в сочинении енисейского крестьянского писателя А. Г. Мурачева, озаглавленном «Наука и техника природе убийца» (1983), говорится, что именно «химия» послужила причиной, по которой «изгинули» или «совсем ушли к отмиранию десятки пород», заботливо сохраненных Ноем «от гибели потопа», а в людях — «неслыханные болезни открылись» [13, с. 398–399]. «Где те сотенные… косяки гусей и журавлей, — вопрошает таежный книжник, — которые летали весной на север, а осенью на юг над нашей головой, когда мы в детстве на их крик вздымали глаза и любовались над их стройностью. Почему они изменили свою врожденную натуру и не стали выполнять воздушные перелеты по-прежнему теперь»? [13, с. 398].

Характерные для старообрядцев обостренные эсхатологические переживания заставляют их и в современной жизни видеть многочисленные признаки наступления «последних времен». По этой причине все перечисленные явления также наделяются эсхатологическим значением. Как и в прошлом, источником подобных представлений остаются «божественные книги» (прежде всего Апокалипсис), в силу чего свойственный старообрядцам тип ЭС можно обозначить как *апокалиптический*. При этом в повседневной жизни обитатели скитов и удаленных от мира поселений продолжают придерживаться раннехристианского принципа «прокормления пустынника трудом рук своих», сохраняя крайне осторожное отношение к любым техническим новшествам (ПМА, Каа-Хемский район Республики Тыва, 2004)[1].

Неизбежные процессы модернизации общественной жизни, происходившие в нашей стране с конца XIX в., обусловили постепенную трансформацию традиционных форм сознания и поведения. На протяжении всего XX в. шло постепенное угасание традиционной календарной обрядности, в том числе ритуально-магических действий, совершавшихся по случаю засухи, неурожая, эпидемий, эпизоотий и прочих стихийных бедствий. Процесс смены ментальных систем сопровождался формированием новых типов ЭС, а складывавшиеся при этом модели ЭП отличались сложным переплетением как экофильных, так и экофобных тенденций.

Главный рупор антирелигиозной пропаганды тех лет, газета «Безбожник», писала: «В обществе будущего не будет нужды в религиозном истолковании явлений природы и земледельческого процесса… Крестьянин уже не раб дрожащий перед неизвестными ему силами природы. С помощью техники… знанием и организованным трудом он становится хозяином над природой» [3][2]. Одновременно с насаждением атеистической идеологии происходило внедрение в массовое сознание новых экологических стереотипов поведения, нашедших яркое отражение в лозунгах советской эпохи: «Природа не храм, а мастерская», «Мы не можем ждать милостей от природы» и пр.

Социальное переустройство мира также строилось на отрицании старого миропорядка. Средства массовой информации создавали отталкивающий образ всего, что связывалось с прежним бытом и традиционным укладом жизни. Особенно беспощадные ярлыки приклеивались к народным «язычески-христианским» праздникам, которые объявлялись «отвратительной отрыжкой старого мира» и отождествлялись с «дикарскими обрядами», а также пьянками, прогулами, драками и хулиганством [4].

Появление экологической проблематики в подобных публикациях выглядит достаточно неожиданно, однако считать ее абсолютно безосновательной нельзя. Тот же «Безбожник» впервые поднимает тему «варварского» уничтожения лесного молодняка во время празднования Троицы: «Пролетариат не может позволить в интересах суеверной части граждан варварски губить в лесах молодняк[3], подрывая тем

[1] Принципиальный отказ от использования достижений научно-технического прогресса отличает также некоторые новые религиозные учения. Всевозможные войны, стихийные бедствия и техногенные катастрофы рассматриваются в них как акты неизбежного возмездия за выбранный человечеством неправедный путь развития. Религиозно-мистический, по сути, тип ЭС нередко сочетается при этом с патриархальной моделью ЭП. Такова, к примеру, идеология самого крупного на сегодняшний день в России учения Церкви Последнего Завета, адепты которого, более известные как последователи Виссариона, проживают в настоящее время в Красноярском крае, проповедуя уход из больших городов в сельские коммуны и построение на их основе экологических поселений [6, с. 67–73].

[2] Другими словами ту же мысль выразил в свое время К. Маркс, который отметил, что при переходе общества от традиционного этапа развития к современному природа перестает быть «самодовлеющей силой», «объектом суеверного поклонения» и становится всего лишь «полезной для человека вещью».

[3] Традиционный смысл весеннее-летних праздников и прежде всего Троицы заключалось, как известно, в «пробужде-

самым хозяйство рабочих и крестьян. Порубка березок должна быть воспрещена законом». Автор публикации не сомневается, что «в обществе будущего Троица отомрет», а саму «старушечью» Троицу непременно заменят «праздники древонасаждений» [3].

Ту же тему подхватывает и местная пресса. Писатель и публицист Михаил Бубеннов, опубликовавший в 1930-е гг. в алтайской районной газете «Колхозник» серию очерков и зарисовок крестьянского быта, уже безотносительно к празднованию Троицы пишет: «Во время заготовки березовых веников ноют березовые колки. Острые ножи отъедают кучерявые березовые ветки… в том числе верхушки берез. Крестьяне везут целые воза веток и не подозревают, какой от этого получается вред. Березы без верхушек засыхают… За каждое испорченное дерево должна взиматься полная его плата» [5].

В целом же именно развернувшаяся индустриализация, а также переход к новым формам хозяйствования в гораздо большей степени провоцировали «варварское отношение к ресурсам» [7, с. 115], чем пережитки традиционных религиозно-обрядовых практик. На более общем уровне эту закономерность сформулировал А. В. Головнев, отметивший, что усиление товарного характера традиционных отраслей хозяйства, ставившее непосредственного производителя в зависимость от рыночных отношений, повсеместно сопровождалось «деэкологизацией культуры» [11, с. 92; 14, с. 44–45].

Развитию экофобных тенденций нередко способствовал нерациональный характер природопользования, яркий пример которого находим у того же М. Бубеннова, обратившего внимание на парадоксальную ситуацию, сложившуюся в селениях, расположенных по речке Тундриха, богатой торфом. «По берегам речки Тундрихи, — говорится в заметке, — находится много торфа толщиной сажени 2–3. Жители не подозревают о таком богатстве. Торфом они могли бы обеспечить свои печи на несколько лет… (но вместо этого) крестьяне чересчур усердно корчуют лес на своих земельных наделах». Далее автор констатирует, что «лесу становится мало», вследствие чего, по его мнению, скоро настанет «дровяная голодуха». Положение дел усугубляется пассивностью местного населения, поскольку весной, когда «торф выносится на берег, воды речки затопляют хороший сосновый лес», но «жители смотрят на затопленный лес и, когда он начинает сохнуть, (только) тяжело вздыхают». За год, по оценке М. Бубеннова, засыхает в среднем до 600 сосен, при этом «стоило бы только вывести канаву из речки, и вода не затопляла бы лес». Однако «тундрихинцы», несмотря на неоднократные предложения, не сделали этого, поэтому вина «возлагается на сельсовет и уполномоченного по лесам местного значения», а также на коммуну, поскольку вода от построенной ею плотины «также заливает леса» [5].

Экологическая культура современного сельского населения Сибири, как уже отмечалось, характеризуется сложным переплетением экофильных и экофобных тенденций. Изменение сложившихся форм собственности на землю и другие ресурсы, предопределенное разработкой и реализацией Земельного, Лесного и Водного кодексов Российской Федерации, вызывает далеко не однозначную реакцию на селе.

Повсеместно наблюдаемое снижение интереса к земледельческому труду проявляется в следующих типичных высказываниях: «Раньше люди за землю бились, корчевали ее, кровь за нее проливали, а теперь она никому не нужна»; «Что я голыми руками могу на земле сделать? Кому она нужна, если ее обрабатывать нечем?» и т. п. (ПМА, Маслянинский район Новосибирской области, 2002). Хищническая модель ЭП, отличающаяся стремлением как можно быстрее и дешевле изъять наиболее доступную часть природных богатств, получает все более широкое распространение, поэтому одной из актуальных задач в сфере образования становится формирование у школьников и студентов особой созидающей экологической культуры, обучение их навыкам активного использования экологических знаний для решения социально-значимых проблем современности.

Приведенные примеры различных моделей экологического поведения позволяют рассматривать данную категорию не только как один из локальных вариантов освоения среды обитания, но и как некую совокупность поведенческих стереотипов в отношении природного окружения, которые складываются под влиянием мировоззренческих доктрин, идеологических установок, норм и представлений обыденного сознания и прочих факторов.

Источники и литература

1. АРГО, Р. 59. Оп. 1. № 17. Л. 43. Иркутская обл.
2. АРГО, Р. 61. Оп. 1. № 29. Л. 3. Тобольская губ.
3. Газета «Безбожник». 1923. № 23.
4. Газета «Социалистическая стройка», орган Сузунского РК ВКПб, 1938, 20 апреля.
5. Заринский районный краеведческий музей Алтайского края, фонд М. Бубеннова.
6. Сузунский районный краеведческий музей Новосибирской области, фонд П. Ф. Пирожкова.
7. Адаев В. Н. Традиционная экологическая культура хантов и ненцев. Тюмень: Вектор Бук, 2007. 240 с.
8. Арутюнов С. А. Культурологические исследования и глобальная экология // Вестн. АН СССР. 1979. № 12.
9. Беликов Д. Н. Первые русские крестьяне-насельники Томского края и разные особенности в условиях их жизни и быта. Томск, 1898.
10. Борейко В. Е., Морохин Н. В. Словарь по гуманитарной экологии. Киев: КЭКЦ, 2001.

нии» растительных сил земли, олицетворением которых выступало молодое деревце березки. В ритуальном контексте слова лирической обрядовой песни («Пойду в лес погуляю, белую березу заломаю…») воспринимались как буквальное описание одного из ключевых моментов троицкого обряда, однако в новых социокультурных условиях, когда аграрная обрядность оказалась идеологически пережиточной, им стали придавать антиэкологическое значение.

11. Головнев А. В. Говорящие культуры. Традиции самодийцев и угров. Екатеринбург, 1995.
12. Дробышев Ю. И. Об экофильности традиционной культуры народов Центральной Азии // Природа и ментальность / Социоестественная история. Вып. 23. М.: Московский лицей, 2003.
13. Духовная литература староверов востока России XVIII — XX вв. / Отв. ред. Н. Н. Покровский. Т. 2. Новосибирск: Сибирский хронограф, 2005.
14. Козлов В. И. Исторические аспекты этносоциальной экологии (о проблемах экологического поведения) // Этнографическое обозрение. 1994. № 1.
15. Любимова Г. В. Проблемы экологического поведения в контексте этноэкологических исследований // Культуры и народы Западной Сибири в контексте междисциплинарного изучения. Сб. Музея археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского. Вып. 1. Изд-во ТГУ. Томск, 2005.
16. Любимова Г. В. Образ Сибири в российских и зарубежных неорелигиозных учениях // Образ Сибири в общественном сознании россиян XVIII — начала XXI столетий. Материалы регион. науч.-практ. конф., посвящ. памяти проф. И. В. Островского. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2006.
17. Огудин В. Л. Сакральная экология. Киев, 2003.
18. Онищенко С. С., Садовой А. Н. К проблеме определения предметной области этноэкологии // Экология древних и современных обществ. Тюмень: ИПОС СО РАН. 1999.
19. Яницкий О. Н. Экологическая культура. Очерки взаимодействия науки и практики. М.: Наука, 2007.

Эпос «Олонхо» — северная мудрость веков: актуализация экологического, адаптационного и социокультурного потенциала[1]

И. Е. Максимов, О. Н. Шелегина

В современный период задачи духовного возрождения России и экологического выживания человечества приобрели особую актуальность. Ключи к решению этих проблем можно найти и в эпических творениях предков. В 2005 г. якутский героический эпос Олонхо был провозглашен ЮНЕСКО «шедевром устного и нематериального наследия человечества», что явилось значительным событием в культурной жизни нашей многонациональной страны. От эпосов народов России Олонхо отличается своим происхождением в экстремальной климатической точке планеты. Как заметил «сын степей» Д. Кугультинов, предки саха, освоив столь суровый и обширный северный край земли, совершили подвиг от имени всего человечества [2, с. 133–134].

Указом Президента Республики Саха (Якутия) В. А. Штырова от 29.12.2005 № 2491 объявлено «Десятилетие Олонхо» (2006–2015 гг.). Общественное объединение якутян в Новосибирске разработало и успешно реализует совместно с рядом организаций, в том числе Институтом истории СО РАН, музеем СО РАН проект «Изучение и расшифровка экологической сущности эпоса Олонхо в целях приобщения молодежи и населения Сибири, России к редчайшему памятнику мировой культуры» (руководитель И. Е. Максимов). В нем впервые исследуется адаптационная составляющая эпоса Олонхо, изучаются его возможности для формирования у населения экологоцентристского понимания мира на основе стратегии устойчивого развития, определяются формы использования заложенной в нем этноэнергетики для адаптации студентов к жизни в крупных городах. В ходе выполнения проекта планируется популяризировать якутский героический эпос и адаптировать его для широкого круга читателей России, проводить сравнительно-историческое исследование адаптационных процессов в культуре жизнедеятельности разных народов Сибири; приобщать школьную и студенческую молодежь, широкие круги населения к непреходящим этическим и эстетическим ценностям Олонхо, развивать сотрудничество Республики Саха (Якутия) (РС(Я)) с Новосибирской областью и другими регионами Российской Федерации, академическими институтами, музеями в социокультурной сфере, обмениваться опытом работы между Общиной якутян и другими национально-культурными организациями Сибири.

Зарождение эпоса Олонхо связано с историей передвижения кочевых племен тюрков с юга на север и окончательным формированием народа саха на берегах Великой Лены. На протяжении тысячелетия основная канва Олонхо передавалась из уст в уста, оттачивалась из поколения в поколение. «Издревле истоки берет, далеко Олонхо течет», — писал П. А. Ойунский. Лишь в XX в. эпос получает литературное воплощение и становится памятником культуры и искусства народа саха. Эпос Олонхо сейчас представляет собой крупное, многомерное произведение, отличающееся высоким художественным содержанием, богатством языка, монументальностью образов, всеохватывающим описанием окружающего мира, глубиной понимания свойств материи и диалектической сущности жизни на земле, в этом Среднем мире — Орто дойду. Олонхо обладает всепроникающей духовной энергетикой и является неисчерпаемым источником эстетического наслаждения и этических размышлений. В нем отражен опыт познания предками окружающего мира в ходе практического освоения экстремального пространства земли. По этому многогранному источнику можно проследить формирование экологических и этнических традиций, циркумполярного менталитета народа саха.

Поколение военных лет, к которому относится И. Е. Максимов, помнит олонхосутов — живых исполнителей эпоса, ставшего для него первой детской сказкой, первым учебником познания окружающего

[1] Работа выполнена в рамках гранта социально-значимых проектов администрации Новосибирской области; интеграционного проекта СО РАН 21.6.4 «Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения населения Сибири в XVII — начале XX вв.»

мира. По мере взросления этот волшебный источник превращался в универсальную «энциклопедию жизневедения». У народного писателя Якутии Семена Данилова (1917–1978) есть стихотворение «После Олонхо»:

Допето Олонхо,
Умолк олонхосут.
И снова жизнь как жизнь,
Где людям нелегко,
Где богатырство им
Необходимо тоже,
И беды посложней у них,
Чем в Олонхо,
И время посложней,
И с древним так несхоже.
О, сколько каждый день
Невидимых побед
Вам нужно одержать,
Сегодняшние люди!

Мир, по мнению представителей народа саха, воспитанных на Олонхо, могут спасти только верховенство разума и мудрости, победа сил добра, красоты и созидания. Практическое освоение экологической и этической сущности, философии оптимизма и духовной энергетики Олонхо является социально значимой задачей высокого порядка.

В процессе социокультурного развития адаптация является механизмом, регулирующим жизнедеятельность индивида и общества в целом. К числу адаптивных факторов относятся в первую очередь экологические. За длительный период формируется культурная самобытность, аккумулирующая созидательную энергию десятков поколений людей. Экологический ключ к расшифровке содержания Олонхо для массового читателя был предложен И. Е. Максимовым по следующим соображениям. Во-первых, проблемы экологии задевают каждого жителя планеты, и язык экологии доступен всем. Более того, экологоцентристское понимание мира на основе стратегии устойчивого развития становится основой глобального согласия и выживания человечества. Во-вторых, эпос Олонхо исторически зарождался в ходе освоения сурового северного края земли как осознание «пуповинной связи человека с матушкой-природой». В-третьих, мифология Олонхо отражает происхождение мира и предназначение рода человеческого в эко-доме под названием «Орто дойду», который представляет собой тонкий, хрупкий замкнутый слой биосферы. В-четвертых, в Олонхо представлено глубокое интуитивное понимание двойственных корпускулярно-волновых свойств материи. По его мнению, предки народа саха открыли учение о духах-Иччи (Кут-Сюр), и Олонхо является неисчерпаемым источником духовной энергетики человека. В-пятых, в связи с тем, что техническая цивилизация породила глобальный экологический кризис и духовно-культурное обнищание масс, философия Олонхо ориентирует сильных мира сего искать пути выхода из сложившейся ситуации в сфере разума.

Следует подчеркнуть, что Олонхо — это общее название якутских героических эпосов. В рассматриваемый период осуществлялся анализ пяти значимых первоисточников Олонхо. Основная идея, описание окружающего мира, героика борьбы Боотуров — богатырей якутского Олонхо собрано в главном, крупном эпическом сказании «Нюргун Боотур стремительный» [4]. Изучались также варианты Олонхо, опубликованные Институтом филологии СО РАН в серии «Памятники фольклора народов Сибири и Дальнего Востока» [6]. По субъективным причинам (почитание предков) для изучения было выбрано также произведение народного писателя С. С. Яковлева-Эрилик Эристиина «Буура Дохсун», опубликованное в 1993 г. на якутском языке. Фондом сохранения, изучения и пропаганды эпоса «Олонхо» издан текст П. В. Оготоева (1910–1977) — выдающегося якутского олонхосута, тойуксута, поэта, прозаика, фольклориста, заслуженного учителя школ ЯАССР, отличника народного образования РСФСР, этнопедагога, музееведа (на якутском, русском, английском языках) [1]. В нем художественным языком поразительно описывается борьба двух противоборствующих сил. Одной из особенностей олонхо «Элэс Боотур» является преобладание в нем воспитательного аспекта. П. В. Оготоев определил это так: «Новой жизни на земле начало задавать; предназначенное прекрасное не забывать, не предавать; небесами дарованную милость как зеницу ока всегда оберегать Олонхо учит». Все названные издания представлены в музее СО РАН для свободного доступа.

В ходе изучения источника установлено, что Олонхо — это прежде всего миф о сотворении мира и сказание об обустройстве жизни человека на земле. При этом действие былинных героев происходит в трех мирах Вселенной. Верхний мир светлого Айыы описывается как небесное царство Белого Божества — Солнца (Тенгрианство). Солнце — первоисточник всего живого в Среднем мире — Орто дойду. Нижний мир дьявола олицетворяет вместилище зла, разрухи и смерти. Жизнь в Орто дойду утверждается в результате борьбы Богатырей, посланцев светлого Айыы, с дьяволами Нижнего мира. В этом просматривается диалектическая сущность жизни как единства и борьбы противоположных тенденций, положительных и отрицательных зарядов энергии. В Олонхо образно представлено учение о духах-иччи как предвестниках открытия волновых свойств материи, виртуальной реальности бытия. Описание красоты и могущества природы, силы доброты и ума человека достигают эстетического апогея в красноречии сказителей. Неизбежно наступает победа сил добра и света, любви и созидания. В этом заключен духовно-философский смысл эпических заветов предков саха. Насколько нам известно, многие жители России сохранили дома прекрасное издание Олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» [4]. Ниспосланный высочайшим советом хозяев небесного Верхнего мира для спасения человеческого рода герой Нюргун Боотур был

Строен станом, словно копье,
Стремителен, как стрела… и
Не было равных ему
В мире богатырей.

В силу национальной специфики повествования, сложной метафоричности языка читатели не в состоянии «объять необъятное» самостоятельно (объем эпоса доходит до 25–35 тысяч строк), постичь глубинную сущность Олонхо и получить максимальное эстетическое наслаждение — заряд бодрости духа. В связи с этим были выработаны некоторые методические рекомендации читателям для облегчения объемного восприятия многомерного произведения литературы. Мы исходим из того, что в сюжете Олонхо дано художественное описание окружающего мира как единого, целого и неделимого, а в действиях героев-богатырей воспевается связь человека с природой в рамках закона сохранения природы и диалектики бытия, благословляется будущее человеческого сообщества. Таким образом, в рамках реализации проекта впервые предпринята попытка выявить адаптивную сущность эпоса Олонхо и одновременно адаптировать его к эпохе технической цивилизации, прокомментировав на языке современной науки и техники.

Несомненно, важное значение и практический интерес для популяризации адаптационного опыта в культуре жизнеобеспечения разных народов Сибири с использованием традиций Земли Олонхо представляет деятельность общественного объединения якутян в г. Новосибирске как нормативно-регулятивного средства адаптации [5, с. 3–19]. Оно осуществляет своеобразную передачу эстафеты поколений, знакомит молодежь с опытом земляков, успешно прошедших все стадии социальной адаптации и ставших известными в Сибири людьми, способствует ускорению адаптации студентов в большом городе. По видам, масштабам и методологии проводимой работы созданная система наставничества не имеет аналогов в других городах РФ, где обучаются студенты РС(Я). Она построена по схеме «департамент РС(Я) (заказчик) — межвузовский студсовет (студенты) — вуз (подрядчик) — Община якутян и постпредство РС(Я) (коллективные кураторы)». Община якутян в г. Новосибирске активно сотрудничает с 14 членами Ассоциации национально-культурных образований Сибири «Содружество». Мероприятия в рамках постоянно действующего семинара «Духовная связь поколений: встречи с интересными людьми». проходили в постпредстве РС(Я), Центре национальных литератур, Музее истории СО РАН, Музее Солнца. Особое внимание уделяется психологической адаптации первокурсников, развитию их личностного потенциала. Опыт куратора И. Е. Максимова (в 1996–2006 гг.) обобщен как своеобразный адаптационный алгоритм «Десять правил успешной учебы студентов»: 1) техника безопасности*:* соблюдай правила уличной безопасности, будь разборчив в знакомствах и осторожен в толпе. *Берегите здоровье!* 2) адаптация: будь общителен и держи связь с земляками через Межвузовский студсовет и Общину якутян. *Познай себя!* 3) дисциплина: соблюдай нормы общественного порядка, береги свое место в общежитии, не пропускай занятия. *Избегай негатив, не накопи долгов!* 4) учеба: начинай с усердного труда и сосредоточенности. Не стесняйся спрашивать — преподаватель любит активного студента. *Глотай знания жадно!* 5) свободное время: максимально воспользуйтесь возможностями большого города для культурного развития и духовно-физической закалки. *Не теряй времени даром!* 6) коллективизм: активно включайтесь в общественную жизнь, в дела студенческого самоуправления. Осваивай навыки работы с людьми, азы управления и деловитости. *Проходи школу организатора!* 7) эрудиция: не ограничивайся изучением одного языка, знанием рутинной методологии, освоением узкой профессии. *Будь многостаночником!* 8) традиция и экология: сохраняй традиции Земли Олонхо. Не загрязняй душу и организм наркотическими ядами, борись за менталитет трезвости предков. *Укрепляй связь человека с природой!* 9) сотрудничество: укрепляй дружбу народов, достойно представляй Республику Саха в просторах Сибири, России и за ее пределами. *Будь патриотом!* 10) этика гражданина: уважай прошлое, укрепляй настоящее, твори будущее.

Живи по закону сохранения добра и любви!
Будьте РАДИ-О-АКТИВНЫ — активны ради отличной учебы!
Излучайте энергию душевного тепла и творческого задора!

Можно отметить, что в приведенных правилах, регулярно публикуемых в студгазете «Сонуннар» («Новости»), органично сочетаются правила ориентированные на адаптацию в культуре жизнеобеспечения и социокультурную адаптацию с опорой на традиции. В 2001 г. впервые изучалось социальное самочувствие, отношение молодежи к проблемам здорового образа жизни, традициям эпоса Олонхо студентов РС(Я) в Новосибирске. Было роздано 350 анкет в 9 вузах, получено 202 ответа на 24 вопроса. В результате опроса выяснено следующее. «Студент и учеба»: 68% приехали учиться по собственному желанию; 20,3% выбрали вуз под влиянием Департамента подготовки кадров, 8,9% — знакомых, 18% выбрали вуз из-за меньшего конкурса, 1% попали в вуз случайно. Причинами неуспеваемости и отсева стали трудности адаптации (37%), пропуски занятий (59%), слабая школьная база (31%), влияние бытовых условий (19%). «Студент и духовность»: 34,2% занимаются спортом, 25,2% читают литературу, 36,6% посещают интернет-класс, 29,7% имеют другие культурные занятия, 55,2% владеют языком саха, 26,2% знают свое родословное древо, 12,4% соблюдают национальные традиции, 5,4% выразили отсутствие интереса к коллективным мероприятиям; «Студент и ЗОЖ»: 60,4% — на «культурнопитейской» позиции, 31,2% — за безалкогольный досуг, 10,9% — за полную трезвость, 54,2% не курят, 28,5% собираются расстаться с табаком, 6,4% против ЗОЖ, 16,8% — заядлые курильщики.

Результаты показали наличие ряда проблем, связанных с трудностями адаптации, неоднозначное отношение к здоровому образу жизни, недостаточное

знание и соблюдение национальных традиций. Между тем чем выше уровень культурного развития, социокультурный статус, тем выше способность субъекта адаптации воздействовать на среду в своих интересах, тем больше у него шансов адаптировать ее к собственным целям. В толерантно-ориентированном образовании в поликультурном мире одним из образовательных ресурсов, способствующих росту личного адаптивного потенциала, является обращение к глубинным ментальным медленно трансформирующимся установкам [5, с. 3–19]. Северный менталитет народа саха формировался в ходе освоения сурового края земли и отличается поклонением силе и красоте природы, почитанием старшего поколения. Известно, что академик А. П. Окладников в эпосах якутов находил ключ к забытым страницам истории культуры народов, при изучении истории забайкальских и монгольских племен обращался к былинам-олонхо, к величественным образам древней мифологии якутов, к празднику весны Ысыаху. Возможность непосредственного участия в нем ежегодно (с 1998 г.) предоставляется всем якутским студентам, обучающимся в Новосибирске и других городах Сибири. Праздник проходит «в пору весны прекрасной, в центре Сибири просторной; традиции предков соблюдая, природу-матушку обнимая; якутян и гостей собирая».

Юбилейный 10-й Ысыах был посвящен 70-летию со дня рождения и завершению кураторской работы И. Е. Максимова. Он играл на нем роль наставника-благословителя. Число участников праздника достигло 250, в том числе были 74 студента из Томска, Омска, Красноярска, Иркутска, Екатеринбурга. По традиции предков праздник начался с задабривания Духа огня. Песню-тойук исполнила Лена Колодезникова, студентка СибГУТИ. Мелодия хомуса переходит в колокольный звон билы в исполнении директора Музея Солнца В. И. Липенкова. 10-й юбилейный сибирский Ысыах дружбы открыл Президент Общины якутян Т. Т. Тимофеев.

На юбилейном Ысыахе благословитель-алгсчыт, И. Е. Максимов, которого можно назвать «олонхосутом XXI века», произнес наполненные глубоким воспитательным и патриотическим смыслом слова:

Да будет Ысыах наш плодотворным,
Песня – тойук, осухай – раздольным,
Да крепнет дружба народов России,
Да будут успехи, радость и счастье!
Овладевайте знаниями,
Молодые наши друзья!
Ловите счастье делами,
Возвышайте родину свою!
Пусть дойдет до Якутии родной
Теплота биения наших сердец!
И слова благословения – алгыс Олонхо
«Уруй-айхал!» – говорим мы сегодня!

Праздник украсил яркий студенческий концерт. Участники праздника образовали два круга хоровода Осуохай. Шесть звонкоголосых девчат состязались в конкурсе запевал. Культурная программа продолжалась в конкурсах национальных блюд, стенгазет вузов и вечернего концерта студентов. Свои концертные номера представили шесть команд. Студенты Новосибирской государственной академии водного транспорта показали инсценировку из эпоса Олонхо «Нюргун Боотур». Кулинарный конкурс показал, что студенты умеют готовить «почти из ничего»: куерчэх, лепешки в сметане, шашлык по-якутски, жареные караси, салат «Индигирка». В студенческих стенгазетах были воспеты Ысыах и красота матушки-природы, родной Якутии, выражены симпатии и благодарности своему куратору. По сумме баллов кубок Общины якутян достался команде Сибирского государственного университета путей сообщения. Спортивная программа включала четыре национальных вида состязаний, эстафету, волейбол и футбол. Девушки участвовали в прыжках-ыстана и перетягивании палки. По всем видам спорта вновь учрежденный Сибирский кубок Департамента подготовки кадров РС(Я) достался дружной команде Новосибирской государственной академии систем управления. По общему мнению, Ысыах-2008 прошел очень удачно и дружно. На нем состоялись проводы в большую жизнь 68 выпускников вузов, которые будут вспоминать чудесные годы студенческой жизни в столице Сибири. Это был восьмой выпуск студентов куратора-наставника И. Е. Максимова, с которыми он работал с 1-го по 5-й курсы в течение 1996–2008 гг.

В связи с тем, что Олонхо – энциклопедия мудрости, искусства, поэзии якутского народа, музей, где собран весь «алмазный фонд» его поэтического гения, все вершины духовного и материального его творения проект получил поддержку ряда научно-исследовательских, культурных и национальных организаций Новосибирска, среди них Дом ученых СО РАН (Г. Г. Лозовая), «Музей Солнца» (В. И. Липенков), кафедра философии Новосибирской государственной медицинской академии (М. Н. Бусик-Трофимук), Ассоциация национально-культурных организаций «Содружество» (В. Г. Бураков), Центр национальных литератур (О. М. Хоменко), средние школы Новосибирска, историко-этнографический клуб «Эфес» (школа № 187, М. Б. Николаева).

«Десятилетие Олонхо» в Новосибирске было открыто в Центре национальных литератур 14 марта 2006 г. и с этого времени начата реализация проекта по экологии Олонхо. Проведен ряд ярких мероприятий, вызвавших живой интерес сибиряков, в том числе участие в конкурсе социально-значимых проектов Новосибирской области по разделу сохранения и развития культурных традиций среди населения области (2006–2007 гг.); национальный праздник «Сибирский Ысыах Олонхо», участие в программах V фестиваля «Новосибирск – город дружбы» и II регионального фестиваля дружбы тюркских народов «Сибирская чайхана», выставки «Олонхо – северная мудрость веков» на Сибирской ярмарке, в доме культуры железнодорожников, в Новосибирском государственном краеведческом музее. В этнографических играх школьников Новосибирска на тему «Якутия – земля Олонхо и народа саха» приняли участие команды 14 школ Новосибирска и клуба «Эври-

Хроника проведения Ысыаха Общиной якутян на Сибирской земле (1998–2008 гг.)

Посвящение Ысыаха	Дата	Место проведения	Число участников	Благословитель-алгысчыт и главные организаторы
Ысыах-98	08–10.05.1998	Бердский залив, профилакторий «Лазурный»	120	И. Е. Максимов, И. Кириллин
5-летие Общины якутян	08–10.05.1999	Село Ордынское, база отдыха «Сосновый бор»	250	И. Е. Максимов, В. Афанасьева
Встреча Тысячелетия	07–09.2000	Бердский залив, Дом отдыха «Сосновка»	180	И. Николаев-Уххан, М. Е. Романов
Встреча нового века	04–06.05.2001	Бердск, ДОЦ «Юбилейный»	200	И. Е. Максимов, Г. В. Степанов
Десятилетие Департамента РС	04–05.2002	Бердск, ДОЦ «Юбилейный»	200	И. Е. Максимов, Г. В. Степанов
5-летие Постпредства РС(Я)	10–11.05.2003	Село Ордынское, база отдыха «Сосновый бор»	200	И. Е. Максимов, Т. Т. Тимофеев
Ысыах-2004	16.05.2004	Новый поселок ДОЛ «Дзержинец»	130	И. Е. Максимов, Э. Шамаев
10-летие Общины якутян	14–15.05.2005	Село Ордынское, база отдыха «Сосновый бор»	220	И. Е. Максимов, Т. Т. Тимофеев
Открытие Десятилетия Олонхо	13–14.05.2006	Пос. Кудряшовский Бор, ДОЛ им. Б. Богаткова, санаторий «Парус»	245	И. Е. Максимов, Т. Т. Тимофеев, В. И. Липенков
15-летие Республики Саха, Департамента РС(Я).	12–13.05.2007	Пос. Кудряшовский Бор, ДОЛ им. Б. Богаткова, санаторий «Парус»	250	И. Е. Максимов, Т. Т.Тимофеев
Сибирский Ысыах дружбы к 70-летию И. Е. Максимова	10–11 05.2008	Пос. Кудряшовский Бор, санаторий «Парус»	250	И. Е. Максимов

ка». Победителям вручены грамоты Общины якутян и сувениры.

Важное значение придавалось апробации результатов реализации проекта на научных конференциях. На международном форуме «Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов в контексте образования, науки и культуры» состоялась встреча с Генеральным директором ЮНЕСКО господином Коитиро Мацуура. Серия докладов на тему Олонхо была представлена на круглом столе «История и культура тюркских народов», IX научно-практической конференции ассоциации «Содружество» и кафедры философии Новосибирского государственного медицинского университета. В этой работе активное участие приняли студенты РС(Я), обучающиеся в вузах Новосибирска: танцевальная группа «Кыталыктар», Елена Бубякина стала «Мисс тюркская красавица», Полина Никифорова стала «Принцессой карнавала», прошедшего в Российско-немецком доме. Доклад И. Е. Максимова и О. Н. Шелегиной «Олонхо в культурном пространстве Сибири России» был успешно представлен на IX международном семинаре (конференции) «Этносоциальные процессы в Сибири: роль национально-культурных организаций в диалоге цивилизаций и культур» (Новосибирск, июнь 2007 г.) [3].

Результаты работы по проекту отмечены дипломами губернатора Новосибирской области В. А. Толоконского, мэра г. Новосибирска В. Ф. Городецкого и ряда других организаций. В качестве примера неподдельного интереса жителей области к якутскому эпосу Олонхо, участникам проекта можно привести один из отзывов: «С удовольствием посетили вашу выставку. Такое тепло идет от вас, благоприятность и чистота. Очень рады, что вы есть, и надеемся, что увидимся со всеми не раз. Доброго вам всем здоровья и всего наилучшего. Благослови вас Бог!» (Центр пенсионеров г. Бердска, 18.04.2006). В целом активная поддержка властями региона деятельности национально-культурных организаций Сибири укрепляет основу традиционной толерантности и дружелюбия сибиряков, перспективу достижения гражданского согласия и единения народов России.

Таким образом, впервые предложенный проект, раскрывающий экологическую сущность якутского героического эпоса Олонхо, провозглашенного ЮНЕСКО шедевром культурного наследия человечества, получил широкое общественное звучание, культурно-просветительную и образовательную направленность. Важное теоретическое и научно-практическое значение приобрели разработка методологии и методики анализа содержания Олонхо по первоисточникам, рекомендаций читателям эпоса, представление результатов исследований на международных и региональных конференциях, публикации в научных и научно-популярных изданиях. В целом освоение северной мудрости веков, аккумулированной в эпосе Олонхо, имеет непреходящее значение для решения задач духовного возрождения России и экологического выживания всего человечества в целом. По традиции Олонхо в заключение приводим благословение — алгыс:

Да будет доступно всем
Слово и дух эпоса Олонхо!
Пусть светлые исполины Айыы
Оградят и защитят нас
От всего несносного на земле!
Да будет диалог
Цивилизаций и культур!
Да торжествует на земле
Сила духа и власть разума!
Слава всем! Уруй-айхал!

Источники и литература

1. Оготоев П. В. Элэс Боотур: Олонхо Якутский героический эпос. Якутск, 2003. 196 с.
2. Максимов И. Е., Тимофеев Т. Т., Потапов В. Н. Значение Олонхо как северной мудрости веков в духовном возрождении России и экологическом выживании человечества // Устойчивое развитие стран Арктики и северных регионов в контексте образования, науки и культуры. Якутск, 2006. С. 133–134.
3. Максимов И. Е., Шелегина О. Н. Реализация проекта по изучению экологической сущности эпоса Олонхо в целях приобщения молодежи и населения Сибири, России к редчайшему памятнику мировой культуры // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 8. Новосибирск, 2007. С. 208–212.
4. Нюргун Боотур Стремительный. Якутский героический эпос Олонхо. Якутск : Якут. кн. изд-во, 1975. 432 с.
5. Шелегина О. Н., Шелегин Н. Н., Максимов И. Е. Адаптационные процессы в культуре жизнеобеспечения населения Сибири (научно-образовательные и социокультурные аспекты) // Адаптационные механизмы и практики в традиционных и трансформирующихся обществах. Вып. 2. Новосибирск : Сиб. науч. изд-во, 2007. С. 3–19.
6. Якутский героический эпос «Могучий Эр Соготох». Новосибирск : Наука. Сибирская издательская фирма РАН. 1996. 440 с.

Экологическая этика горинских нанайцев: рациональные и мифоритуальные аспекты (XIX — начало XXI вв.)[1]

О. В. Мальцева

Как показывают широкие сравнительные археолого-этнографические исследования, во взаимоотношении этносоциальных групп с окружающей средой могут действовать различные стратегии. Для традиционных обществ более всего характерно равновесное сосуществование человека с природным окружением, хотя, по данным археологии и этнографии, эксплуатируемые природные ресурсы всегда испытывают хозяйственное давление со стороны аборигенного населения, что нередко влечет за собой их истощение [14].

У коренных народов Нижнего Приамурья (находящихся в административных границах Хабаровского края) сформировались особые механизмы воздействия на природу и нормативная база охраны ее ресурсов. В настоящей работе представлена горинская группа нанайцев, в историческом прошлом освоившая левый приток Амура (долины рек Горин и Девятка). Экологические воззрения и правила горинских нанайцев вобрали в себя многие черты, характерные для нижнеамурского и восточносибирского районов, и стали основой экофильной стратегии, направленной на природосбережение и воспроизводство природных ресурсов.

Главный принцип традиционной промысловой этики состоял в том, чтобы не брать у тайги и реки больше, чем нужно [11]. В дальневосточной этнографии стало распространенным мнение, что подобной линии отношения к среде обитания придерживались все нижнеамурские этносы [1; 3; 9; 11]. Их промысловая охотничье-рыболовецкая специализация предполагала серию экологических запретов, в которых неразрывно переплетались рациональные и мифологические начала. Силу промысловых законов достаточно хорошо иллюстрирует нанайский фольклорный материал.

В *тэлунгу* (предание) амурских нанайцев «О боге рыб» верховный бог Эндури наказал людей за большой улов рыбы, который испортился. Рыба «гуляла» в реке, и никто ее не мог поймать [20, с. 419–421]. В другом предании люди разбрасывали излишки мяса, рыбы, варевом из внутренностей карасей замазывали стены. Бог реки Симин, видя такое расточительство, наслал на людей голод [20, с. 425].

Основной блок в мифоэкологическом комплексе нанайцев составляют охотничьи традиции, связанные с птицами, лосем (оленем), медведем, что сближает их с сибирским миром. По мнению С. В. Березницкого, истоки промысловой этики находятся в рациональной организации природопользования и жизнеобеспечения. Правила регламентации добычи были связаны с обстоятельствами жизни охотника, условиями транспортировки добычи и невозможностью консервирования продуктов. Престиж охотничьей практики определяло не количество, а факт поимки зверя [3, с. 14–15].

Согласно характеру промысловой деятельности горинских нанайцев ими были выработаны морально-этические каноны, определявшие поведение человека в тайге. По тайге следовало передвигаться бесшумно и неторопливо, различать любые звуки, читать любые следы [11, с. 35]. На примере Дерсу Узала В. К. Арсеньев показал превосходное умение нанайцев ориентироваться на месте, определять по следам тип людей или животных, направление движения и время событий [1, с. 5–260].

Практика следопыта была неразрывно связана со всевозможными запретами. Поэт П. К. Киле, с детства впитавший ценности традиционной нанайской культуры, выделил главные запреты — *соромбори* нанайского общежития: запрещено называть имя старших, ножом мешать в котле, издеваться над животными и людьми [12, с. 90]. В случае нарушения запретов человека ожидали разные меры наказания.

У горинских нанайцев существует легенда о страшных последствиях жестокого обращения людей с животными. Согласно ей, когда-то девять братьев-охотников решили поиздеваться над зайцем, обступив его плотным кольцом и тыкая в него палкой с железным крюком. Окровавленный заяц

[1] Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект №08-01-00333а

бегал по кругу, не в силах вырваться из него, и кричал от боли. В раненого зверя вошел дух мщения, он наслал на братьев проклятие. Стоявшие в кольце люди упали замертво в той позе, в которой их застало проклятие. С тех пор эта легендарная территория, где люди жестоко обращались с зайцем и раненый зверь кричал: «Млк! Млк!», вошла в пантеон проклятых мест под названием Мылки [23, с. 153; 24, с. 9–10; 33, с. 97].

Почитание животных играло системообразующую природоохранительную роль. С наиболее архаичными формами мифоэкологических воззрений соотносился образ лося (лосихи). По одной из легенд о происхождении одного из селений горинских нанайцев — Кондона, смелый охотник Кондо, преследуя лося с золотыми рогами, вышел к реке, изобилующей чебаками. На этом месте впоследствии возникло стойбище Кондон [27, с. 116; 41]. В повествовании Е. Д. Самар о происхождении с. Кондон действия, начавшись в пределах земли, продолжаются на небе. Охотник гонит лося, который уходит все выше и выше, потом растворяется в пространстве. След охотника остается в виде Млечного пути [38].

У рода горинских нанайцев Самандё-Самар души умерших увозит Космический олень. Он спускается по космическому столбу, соединяющему Полярную звезду с местом пересечения рек Девятка и Горин. По этой же космической дороге он переправляет через Полярную звезду души в *буни* (потусторонний мир) [22; 38].

Причастность оленя к загробному миру отметил у *самагиров* (горинских нанайцев) И. И. Козьминский. Если у амурских нанайцев души покойников увозятся на нартах, запряженных собаками, то у горинских нанайцев — на оленях. Наличие особых путей в селения мертвых, отличающихся от амурских, дает право предположить, что в прошлом самагиры являлись оленеводами [13, с. 47]. Адаптировавшись к местным условиям, они утратили это занятие, сохранив элементы оленеводческой культуры в консервативной похоронной обрядности.

Влияние тунгусских традиций на культуру горинских нанайцев отчетливо прослеживается в культе медведя. В амуро-сахалинском регионе сложились две формы почитания медведя — амурская и тунгусская. В первом случае медвежонка выращивали и воспитывали с последующим ритуальным его убийством, во втором — медведя ритуально убивали около берлоги, его останки хоронили на специальном кладбище. В обоих вариантах медведь исполнял роль покровителя, «дарителя» и главного судьи в оценке деятельности человека [19].

У горинских нанайцев вплоть до 1970-х гг. ритуальное убийство медведя в берлоге или около берлоги осуществлялось по тунгусским канонам. Поимка, ритуальное убиение медведя и расчленение туши на части проводились с учетом родственной и половозрастной номенклатуры, что соответствовало правилам древней промысловой магии. К примеру, голова и сердце доставались только старейшине и храброму охотнику, хозяину. В этой обрядовой церемонии под названием *Пурэси* принимала участие вся община, за исключением женщин и детей [25; 26; 31; 32].

Наблюдалась и другая форма почитания хозяина тайги. Нередко жители Кондона и Бичи брали на воспитание маленьких медвежат, которых до трех лет выхаживали женщины. Горинцы считали недопустимым ритуальное заклание выращенного среди людей медвежонка, поэтому по истечении определенного срока медвежат погружали на длинную лодку, используемую в свадебной обрядности для проводов невесты, и в сопровождении громкого плача женщин-плакальщиц отправляли к ульчам. Там выращенных зверей обменивали на дощатые лодки, на которых можно было плавать по фарватеру большой реки и даже выходить в открытое море [7, с. 29; 10, с. 18; 24, с. 36]. «Медвежьи» родственные отношения сближали ульчей и горинских нанайцев.

Наиболее сложные представления в мировоззрении и мифологии коренных народов Нижнего Амура связывались с тигром. Как полагают исследователи, мифоритуальный комплекс, связанный с хищником семейства кошачьих, имел южные и западные истоки [8, с. 158–159]. Этот образ отличался многокомпонентным характером, и поэтому в мифоэкологических традициях Амура «тигриная тема» имела множество трактовок [21].

Согласно представлениям нижнеамурских народов (нанайцев, ульчей, орочей, негидальцев, нивхов), тигр наряду с медведем прочно занимал нишу «хозяина тайги». В охотничьей практике существовал обычай *толмач,* когда охотник, случайно встретив в лесу тигра или медведя, должен был отвесить ему поклон. Этот обряд-поклонение расценивался как просьба разрешения у «хозяина» охотиться в лесу, а также как преклонение младшего перед старшим. Если от тигра или медведя погибал человек, то этим зверям объявлялась кровная месть [15, с. 207].

Тигр в представлениях горинских нанайцев также являлся помощником в охоте и главным персонажем множества мифов и ритуальных церемоний. Положение кошачьего хищника было двояким: он являлся не только благодетельным существом, но и олицетворением злого духа. Статус тигра среди других животных был неприкосновенным, его убийство расценивалось не как добыча (пусть и сакральная), а как грех [18].

Культы двух «хозяев тайги» имели различную топографию. Ритуальное заклание медведя производилось на специальных церемониальных площадках, к примеру, на Нижнем Амуре — вблизи сел Кондон (*Пурэси* — где медведя убивали, *Вайё* — непосредственно медвежье кладбище) и Бичи (медвежье кладбище). Церемониальных мест, связанных с убийством тигра, как правило, не существовало.

Причина неравного положения в мифоэкологических комплексах «тигра» и «медведя» кроется в неоднородных и разновременных пластах культурных традиций. В XX в. в культе тигра совмещались промысловые и соционормативные традиции. Отношения с тигром регулировались и с помощью норм

обычного права. Тигр-*амба* обладал «грозящей силой», его поступки приравнивались к действиям человека. За совершенное тигром убийство человека и наоборот оба несли одинаковое наказание. Преступление оценивал *зангин*, он и определял размер искупительной жертвы [15, с. 209–210].

Зная повадки тигра и медведя, охотники умело регулировали свои действия в тайге. Чтобы предотвратить нападение тигра на человека, не допускалось вторжение на его территорию или охота на преследуемое им животное [11, с. 41]. В медведя также запрещалось стрелять, если охотник не был уверен, что с первого раза убьет зверя; раненый медведь становился очень опасным, способным на мщение [11, с. 42]. В почитании медведя и тигра у горинцев, как и у многих народов Сибири, универсально переплетались черты промыслового и тотемного культов [29, с. 88].

В мире животных, почитаемых человеком, определенное место отводилось птицам. Существовала практика вскармливания и выращивания птенцов орла, которых потом отпускали на волю. В начале XX в. Н. Г. Каргер записал предание о происхождении одной из ветвей *самагиров*, в котором прародителем их является коршун: «В одном селении, якобы пережившем эпидемию, над единственной оставшейся в живых девушкой парил коршун. Он уронил свой помет на ее плечо. Девушка забеременела и вскоре родила сына, от которого пошел весь род самагиров» [10, с. 6–7]. Однако в устном творчестве современных Самар отсутствуют мотивы, подчеркивающие тотемную роль коршуна. Возможно, культовая значимость этой птицы могла быть утеряна в ходе тесного общения самагиров с амурскими нанайцами [10; 13]. В результате образ коршуна приобрел обобщенные черты мифической птицы — творца мира [34, с. 28]. В то же время Н. Б. Киле считал, что практика выращивания коршунов имела в первую очередь прагматическое значение: их перья использовали в качестве стабилизатора боевых и охотничьих стрел [11, с. 42].

В системе таежной специализации промысловый этикет горинских нанайцев распространялся на объекты растительного мира. Представления о родственной связи людей и деревьев сохранились в традиционной культуре всех тунгусо-маньчжурских народов Дальнего Востока.

После поездки по Горину И. И. Козьминский писал, что у каждого человека имеется три души: *дюлемди, паниа, морсо.* Одна из них — «душа-дерево» — невидимое дерево, вырастающее якобы в начале жизни человека и падающего с его смертью. *Морсо* растет по мере роста человека и дряхлеет по мере приближения его к старости. Таким образом, *морсо* представляет собой «дерево-двойник» человека [13, с. 43]. Некоторые нанайские роды прямо связывали свое происхождение с рождением предков из деревьев. У горинских нанайцев родовые деревья *tutga* являлись проводниками просьб человека к божеству. В каждом селении количество *tutga* колебалось в зависимости от числа родов [13, с. 45–46].

Деревья играли центральную роль в промысловых обрядах нанайцев. Добравшись до прошлогоднего зимовья (*аонга*), охотник бил земной поклон дереву, растущему рядом. Подальше от зимовья охотник выбирал одно из деревьев лиственной породы с мягкой древесиной (тополь, липа) и вытесывал на нем лик духа-хозяина охотничьих угодий — *пиухэ,* обращенный на восток. Перед деревом он сооружал настил с жертвенной пищей, рот личины мазал водкой, ею же брызгал в направлении четырех сторон света, после чего созывал на избранное дерево всех духов-хозяев местности и обращался к ним с просьбой об удаче в промысле [2, с. 48].

Исследователи не раз подчеркивали, что нанайцы свято оберегали деревья, кустарники, даже цветы [17]. Если дерево необходимо было срубить для выделки лодки или постройки амбара, выполняли специальный обряд-задабривание. В качестве топлива использовали сухостой или плавник, остающийся на берегу с весенним паводком [11, с. 43–44; 15, с. 79–80; 33, с. 155–166].

Основные положения промыслового этикета осваивались горинцами в процессе воспитания. Одной из форм постижения традиционных знаний являлось устное народное творчество, поэтому развитие сказительских приемов было составной частью промыслового опыта [11, с. 35]. В фольклорных текстах *тэлунгу,* или *нимган,* акцентировалась мораль, вытекающая из содержания повествования. Молодые охотники применяли эти выводы к своей собственной жизни.

В народе осуждались бахвальство и многословие. Считалось, что настоящий охотник должен быть скромным и говорить только по делу. В одном предании охотники насмехались над своим молчаливым другом, на что он никогда не обижался. Но однажды во время схватки с медведем человек, над которым всегда смеялись, проявил отвагу. Пока друзья его мешкали, он копьем тяжело ранил зверя, так что тот был вынужден залезть обратно в берлогу. Охотник пробрался в берлогу за смертельно раненным медведем и ножом добил его. С тех пор среди своих друзей охотник получил уважение за силу и смелость [20, с. 411–413].

В обучении подростков промысловым навыкам большую роль играл отец или дядя по материнской линии — *гуси.* В походе или дома отец старался развить у своего сына силу воли, щедрость, бескорыстие, приветливость, отсутствие страха перед темнотой, одиночеством, опасностью [12, с. 9].

Традиционные нанайские игры: гонки на лодках, гонки на лыжах, игра в мяч, игра с «пикой», «большие шаги на лыжах», шаги-прыжки на лыжах, езда на лодке с парусами и др. — были связаны с трудовой практикой. Они являлись своеобразным тренингом по приобретению промысловых навыков и важных человеческих качеств — выносливости, силы, ловкости [12, с. 20–52].

Перед промыслом человек должен был совершить коленопреклонение небу, земле, Амуру, священному дереву (родовому и семейному), восходу

солнца, могиле предков, стойбищу предков, хранителю семейного очага, семейным идолам, личным идолам. Существовал обычай и личного коленопоклонения отцу, старшим, Луне в день ее рождения, дедам, матери, сестрам [12, с. 89–90].

Направленность на сбережение и возобновление природных ресурсов проявлялась в способах освоения территории нанайцами. Отмеченная исследователями мобильность отдельных этнических групп была продиктована их стремлением выбора мест поселений вблизи богатых промысловых угодий [28; 29]. С оскудением местных природных ресурсов поселенцы переезжали в другие районы, давая тем самым возможность фауне и флоре восстановиться на прежнем уровне.

Анализ исторической ситуации конца XIX — начала XX в. на Нижнем Амуре показывает и другую модель взаимодействия человека и природы. Переменчивые погодные условия, наводнения, вспышки эпидемий являлись негативными факторами в жизни промысловых коллективов. Ими была выработана «оборонческая» схема природопользования. Представления нанайцев о «проклятых местах» являлись иллюстрацией страха человеческого общества перед силами природы. Таким образом, экофильные тенденции в нижнеамурском сообществе имели противоречивый характер: бережное отношение к природе зачастую базировалось на стремлении оградить себя от непредсказуемого влияния природных сил.

Картина природопользования в нанайском сообществе Амура, в том числе у горинских нанайцев, стала меняться с развитием рыночных отношений. Происходила трансформация экологической этики: экофильные тенденции уступали место экофобным. Возросшая значимость пушной добычи с увеличением ее количества не вписывалась в концепцию бережного отношения к природе. В период развивающегося кооперативного движения (конца XIX — начала XX в.) отмечался массовый забой лосей без соблюдения сезонного регламента, опустошение больших районов обитания соболя, белки [13, с. 29–32].

На 1930-е гг. приходится слом механизма передачи традиционного опыта через семейные ценности. Интернатское воспитание, ориентация на оседлый образ жизни с аграрной основой способствовали размыванию стандартов промысловой этики [16, с. 7]. Организация охоты на кооперативных началах нанесла удар по охотникам-единоличникам, которые стали позиционироваться в качестве браконьеров. Традиционные орудия лова и приемы искоренялись. Самострелы, давящие орудия, гарпуны попали в разряд браконьерского инвентаря [38]. Постепенно охотничий промысел стал восприниматься как отходничество, колхозы от этого занятия ничего не получали, соответственно в развитие промысла они средств не вкладывали [8, с. 82–83].

Традиционная охота была подорвана во время Великой Отечественной войны. Из жителей с. Кондон на фронте погибло 40 человек — лучших рыбаков и охотников [7, с. 184–196; 37]. Большинство семей в Кондоне осталось без отцов, старших братьев и сыновей. Воспитание мальчиков было возложено на женщин, и преемственность традиционного опыта по мужской линии была утеряна.

Трансформация традиционной экологической этики быстрыми темпами происходила во второй половине XX в., была связана с усиливающейся индустриализацией региона. Во второй половине XX в. в районе Горина начались геологоразведочные работы. Жители Кондона саботировали проведение геологических изысканий на сопке Кайласу. До сих пор существует местная легенда, что участников разработок в разное время настигла преждевременная смерть [35; 36].

Расхождения в оценке индустриальных практик и строительства крупных объектов возникли между местными активистами и промышленными кругами в 1990-е гг. Так в декабре 1992 г. было принято постановление о развитии атомной энергетики в Хабаровском крае, в частности в районе оз. Эворон. Разработка подобного решения проводилась без глубокой проработки альтернативных источников теплоэнергоснабжения. В связи с открытием строительства АЭС в крае состоялась конференция «Атомная энергия и экология окружающей среды», из которой общественники узнали о последствиях ядерных катастроф и аварий, в результате которых могли пострадать оз. Эворон и р. Девятка — водоемы, где нерестятся различные виды рыб и гнездятся водоплавающие птицы [4; 5; 6]. Жители с. Кондон и учащиеся 10–11-х классов кондонской средней школы обратились к депутатам с требованием о запрещении строительства АЭС на территории Эворонского сельского совета. Но к этой акции не примкнуло большинство населения рабочих поселков и г. Комсомольска-на-Амуре. Контраргументом было то, что посредством крупного строительства решаются финансовые проблемы края и вопросы занятости местного сообщества [37].

Анализ современной ситуации по сохранению окружающей среды показывает, что для горинских нанайцев лесной ландшафт утратил функцию жизнеобеспечения, но сохраняет значение среды обитания. Появились эстетические представления о лесе, поэтому в ряды сторонников экологического движения стало вливаться все больше писателей и художников. Лес стал темой поэзии, художественного творчества. В этом плане этико-эстетическое направление можно расценить как проявление экофильных традиций на новом уровне, когда природосбережение представлено шире, в неразрывной связи с духовной традиционной культурой.

В 2003 г. было проведение тестирование старшего и среднего поколения с. Кондон. В письменном тест-опросе средних и старших школьников с. Кондон выявлялись экологические критерии в системе ценностей современной молодежи и роль масс-медиа в экологическом воспитании. Многие из опрошенных на вопрос, где бы они хотели жить, ответили «в России», «на Дальнем Востоке», «в Кондоне». В числе достоинств родной природы молодые люди отметили свежий воздух и чистую воду. Из образа

природы оказались изъяты дикие животные — основа промысловой охотничьей культуры.

Экологические воззрения, теряя прагматическую обусловленность, становятся составной частью современного фестивального движения в регионе. Устройство праздников коренных народов Хабаровского края берет начало в 1960-х гг. В раздел мероприятий современных фестивалей по-прежнему входят элементы промысловой культуры — состязания на лодках, традиционные игры, стрельба из лука, инсценировки сказок с главными героями — животными. Эти представления, устраиваемые для широкой публики, популяризируют традиционные знания, вводят их в контекст современной глобальной культуры.

При устном опросе старшего поколения респонденты делали акцент на критическом восприятии изменений в окружающей среде. Взгляды людей старшего возраста на сложившуюся ситуацию варьировали от безразличия до озабоченности и в то же время осознания невозможности разрешить ситуацию. Тревожные оценки и критические замечания касались фактов лесных пожаров, вырубки леса. Некоторые жители констатировали изменение климата в сторону похолодания из-за сокращения лесов как защиты от ветров и осадков [37].

Частью современной конфликтной ситуации в области этноэкологии является противостояние Комсомольского заповедника и горинских нанайцев. В 1990-е гг. администрацией г. Комсомольска, пос. Солнечного и Комсомольского заповедника был разработан проект создания на горинской территории своеобразного этнографического музея под открытым небом. Для привлечения туристов на одной из расчищенных площадок предполагалось сделать нанайскую усадьбу с традиционными постройками — фанзой и амбаром, для усадьбы планировалось изготовление больших нанайских идолов. Но идея размещения культовой скульптуры вблизи жилых построек вызвала неприятие; горинские нанайцы считают, что ритуальные предметы нельзя выставлять на всеобщее обозрение. Сегодня создание туристических комплексов, ориентированных на традиционную нанайскую культуру, является одной из форм ее сохранения, но для территорий Горина это сопряжено со многими проблемами.

В Хабаровском крае активистами экологического движения являются общественные организации, в большинстве случаев основанные западными фондами. На практике они прибегают к методам «адвокативной» культуры: предают огласке любые нарушения, выступают ходатаями в органы правосудия по поводу экологических нарушений. Так, организация «Страж тайги», чья штаб-квартира находится в г. Комсомольске, по заявке В. М. Самар стала ходатаем в администрацию Солнечного района по поводу устранения переката на р. Девятка. Этот случай продемонстрировал расширение экологического движения края, в которое, помимо краеведов, писателей, художников, педагогов, вошли активисты, владеющие навыками организационной и правовой деятельности в сфере экологии.

Источники и литература

1. Арсеньев В. К. Дерсу Узала. Сквозь тайгу. М., 1989. 400 с.
2. Бельды Н. А. Деревья в представлениях и верованиях нанайцев // Записки Гродековского краеведческого музея. Вып. 6. Хабаровск, 2003. С. 47–52.
3. Березницкий С. В. Трансформация традиционной системы жизнеобеспечения коренных народов Амура под влиянием этнокультурных контактов с иноэтничекими цивилизациями // Традиционные системы жизнеобеспечения и региональная национальная политика. Новосибирск, 2000. С. 14–20.
4. Десятов В. Зачем нам навязывают АЭС? // Приамурские ведомости. 1995. 15 марта.
5. Десятов В. Экологически чистая смерть? // Приамурские ведомости. 1998. 17 марта.
6. Десятов В. Авторы ТЭО учли не все // Приамурские ведомости. 1995. 24 марта.
7. Зуев В. Ф. Горюн — священная река. Хабаровск, 2001. 254 с.
8. История и культура нанайцев. СПб., 2003. 328 с.
9. Калинина Н. В. Экофильные традиции в системе представлений об окружающем мире у аборигенов Дальнего Востока // Археология и социокультурная антропология Дальнего Востока и сопредельных территорий. Благовещенск, 2003. С. 395–399.
10. Каргер Н. Г. Отчет об исследовании родового состава населения бассейна р. Гарина // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929. С. 3–24.
11. Киле Н. Б. Нанайцы в мире природы // Этнос и природная среда. Владивосток, 1997. С. 34–45.
12. Киле Понгса. Творческое наследие. Комсомольск-на-Амуре, 1993. 92 с.
13. Козьминский И. И. Отчет об исследовании материальной культуры и верований горинских гольдов // Гарино-Амгунская экспедиция 1926 г. Л., 1929. С. 25–48.
14. Косарев В. Д. Традиционное природопользование и этническая экология. http//kosarev.press.md/Eco&ethn-4.htm-31.07.2007
15. Лопатин И. А. Гольды амурские, уссурийские и сунгарийские. Владивосток, 1922. 371 с.
16. Малочисленные этносы Приамурья. Хабаровск, 1993. 71 с.
17. Мальцева (Переверзева) О. В. Лес в системе жизнеобеспечения горинских нанайцев (кон. XIX — нач. XXI в.) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы годовой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН 2006 г.). Т. XII. Ч. 2. Новосибирск, 2006 г. С. 125–128.
18. Мальцева (Переверзева) О. В. Тигр в духовной культуре и промысловых традициях у народностей Нижнего Амура в XIX–XX веках // Записки Гродековского музея. Вып. 18. Хабаровск, 2007. С. 103–120.
19. Мальцева (Переверзева) О. В. Медведь в духовной культуре горинских нанайцев // Тихоокеанская Россия в истории российской и восточно-азиатских цивилизаций. Пятые Крушановские чтения 2006 г. Владивосток, 2008. С. 90–96.
20. Нанайский фольклор: нингман, сиохор, тэлунгу. Новосибирск, 1996. 478 с.
21. Переверзева О. В., Бородовский А. П. Комплекс *Бучилэ* в картине мира горинских нанайцев // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий (Материалы годовой сессии Ин-та ар-

хеологии и этнографии СО РАН 2004 г.). Т. X. Ч. 2. Новосибирск, 2004. С. 116–120.
22. Переверзева О.В. Мифопоэтическое пространство нанайцев долины реки Девятки в XIX–XX веках // Археология, этнография и антропология Евразии. 2005, № 1 (21). С. 97–111.
23. Ритуальная скульптура нанайцев / сост. Т. А. Кубанова. Комсомольск-на-Амуре, 1992. 187 с.
24. Самар Е. Д. Под сенью родового древа. Хабаровск, 2003. 211 с.
25. Самар Ю. А. Пережитки ритуальной охоты на тотемное животное у нанай Самаров // Известия СО АН СССР. 1978. Вып. 3 (отд. оттиск).
26. Самар Ю. А. Тотемический праздник пураси у горинских нанайцев // Атеизм, религия и современность. Л., 1978. С. 148–152.
27. Сем Т. Ю. Тунгусская модель мира: семиотика и историческая динамика // Этническое единство и специфика культур. СПб, 2002. С. 114–118.
28. Смоляк А. В. Этнические процессы у народов Нижнего Амура и Сахалина. М.: Наука, 1975. 232 с.
29. Смоляк А. В. Народы Нижнего Амура и Сахалина (фотоальбом). М.: Наука, 2001. 320 с.
30. Соколова З. П. Животные в религиях. СПб., 1998. 286 с.
31. Тимохин В. А. Медвежье кладбище у нанайского села Кондон // Изв. СО АН СССР. 1969. Вып. 1–3. С. 111–113.
32. Туров М. Г. Эвенкийский обряд «проводов медведя» как форма организации пространства // Археология, этнография и антропология Евразии. 2002. № 3 (11). С. 132–140.
33. Чаадаева А. Я. Древний свет. Сказки, легенды, предания народов Хабаровского края. Хабаровск, 1990. 240 с.
34. Шаньшина Е. В. Мифология первотворения у тунгусоязычных народов юга Дальнего Востока России: опыт мифологической реконструкции и общего анализа. Владивосток, 2000. 156 с.
35. ПМА (полевые материалы автора), 1997 г., Хабаровский край, с. Кондон.
36. ПМА, 2001, с. Кондон.
37. ПМА, 2003, с. Кондон.
38. ПМА, 2003, Хабаровский край, г. Комсомольск-на-Амуре.

Информаторы

Русскоязычное население

Астафьев Олег Николаевич, г. Комсомольск-на-Амуре, 1960 г. р (ведущий специалист Ассоциации МНС Комсомольского р-на Хабаровского края).

Горинские нанайцы

Бельды Татьяна Максимовна, 1939 г. р., с. Кондон.

Дигор Любовь Октябревна, 1956 г. р., с. Кондон (глава администрации с. Кондон, председатель КМНС Солнечного р-на).

Дигор Николай Николаевич, 1959 г. р., с. Кондон.

Самар Александр Константинович, 1923 г. р., с. Кондон

Самар Анна Петровна, 1933 г. р., с. Кондон.

Самар Виктор Александрович, 1927 г. р., с. Кондон.

Самар Екатерина Дмитриевна, 1934 г. р., г. Комсомольск-на-Амуре.

Самар Николай Александрович, 1923 г. р. с. Кондон.

Самар Ольга Максимовна, 1935 г. р. с. Кондон.

Самар Раиса Александровна, 1955 г. р. с. Кондон (преподаватель).

Самар Раиса Михайловна, 1938 г. р. с. Кондон.

Опыт описания историко-культурного ландшафта

Г. Б. Нурахметова

На территории Павлодарского Прииртышья находятся многочисленные памятники историко-культурного значения. Одним из таких урочищ является Акколь-Жайылма. Әулиелі Аққөл (священный Акколь) является одним из живописных уголков необъятной казахской земли. В границах современного административно-хозяйственного районирования Акколь-Жайылма охватывает территории Экибастузского и Актогайского районов Павлодарской области. Акколь-Жайылма включает в себя нижние течения рек Оленты и Шидерты, само озеро Акколь (Аулиеколь), вытекающую из него р. Дуана и расположенную далее озерную систему (оз. Бәсентейін, Қылды көл, Сасық көл, Өмірзақ, Бозайғыр, Ашыкөл, Көктөбе, Тоққылы). Оленты является третьей по длине рекой, протекающей по Павлодарской области: ее общая протяженность на территории области — 273 км.

Сведения об этом регионе встречаются в древних и средневековых письменных источниках. Опираясь на них, можно с уверенностью констатировать, что Акколь-Жайылма занимает такое же выдающееся место в истории Казахстана, как Баянаул, Улытау, Каркаралы.

В июле 2004 г. сотрудники научно-практического центра этносоциальной антропологии им. Х. Аргынбаева ПГУ им. С. Торайгырова начали комплексные исследования в этом районе.

Самое близкое к озеру Акколь село Каражар — малая родина знаменитого казахского акына-композитора Естая, один из очагов казахской национальной культуры. В шежире М.-Ж. Копеева Акколь-Жайылма упоминается несколько раз. В той его части, где описываются события времен казахско-джунгарских воин (актабан шубырынды), М.-Ж. Копеев, говоря о возвращении казахов Среднего жуза на территорию Сарыарки, пишет: «Роды канжыгалы и басентеин первыми пришли и обосновались в Баянауле. После того, как здесь стали заселяться суиындыкские рода, они спустились ниже в Акколь-Жайылму» [3, с. 9].

В с. Каражар традиционная организация (Қотан) не наблюдается, хотя дома близких родственников расположены поблизости. Наблюдение показало, что в селе действует порядок, установленный аксакалами. К советам и решениям Какен-аксакала (74 года), много лет возглавляющего село, прислушиваются все жители. Каждый день старшие села в обеденное время собираются в доме Какен-аксакала. Это своеобразный совет аксакалов, на котором решаются все вопросы, касающиеся с. Каражар (хозяйственные, общественные, вопросы взаимопомощи и др.). Нарушение внутреннего порядка строго карается. Например, два года назад из села был изгнан молодой человек, который с друзьями распивал спиртные напитки на казахском кладбище.

Основой хозяйства жителей села является скотоводство, все тонкости которого хорошо освоены жителями. Координаторами являются аксакалы. Круглогодичного кочевания нет, но принципы посезонной сменяемости пастбищ и распределения пашенных угодий (қорык) сохраняются. Условия Аккоӊь-Жайылма особо благоприятны для ведения кочевого скотоводства, не зря в народе сохранилась поговорка «Шідертінің суы-бал, Өлентінің шөбі-бал» — «В Шидерты вода как мед — в Оленты трава как мед», а заросшие камышом берега озер Акколь и Жаманколь были удобны для зимних стоянок. Об этом свидетельствуют материалы статистической экспедиции конца XIX — начала XX вв., проведенной под руководством Ф. Щербины. Камышовые заросли озер зимой являлись укрытием и пастбищем для скота. Здешние казахи всю зиму держат скот на подножном корму. Жители с. Каражар и по сей день выпасают скот таким образом. Сено заготавливается впрок лишь для наиболее тяжелых зимних дней.

По нынешним меркам Каражар можно отнести к числу зажиточных сел. На 18 домов в среднем приходится по 40–50 голов крупного рогатого скота. У самых состоятельных имеется до 100 голов лошадей, столько же коров, овец и др. Трактора, автомобили, мотоциклы есть в каждом дворе. Жители села — отличные охотники и рыболовы. Среди них много мастеров, изготовляющих лодки (сайтан кайык), рыболовные сети, казу — снасти (типа мордушки) для ловли рыб. Озера Акколь-Жайылмы богаты дичью и рыбой. В голодные 1930-е гг. казахи Акколь-Жайылмы спаслись только благодаря рыболовству. В Каражаре развиты различные виды домашних ремесел: изготовление сетей, прядение, ковроделие (*кигиз басу, алаша току, кесте*), кожевенное искусство. Местные мастера также изготавливают плети (*камшы*), всю необходимую конскую утварь, изделия из дерева. Этнографические разведывательные работы 2004 г. в с. Каражар показали, что этот населенный пункт все еще сохраняет многие черты, присущие казахскому традиционному обществу.

Село Каражар представляет огромный этнографический интерес. На территории урочища Аккоӊь-Жайылма имеются священный камень Асан кайгы (степного философа времен образования казахского ханства), Туйте аулие, могила святого Исабек ишана, священное дерево Аулие агаш. На побережье р. Шидерты стоит могила знаменитого знатока (критика) скаковых коней Куренбая (известного по поэме И. Джансугурова «Кулагер»).

В результате проведенных работ на берегу оз. Акколь (Аулиеколь) в 2 км от населенного пункта Каражар на территории древнего казахского кладбища были обнаружены курганы, относящиеся к кимако-огузскому периоду, а также остатки двух средневековых мавзолеев, которые, по предварительным данным, относятся к так называемой ногайлинской эпохе. Мы считаем, что Акколь-Жайылма в золотоордынский период являлся политическим и культовым центром Улуса, правителями которого были потомки Чингисхана из династии Шейбанидов.

Материалы раскопок в пределах кладбища позволяют в общих чертах определить архитектурную планировку сооружения. По всей вероятности, найденные мавзолеи были портально-купольными, прямоугольными сооружениями с высокими архитектурно оформленными входами. Возможно, они аналогичны мавзолею Жошы хана (Джучи — старший сын Чингис-хана), расположенному в горах Улытау Центрального Казахстана. В то же время некоторые образцы облицовочной орнаментированной керамической плитки отличались очень высоким качеством изготовления. Эти факты свидетельствуют о том, что мы имеем дело с уникальным, доселе не встречавшимся в степных просторах Казахстана историческим памятником. «Караобинские» мавзолеи по ряду характерных признаков (типу строения, строительному материалу, арабским надписям и др.) можно отнести к памятникам золотоордынского периода.

От расположенного рядом с Акколем оз. Жаманколь до р. Дуана ведет ров длиной 2–3 км (ширина 9–10 м). Ров является остатком древнего ирригационного или оборонительного сооружения. Как бы то ни было, место, где располагались Караобинские мавзолеи, со всех сторон было хорошо защищено.

По сведениям жителя с. Каражар Какен-акскала, «здесь было сражение между калмыками и кыргызами. Эти насыпи остались с тех времен. События эти относятся к ногайлинской эпохе». Мы считаем, что информатор под «кыргызами» имеет в виду ногайлинские родовые группировки, населявшие степные просторы Казахстана в золотоордынский период. Интерес представляет и другой записанный нами рассказ: «Однажды калмыки, решив напасть на народ „Кара обы“, подошли к оборонительному рву. Правда, вражеские войска не смогли переправиться через него, и только оседланный конь их предводителя перескочил преграду. Местные жители, увидев снаряженного коня, догадались, что подошел враг, и за одну ночь снялись с места и перекочевали».

Этот рассказ напоминает историю, приведенную Ч. Валихановым о том, как ногайлинские рода, взбудораженные пятнистым (пегим) двухлеткой, за одну ночь снялись и перекочевали со своего места: «Это было время войны между ногайлинцами и калымыками. В одну ночь из аульных лошадей одна двухгодовалая пятнистая лошадь (*ала тай*), потерявшая свою мать, взбудоражила весь табун. В свою очередь, была посеяна паника среди людей посчитавших, что подошел враг. В связи с этим сохранился рассказ, что ногайлинцы, оставив свой аул, за одну ночь перекочевали на другое место (*ала тайдай ел бұзған*)» [2, с. 166].

О памятниках Акколь-Жайылмы М.-Ж. Копеев пишет: «В низовьях реки Шидерты в ногайлинскую эпоху находились города, ханские ставки Акжар, Сасай такие же как в Бухаре, Коканде. В нижнем течении Оленты имеются две возвышенности под названием „Кара оба“, „Сары оба“ — говорят, что здесь жили два казахских бая, Карабай и Сарыбай. Место рождения единственной дочери Сарыбая Баянсулу — Баянаульские горы…» [3].

Согласно данным степной устной историологии Утемиса хаджи «Чингис наме» (нач. XVI в), «был в то время сын Мангутая из потомства Шайбан хана, [которого] звали Хызр оглан. Юрт Мангутая, назначенный [ему] Саин ханом (Бату хан. — *Г. Н.*), находился в [местности] под названием Ак-Куль. Мы упоминали уже выше, почему [Мангутай] отделился от прочих огланов [Йочи] и находился в своем юрте. Одним словом, упомянутая бегим (Тайдолла. — *Г. Н.*) призвала Хызыр-оглана и сделала [его] ханом на троне Саин хана в вилайете Сарая» [4, с. 103, 136].

По данным Утемиса хаджи, Шайбан (Сыбан, Шибан) в состав своего улуса получил земли Акколь-Жайылмы от Бату-хана (Саин-хана). Но, скорее всего, это произошло раньше. В легендах про Чингис-хана говорится, что из 17 сыновей Джучи-хана только трое получили уделы для управления. Старший Орда Ежен — от Сарыарки, далее территории между Сырдарьей и Алтаем, центр Улытау — «синяя орда с серебряным порогом», земли к западу от Улытау и до тех земель, куда ступят копыта монгольских лошадей, были вверены Бату — «белая орда с золотым порогом», земли же между владениями Орда Ежена и Бату достались Шайбану, т. е. от Улытау до Иртыша и далее страна Ибирь — Сибирь (Западная Сибирь), «серая орда со стальным порогом». Впоследствии, после восточноевропейских походов войск Бату-хана (1236–1242 гг.), для управления Восточной Европой, Русью и Кавказом на берегу р. Едиль (Волги) строится столица Золотой Орды — Сарай-Бату. Видимо, именно в это время расширяются земли Шайбанидов, Акколь же становится его центром.

Во времена правления Узбек-хана все потомки Джучи были отданы в служение великому темнику Исатаю из рода кыйат и только чингизиды потомки Шайбана благодаря заслугам своих предков сохраняют свою независимость в местности Акколь. После смерти Бердибек-хана (1359 г.) из-за отсутствия достойных кандидатов на ханский престол из потомков Бату хана правителем Золотой Орды становится Хызыр-хан — представитель династии Шайбанидов.

О потомках Шайбана писал в свое время В. Бартольд: «Из всех частей, на которые распались владения Джучи, во владениях потомков Шибана более всего преобладала кочевая жизнь; тем не менее, и здесь в течение более 200 лет власть могла оставаться в руках членов одного и того же ханского рода — явление довольно редкое у кочевников. Менее всего затронутые городской культурой, потомки Шибана остались более всего верны воинственным традициям кочевников и потому могли выступить в роли завоевателей в такое время, когда могущество династии Чингиз-Хана почти везде находилось в полном упадке» [1].

На основе этнографических и археологических данных, казахского шежире и других письменных источников можно заключить: Акколь-Жайылма, один из богатых и красивых уголков Северо-Центрального Казахстана, был регионом, особо благоприятным для ведения полукочевого скотоводства и в целом для жизнедеятельности людей. Самые ранние его памятники относятся к эпохе камня, что подтверждается найденными здесь образцами каменной индустрии неолитического периода. Акколь-Жайылма имеет прямое отношение к истории раннесредневековых кочевников. Большинство встречающихся здесь курганов относится к огузо-кыпчакскому периоду. На территории казахских могил с. Каражар имеются не только древние курганы, но и памятники, относящиеся к XVIII в. (могила Колебе батыра).

В золотоордынский период (ногайлинская эпоха) Акколь-Жайылма являлась центром улуса шайбанидов. Это подтверждается письменными источниками. Наши материалы доказывают, что Акколь-Жайылма являлся крупным культурным центром с городскими поселениями, культовыми сооружениями, письменной культурой. На территории, прилегающей к Караобинским мавзолеям, прослеживаются следы ирригационных сооружений, что свидетельствует об определенном развитии земледелия в данном регионе.

Исследование и сохранение памятников Акколь-Жайылмы вполне соответствует основным целям проводимой в области программы «Культурное наследие». Учитывая все сказанное, целесообразно придать Акколю и расположенным рядом историческим местностям Акжар, Сасай статус природно-исторического парка.

Источники и литература

1. Бартольд В. В. Двенадцать лекций по истории турецких народов Средней Азии // Собр. соч. Т. 5. М., 1968.
2. Валиханов Ч. Собр. соч. Т. 2. Алма-Ата, 1985. С. 166.
3. Көпеев М.-Ж. Сарыарқаның кімдікі екендігі. Қазан, 1907.
4. Утемиш хаджи. Чингиз-наме. Алматы, 1992.

Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения

Л. Н. Приль

В различных социально-экономических условиях старообрядцы стремились к существованию, автономному от окружающей действительности. Желание жить в уединении и независимости, стремление оставить «мир за порогом своего дома» были характерны для них в различные социально-экономические периоды российской истории [6, с. 206; 7, с. 195]. На протяжении четырех столетий неформальные самоуправляемые крестьянские организации вели «борьбу за право свободного функционирования социорелигиозных институтов» [7, с. 122]. Можно сказать, что окружающая действительность воспринималась как рамочные условия, в которых старообрядцы пытались найти формы контактов с миром,

приемлемые для них и адекватные проживаемому времени.

Освоение старообрядцами Среднего Приобья начинается с середины XIX в. и продолжается до настоящего времени, так как на этой территории остаются малообжитыми огромные пространства. Четкое выделение этапов использования той или иной стратегии сосуществования с миром, в силу неравномерной разработанности материала, в настоящее время невозможно, поэтому попробуем обозначить основные вехи.

В XX в. старообрядцы активно использовали опыт предыдущего периода в ходе освоения пространства, но в силу новых социально-экономических обстоятельств появились новые способы взаимодействия с миром. В данном случае показательны полярные варианты освоения территории на примере двух старообрядческих женских монастырей Среднего Приобья в первой трети XX в.

Тихвинский старообрядческий женский монастырь (на р. Тоя Томского уезда) был официально учрежден с разрешения Министерства внутренних дел 21 сентября 1906 г. [2, л. 20]. Он был основан на участке, расположенном «среди земель, предоставленных переселенцам-старообрядцам» [2, л. 1]. Примечательно, что от момента подачи прошения в министерство до получения разрешения прошло немногим более недели: настоятельница инокиня Анфиса Андреева и игуменья Аполлинария, в миру Анна Каргополова, обратились с просьбой об учреждении обители 13 сентября 1906, и уже 21 сентября разрешение было получено [2, л. 25]. Количество насельниц было невелико, в монастыре проживали 5 монахинь и 4 белицы, которые своим трудом обрабатывали арендуемую у казны землю. Спустя пять лет они пришли к выводу, что ежегодную аренду необходимо заменить на долгосрочную, и в декабре 1911 г. настоятельница обратилась к томскому губернатору с просьбой разрешить аренду земли сроком на 36 лет. Размер испрошенного ею участка составлял 118 десятин 2 208 кв. саженей [2, л. 1, 20]. К 1911 г. Тихвинский монастырь имел «три жилых дома, надворные постройки, жатвенную машину, сенокосилку, грабли, железный плуг, окучник для добытия картофеля, картофелекопатель, две рабочих лошади, восемь дойных коров, пятнадцать овец и двенадцать колодок-ульев». Арендуемый участок монахини собирались обрабатывать «исключительно своим личным трудом». Долгосрочная аренда была разрешена из тех соображений, что «хозяйство обители на этом участке, несомненно, служит наглядным примером для распространения среди местного населения улучшенных приемов хлебопашества, луговодства, огородничества и скотоводства с молочным хозяйством» [2, л. 20–21].

К аналогичному ходатайству прибегнул игумен еще одной старообрядческой обители — мужского Ново-Архангельского скита, также официально зарегистрированного после манифеста 1905 г. Настоятель и священноигумен скита Амфилохий (А. С. Журавлев) в мае 1914 г., спустя несколько месяцев после официальной регистрации скита, обратился к томскому губернатору с просьбой о выделении 100 десятин земли, поскольку каждый год арендовать землю неудобно, поэтому «уж со стороны правительства препятствия не встретилось для открытия нам скита в местности Томско-Обского лесничества, то всепокорнейшее просим Ваше Превосходительство, разрешите нам отрезать и небольшой участочек земли для скита в размере 100 десятин в упомянутой местности для пользования проживающим в ските, которых находится ныне 10 человек» [3, л. 15]. Таким образом, женские старообрядческие монастыри Томского уезда, как и мужские, после дарования свобод вели себя как равноправные граждане своего государства, активно и свободно включались в общественно-экономическую жизнь своего региона.

Резким контрастом к этому являются история другой женской старообрядческой обители, которая возникла в Нарымском крае спустя 12 лет, уже в новых социально-экономических условиях, когда монахини трех урало-сибирских монастырей пытались укрыться в малообжитых районах Нарымского края от политики массовой атеизации.

Женский монастырь в Нарымском крае появился благодаря Антонию (Поромову), старообрядческому епископу Пермскому и Тобольскому (1885–1918), который в мае 1918 г. купил на р. Нюрсе (левый приток р. Чаи) заимку для размещения женской обители [1, л. 199–200]. В это время женский монастырь близ станции Шамары (неподалеку от Перми) находился на грани закрытия. Возвращаясь из Нарымского края после покупки земли, владыка заболел и умер в Миасском женском монастыре. Но уже в 1918 на Нюрсе появились первые инокини из шамарского Успенского монастыря. Спустя два года община перебралась на Шудельку, где продолжала расти за счет прибытия монахинь из закрытых монастырей, в первую очередь шамарского (закрыт в 1918), миасского Никольского (закрыт в 1924 г.) и томского Покровского (закрыт в 1931 г.).

Шудельский старообрядческий монастырь (1920–1933) находился на территории Инкинского сельсовета Колпашевского района Западно-Сибирского края. В пос. Шуделька, Коршан, Тайжо (на одноименных речках) компактно проживали монахини трех женских старообрядческих монастырей, образовав здесь свои филиации. Сначала все инокини проживали вместе одной группой. Когда к ним прибыло много миасских монахинь, в Шудельке и Коршане остались монахини бывшего шамарского монастыря, а выделившаяся группа миасских монахинь отселились в Тайжо, заведя отдельное хозяйство (1929). В 1931 г., после закрытия томского Покровского монастыря, его бывшие насельницы также поселились в пос. Тайжо.

Официально монастырь не был зарегистрирован, монахини ограничились тем, что несколько человек из них вошли в состав Шудельской религиозной группы, зарегистрированной в 1927 г. в Колпашевском РИКе. Основу группы составляли миряне Шудельской старообрядческой моленной, руководителем которой был местный житель Моисей Кустов [4].

Внешне монастырские постройки ничем не отличались от обычных крестьянских изб. Когда в шамарской филиации было около 15 насельниц, они жили в двух простых крестьянских избах. Отец Леонид жил на «вышке» (чердаке). Монастырские постройки — это небольшие избушки, в которых проживали 5–7 инокинь. В среднем такое количество жильцов было в любом крестьянском доме, но о монастырской уединенности говорить в данном случае не приходилось. Здесь все было на виду, и отлынивание от работы приводило к бытовым конфликтам между насельницами.

Первый случай отселения инокинь от основной части шамарской общины произошел в 1928 г. из-за того, что кто-то «плохо работает, только лукавит да ленится». Эта ситуация описана в исповедном тексте отца Леонида, сохранившемся вместе с другими его черновиками. Он болезненно переживал необходимость выделения из монастыря отдельных хозяйств, так как это было нарушением монастырского общежительного устава. Ходил просить совета к старцу Михаилу, который тоже считал, что в монастыре «по соседству» не живут. В письме своим инокиням отец Леонид написал: «Того ради и старец Михаил не дал совета в соседстве жить, но только два выхода решал: то ли соттися во едино хозяйство, [либо] уехать с глаз, — по иному писанию, «бегати подобает места того, в нем же согрешил еси» [1, л. 59–60].

В дальнейшем отдельное ведение хозяйства стало практиковаться как норма, диктуемая временем. К 1933 г. только шамарских монахинь было на Шудельке уже 25 [1, л. 125–127]. По словам Деоры (Вершининой), им пришлось разделиться на четыре хозяйства. По словам инокинь, сделали это потому, чтобы хозяйства не так были видны в списках сельсовета [1, л. 110]. Все хозяйства в списке сельсовета числились бедняцкими [1, л. 137–139]. Когда население монастыря увеличилось настолько, что «стало жить опасно от властей», было решено перевести часть монастыря на речку Коршан в 40 км от Шудельки. Там построили избу, и четыре монахини в 1932 г. перешли жить на новое место [1, л. 158–159]. Отселение преследовало дальние цели: летом 1933 г. на Коршан из Шудельки должны были перебраться все монахини.

Некоторые уральские монахини сразу селились отдельно от основной части общины. Фавста (в протоколах — Фауста, Х. И. Денежкина) и Анатолия (А. П. Рожкова) после закрытия шамарской обители на Урале прожили несколько лет в черемшанском монастыре; затем, с 1927 вплоть до начала 1932 г., вблизи двух томских обителей: Покровского монастыря и бывшего Ново-Архангельского скита с кельей Амфилохия [1, л. 98]. Женщины приехали на Шудельку в 1932 г. по последнему зимнему пути. Прожив там около месяца, вдвоем ушли на р. Коршан, где на небольшом притоке, р. Ельцовка, летом 1932 г. построили свою избушку возле посева дяди Рожковой [1, л. 150–151]. Строить помогал монах-отшельник Нифонт (Н. Блинов), бывший эконом томского Ново-Архангельского скита.

Все три общины жили автономно друг от друга, «своими семьями», хозяйство вели раздельно. Нормой были взаимопомощь монастырей и признаваемое старшинство самой многочисленной шамарской филиации, через которую проходили все инокини, прибывающие в шудельское монастырское сообщество. Филиации монастырей не обнаруживали тенденций к объединению или иерархическому соподчинению. Во главе шамарской общины были игуменья Ливия (Оливия, Левия, О. Афонина) и священник о. Леонид (Мякшин). Во главе томской общины стоял о. Иоанн (Юрков), а хозяйством руководила достаточно молодая м. Надежда (Шмагрина). Во главе миасской общины стояли м. Таисия (Андреева) («монастырь Андреевой») и уставщица Агафоклея (А. Фадеева). В конце марта 1933 г. в Тайжо привезли вещи будущей игуменьи миасской общины (Ф. Козловой), но она сама еще не успела приехать.

Храмов, судя по всему, на Шудельке не было, в поселке и в монастыре молились в моленных, под которые выделялась часть избы. Не удалось выявить сведения о том, были ли освящены моленные филиаций и в честь каких христианских праздников или икон. Отец Леонид (Мякшин) сохранил антиминс шамарского Успенского храма, что давало возможность проводить литургию.

В Сибири старообрядцы выбирали территории слабо освоенные и мало заселенные, без дорог. Эти качества расценивались ими как достоинства новых мест. Богатство природных ресурсов в расчет не принималось. Т. С. Мамсик, изучая основные черты процесса освоения новых сибирских территорий в XVIII — начале XIX в., отметила, что у старообрядцев успех при освоении (заселении) новых территорий был связан с конфессиональной, клановой и территориальной общностью переселявшихся [8, л. 132–144]. Эти же факторы действовали в первой трети XX в. при освоении старообрядцами-часовенными Причулымья [9, л. 183–185].

Сходная ситуация была характерна и для рассмотренного выше материала. В район Шудельки уральские монахини попадали благодаря внутриконфессиональным связям. Немалую роль в переселении играли личные знакомства, приобретенные за годы послушания и иночества. Как оказалось, многие старообрядцы отправляли детей на воспитание в монастыри на разные сроки — от нескольких месяцев до нескольких лет. Послушники могли менять монастыри или несли послушание (искус) в одном монастыре, а постриг принимали уже в другом; в монастыри приезжали погостить монахини из других обителей. То есть круг знакомств у старообрядцев выходил далеко за пределы того места, где они в данный момент жили. Благодаря конфессиональным связям шло переселение в Нарымский край бывших насельниц шамарского, миасского, томского, ишимского, черемшанского, семипалатинского и уральского монастырей. В результате переписки слава о шудельских монастырях расходилась все дальше, было много желающих переехать на Шудельку среди монахинь других разоренных обителей; одиноких стар-

цев, «не имеющих где головы приклонить»; были и семьи, готовые перебраться в Сибирь, сетовавшие, что теперь «поклон негде положить» [1, л. 71].

Приобретение земли и в XX в. осуществлялось так, как издавна принято у старообрядцев: либо за деньги (епископ Антоний), либо за книги. В сделках купли-продажи заимочных построек, полей и сенокосов в качестве эквивалента затраченного труда продолжают выступать книги Священного писания: «На Тайжо я вместе с Наймушиным Филиппом купили заимку у непишущих секты „самокрест“ Евмения и его сына Григория. Заимку мы купили со всей постройкой за 4 книги священного писания старообрядческого толка. Одновременно с нами в трех километрах от купленной мной заимки у непишущего Кустова Родиона заимку купила для монастыря монашка Андреева, покупала она заимку тоже на книги» [1, л. 191–193].

Среди насельниц было много вдовых, больных (с приступами эпилепсии, сильными головными болями, парализованными конечностями, душевно-больные), престарелых, одиноких. Можно ли в данном случае говорить о монастырской колонизации? На наш взгляд, женский монастырь здесь не являлся самостоятельной экономической единицей. Он был вписан в систему крестьянского общинного («мірского») самоуправления, выполняя характерные для него функции приюта, богадельни, религиозного центра [5, л. 173]; но экономически зависел от поддержки местных крестьян и самостоятельной роли в колонизации края не играл. Все ситуации с обживанием на месте были связаны с тем, что женщины покупали (или, как это сделал епископ Антоний, для женщин покупали) уже существующую заимку или перевозили купленный сруб.

В Нарымском крае раскорчевка тайги для земледелия требовала большого труда, в первые годы урожай был хорошим, но таежная почва быстро истощалась. Обычно ее забрасывали до восстановления плодородия. Удобрение навозом не практиковалось, так как за короткое сибирское лето он не успевал перегнить, и на следующий год унавоженный участок давал большое количество сорняков. Из-за этих особенностей земледелия и обилия земли легкие на подъем беспоповцы часто оставляли (бросали или продавали) старые заимки и основывали новые. Гораздо большую роль, чем женские монастыри, в колонизации края играли беспоповцы-«непишущиеся», подлинные пионеры-первопроходцы; либо монахи-отшельники.

Женские монастыри на Шудельке тоже разрабатывали новые участки. Корчагина сказала: «Первоначально мы хлеб сеяли на земле, принадлежащей шудельскому монастырю, а потом разработали свою землю на Тайжо, где и жили до настоящего времени» [1, л. 135–136]. Женщинам не под силу было раскорчевать деляну или срубить избу. Для освоения новых участков общинам приходилось нанимать местных крестьян. Как писал в одном из писем отец Леонид, «на ново место пустое нужно силу физическую, а женская природа немощна» [1, л. 74].

Местное население помогало монастырям в хозяйственной деятельности. Такие полевые работы, как расчистка земли под пашню, пахота, молотьба хлеба вообще невозможны без помощи мужчин. Это же касается плотницких работ по строительству построек или перевозки купленных срубов. Филипп Наймушин сказал: «Связи с монастырями я особенно не имел, за исключением если только когда сходим помолиться к ним Богу. Потом Андреевскому монастырю я помогал работать — молоть хлеб, а в монастыре Шмагриной один день помогал рубить им избу» [1, л. 206–208].

С момента основания обители на его заимке на р. Нюрсе вплоть до ее ликвидации на р. Шудельке монахиням помогал Макар Григорьевич Юрков. Как сказала Ливия, у него «я всегда просила советов и помочи» [1, л. 110]. Крестьяне помогали на условиях взаимопомощи или отработок, насельницы говорили, что за помощь М. Юркова они всегда отрабатывали [1, л. 130-131].

Насельницы монастыря жили чересполосно с крестьянами: по выражению одного из местных жителей, Ф. Демина, «в 1932 году я вместе со своим сыном переехали на жительство на поселок Тайжо, где и поселился между монастырями Шмагриной и Андреевой» [1, л. 186]. Когда была возможность, местные жители приходили на богослужение в монастырь, и монахини приходили на богослужения в дома местных жителей. Ф. Наймушин говорил: «Когда я ходил молиться Богу в монастырь Андреевой, то обедни всегда служил священник Иоанн Юрков, на молении всегда присутствовали граждане пос. Тайжо… Кто имеет связь с монастырями, я не знаю, но молиться ходят к ним все граждане пос. Тайжо, а именно Юрков Максим, его сыновья Сидор и Мамонт, Сентябов Артемий, Аристов Виктор и другие» [1, л. 206–208]. На праздничной службе у Ф. Наймушина на Крещение в 1933 г. было много народа, и «там же были все монашки от монастырей Андреевой и Шмагриной» [1, л. 199–200].

В бассейне р. Шудельки жизнь была устроена с соответствии с известными формами монастырского бытия. Наиболее крупные хозяйства были организованы по принципу общежительства (киновии), но не ясно, как выстраивались отношения между 4-мя хозяйствами, на которые была разделена шамарская филиация. Следующий вариант — мелкие кельи-пустыни, где женщины (Фавста и Анатолия, Емелия и Августа) вели сами свое хозяйство, особое (отдельное) от основной общины. Такие монастыри были распространены в древности на северно-русских территориях. Третий вариант — мужские отшельнические кельи, разбросанные по территории Инкинского сельского совета. В деле упоминаются пять белокриницких монахов-отшельников. На Коршане в десяти км друг от друга жили Нифонт (Н. Блинов) и Пафнутий (П. Акиншин), с которыми в 1910 г. епископ Амфилохий обживал Ново-Архангельский скит; а также монахи Израель, Иерон Осипович, Евлогий. Таким образом, на Шудельке были представлены киновия (общежительство); пустыня (Фавста и Анато-

лия, Емелия и Августа) отдельных членов монашеской общины; отшельническая келья.

К 1933 г. на Шудельке и ее притоках проживало более 40 монахинь и послушниц трех общин – шамарской (25 + 2 чел.); миасской (7 + 2 чел.); томской (5). Они были разделены на небольшие хозяйства. С учетом тенденций, существовавших в государстве (ликвидация кулачества и крупных хозяйств), общины посчитали оптимальным существование монастырей в виде отдельных хозяйств из 5–7 человек, чтобы в списках сельсовета они не числились как крупное хозяйство. На допросах они поясняли, почему пришлось так сделать: «большая семья заметнее», «не так опасно от властей».

Нормой была разумная взаимопомощь монастырей и признаваемое старшинство самой ранней и самой многочисленной шамарской филиации, через которую проходили все инокини, прибывающие в шудельское монастырское сообщество. Все монахини говорили о том, что они от нескольких дней до нескольких месяцев прожили на Шудельке, перед тем как выехать на Тайжо или Коршан. Пока филиации подготавливали себе «гнездо», используя выражение епископа Амфилохия, то есть покупали постройки, перевозили их и собирали на новом месте, шамарская община предоставляла им землю для посева.

Отметим, что филиации монастырей сохраняли свою самостоятельность и не обнаруживали тенденций к объединению. Они, как отдельные подворья, действительно «жили по соседству». В соответствии с поговоркой («В чужой монастырь со своим уставом не ходят»), монастыри-метрополии могли различаться деталями быта, что давало основания относить себя к томской, шамарской или миасской традиции. Самая многочисленная шамарская община имела игуменью (Ливия) и священника (отец Леонид). У томских сестер был свой священник – отец Иоанн (Юрков), а хозяйством руководила достаточно молодая монахиня Надежда (Шмагрина). Миасская филиация в конце марта 1933 г. не имела игуменьи, но предпринимала попытки для решения этого вопроса. Во главе общины стояли Таисия (Андреева) («монастырь Андреевой») и уставщица Агафоклея (А. Фадеева). Как упоминалось выше, в Тайжо собиралась приехать Фатинья Козлова, которую прочили в игуменьи миасской филиации.

В архивно-следственном деле 1933 г. отсутствуют упоминания о том, были ли освящены моленные филиаций и в честь каких христианских праздников или икон. Несмотря на давление советской действительности, в монашеских общинах своим чередом текла религиозная жизнь. Именно об этой стороне жизни филиаций известно меньше всего. Материалы допросов фиксируют только самую вершину айсберга. Остались скрытыми от постороннего взгляда важные моменты, о которых имеются лишь косвенные свидетельства существования на Шудельке монастырского рукоделия. На Тайжо возле «монастыря Андреевой» (миасская филиация) 10 апреля 1933 г. был найден ящик, в котором обнаружены 47 наименований церковной утвари, среди них названы многочисленные разных цветов шелковые и атласные покрывала на престол и чашу, шелковые мантии розового, зеленого, голубого и «светло-коричневого» цвета, шелковая епитрахиль, парчовые ризы и покрывала на престол, коробка с парчовой бахромой и 15 мотков парчовой тесьмы, парчовый ковер, два куска непочатой парчи огненного и желтого цвета и др. [1, л. 18]. Обилие тканей, в том числе и в коробках, является косвенным свидетельством того, что монахини, почти всегда занимавшиеся рукоделием, могли шить на заказ церковное облачение. Соответствующим навыком они обладали. По словам Ливии (Афониной), игуменьи шудельского монастыря, «шамарский монастырь хлебопашеством не занимался, а хлеб всегда покупали или же получали за свое рукоделье» [1, л. 109–110]. Возможно, шамарские инокини продолжали заниматься рукоделием и в Нарымском крае. Возможно, на Шудельке занимались иконописанием: в одном из писем отец Павел (Морозов) сообщает отцу Леониду, что искал по его просьбе мел и клей [1, л. 95]. Как известно, эти материалы необходимы для изготовления иконного левкаса.

Ликвидация монастырей началась 25 марта 1933. Были арестованы почти все насельницы монастырей в Шудельке, Тайжо, Коршане; два священника; несколько монахов-отшельников и много местных крестьян. Следствие длилось до начала августа 1933 г. Решением «тройки» большинство проходивших по делу получило срок заключения в ИТЛ на 5 лет; шесть монахинь получили по 10 лет лагерей; двоим срок заключения был определен в 3 года. Удалось установить, что по окончании сроков заключения большинство монахинь некоторое время проживали в г. Миасс.

Таким образом, один из рассмотренных примеров дает представления о стратегии активного включения Тихвинского женского старообрядческого монастыря в освоение малообжитых территорий. Насельницы монастыря вели многоотраслевое хозяйство, и властные структуры расценивали монастырь как образцово-показательное хозяйство.

Для монахинь урало-сибирских монастырей в пределах Шудельского сельсовета единственно приемлемым вариантом сохранение самостоятельного развития в «рамочных условиях» советской действительности стала стратегия «незаметного присутствия». Под давлением обстоятельств им пришлось отказаться от киновии (общежительства) и перейти к практике ведения отдельных мелких хозяйств и расселения небольшими группами (кельями, пустынями). Поддержка местного населения была той основой, без которой не могли существовать женские монастыри в таежном крае.

Источники и литература

1. Архив УФСБ России ТО. Д. П-3844.
2. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 2840.
3. ГАТО. Ф. 3. Оп. 77. Д. 63.
4. ГАТО. Ф. Р-641. Оп. 1. Д. 76.

5. Зольникова Н.Д. Урало-сибирские старообрядческие монастыри в первой половине XX в. // Церковь в истории России. Сб. 1. М. 1997. С. 173.
6. Коровушкина-Пярт И. П. Старообрядчество Урала в годы сталинской «революции сверху»: репрессии, протест и выживание // Проблемы истории России. Вып. 4. Евразийское пограничье : Сб. науч. тр. Екатеринбург : НПМП «Волот», 2001. С. 206.
7. Мамсик Т. С. Крестьянское движение в Сибири. Вторая четверть XIX в. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1987. С. 195;
8. Мамсик Т. С. Община на фронтире: Сибирь и Северная Америка XVIII–XIX в. // Американские исследования в Сибири. Вып. 2. Американский и сибирский фронтир. Томск. 1997. С. 132–144.
9. Приль Л. Н. Староверы Причулымья: факторы освоения территории // Пространство культуры в археолого-этнографическом измерении. Материалы XII Западно-Сибирского археол.-этнограф. совещ. 4–6 апр. 2001 г. Томск, 2001. С. 183–185.

Освоение сакрального пространства в ритуальной практике сибирских мусульман (по полевым материалам)

И. А. Селезнева

Экологические знания отражаются практически во всех сферах традиционной культуры. Не являются исключением и некоторые ритуалы, зафиксированные у тоболо-иртышских татар и имеющие ярко выраженную религиозную направленность. К ним относятся паломничество и почитание святых мест, связанных с первыми исламскими миссионерами в Сибири. Эта традиция имеет большое значение в культуре сибирских татар и представляет собой живую этнографическую традицию. Очень часто такие места приурочены к каким-либо необычным природным объектам. Это могут быть, например, две огромные, в несколько обхватов, сосны, которые служат ориентиром для астаны (святого места) Карлыгач-ана (девы-ласточки) неподалеку от юрт Бегишевских Вагайского района Тюменской области.

Астана д. Тюрмитяки (Оллы-бурян) Усть-Ишимского района Омской области расположена на берегу живописнейшего озера с чрезвычайно примечательным названием Астана-бурен. По некоторым данным, в озере запрещено брать воду и рыбачить. Информаторы сообщают также, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960–1970-е гг. властями было решено камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако в ночь перед вывозом он таинственным образом исчез.

Эти места вообще овеяны интересными преданиями. Одно из них зафиксировала фольклорная экспедиция Омского государственного педагогического университета: «Жил когда-то здесь хозяин всех рек и ветров. Он всем повелевал. Когда он был зол, реки выходили из берегов, деревья к земле пригибались. Он жил и властвовал в этой местности. Но пришел храбрый Ир и в сражении победил хозяина ветров. Куда отлетела его голова — образовалось озеро («Святое озеро» (= Астана-Бурен. — *И. С.*)), куда упала изогнутая рука — там земля прогнулась и образовалась река (р. Вертенис). А из самого тела — холм (городище близ татарского с. Тюрмитяки). Потому и местность здесь такая необычная» [7].

Видимо, не случайно, что в непосредственной близости от кладбища и астаны располагается несколько археологических памятников разных эпох. Так, в сводном труде Б. А. Коникова упоминаются городище Тюрмитяки VII (Вертенис), находящееся в 1,8 км от д. Тюрмитяки, и городище Ашеваны IV (Бурень), относящиеся к потчевашской культуре [6, с. 42, 46, 306–307, рис. 20, 21, с. 328, рис. 50].

Современные полевые материалы корреспондируют с данными, содержащимися в татарских рукописях. Тексты, переведенные Н. Ф. Катановым, свидетельствуют: «У устья Ишима, именно в селении Большой Буран (Оллы-Бурян. — *И. С.*), мавзолей шейха Бигяч-ата, Бигяч-ата был внук Джамия, основателя ордена Мевлеви, спутники его с 3 камнями лежат на берегу озера» [5, с. 24–25]. В Карагайской рукописи читаем: «На Устье-Ишин (Ишин-Тамак) — Бигач-Ата учитель, из потомков Мавлави Джами, со спутниками (женами) вместе, с надголовными (надгробными) камнями, лежат на берегу озера». В грамоте хранителя Юрумской Астаны повествуется, что «в местности Приишинья (Приишимья. — *И. С.*) Улуг Буран (Оллы-Бурян. — *И. С.*) могила Бигач ата шейха газиза, он был из потомков Мавляна Джалялитдина (т. е. Джалал-ад-дина Руми. — *И. С.*)». В составленном на основе фольклорных источников списке астана Р. З. Бухардинова также указано, что похороненный на астана селения Оллы Бурян Бигач ата был связан посредством силсила с орденом Мевлеви [4, с. 42, 44; 12, с. 14]. Как видим, сегодняшние материалы содержат практически аналогичную информацию, включая имя похороненного святого, данные о священном озере и священном камне.

Вообще в устной традиции сибирских татар сохранилось много разнообразных легенд и преданий, связанных с камнем. Согласно этим сведениям, при помощи ритуальных действий с использованием камня можно было изменить погоду, например вызвать дождь. Магические действия с камнем (переворачивание) сопровождались совершением мусульманских молитв. Руководил процессом чаще всего мулла. Вероятно, эти представления являются отражением архаичных религиозных представлений сибирских татар (метеорологическая магия). Аналогичные представления, связанные с камнем «яда» (джада, сата, жай), были широко распространены в шаманистском мировоззрении тюркских народов Сибири и Центральной Азии, начиная по меньшей мере с древнетюркской эпохи, а сам термин заимст-

вован из персидского, где он обозначал колдуна или ворожея [1, с. 315; 2, с. 64; 3, с. 84; 8, с. 151–160; 10, с. 189–190, 773–774; 11, с. 131–132 и др.].

Одним из наиболее ярких примеров совмещения религиозного действа и экологических знаний является ритуал, зафиксированный у тоболо-иртышских татар под термином *тавап*. В ходе полевых этнографических работ 2005 г. нам удалось получить довольно подробную информацию о ежегодном тавапе к астане д. Аллагулово Вагайского района Тюменской области. Тавап проводится весной, после таяния снега и ледохода, чаще всего в начале мая. Это время ознаменовано еще одним праздником — днем памяти предков «цым». В разных деревнях его отмечают в промежутке между 1 и 9 мая. В этот день мужчины поправляют могилы на кладбищах и устанавливают срубные ограды (киртмя, ульген-нярга-ый) и орнаментированные столбы (баган, столба) на тех могилах, которые появились в течение предыдущего года. На кладбище берут с собой яйца (обязательно нечетное количество), там их съедают или просто разбрасывают по могилам.

Через два-три дня после цыма назначается тавап. С утра жители нескольких окрестных деревень (Карагай, Аксурка и др.) переправляются на лодках через Иртыш в д. Аллагулово. Мужчины поднимаются к астане, расположенной на высоком, чрезвычайно живописном утесе (Уба). Женщины собираются в доме смотрительницы за астаной — *астана-караулче* (на момент нашего опроса эти обязанности выполняла Магита Мухамедовна Петакова) в Аллагулово и готовят праздничное угощение. Мужчины поправляют памятник и чистят территорию, на которой расположена астана, после чего во главе с муллой совершается коллективная молитва (дуга). Она обязательно включает в себя упоминание о 366 шейхах, которые принесли исламскую веру. Важной частью ритуала является раздача всем присутствующим милостыни-садаки. Затем все спускаются в деревню и начинается праздничная трапеза «астана-ош».

Праздник цым и ритуал паломничества на астану, получившие распространение в деревнях тоболо-иртышских татар, кратко описаны Р. К. Уразмановой [14, с. 130–131]. Остается добавить, что в Хорезме и Восточном Туркестане поклонение мазарам включало в себя таваф (тавап) — церемонию обхода могилы или мавзолея святого [13, с. 267; 15, с. 182]. Сам же термин восходит к араб. «таваф», означающему ритуальный обход Каабы во время хаджа.

Обратим внимание, что церемония возведения намогильных сооружений и массовое паломничество к гробнице святого приурочены к весне и явно связаны с символическим возрождением природы, что лишний раз подчеркивается соответствием ритуалов времени ледохода. Традиция проведения погребально-поминальных церемоний именно в это время года известна с древности. Не проводя никаких глубоких аналогий, тем не менее отметим, что на весну или на позднюю осень приходилось проведение погребально-поминальных церемоний у древних тюрков. Весна, утро, восток соотносились с началом пространства и времени и становились в их ритуалах точкой отсчета при создании мира. Весна и осень являлись наиболее подходящим временем для ритуальных действий, обращенных к пробуждающемуся или, наоборот, засыпающему миру. Эти периоды года считались «открытыми», когда, по представлениям древних тюрков, облегчался переход из одного мира в другой [9, с. 153, 157–158].

Интересно, что именно на конец апреля — начало мая в Средней Азии приходился праздник Сайил (Сайил байрам). Основные церемонии праздника проходили в близлежащих крупных святынях (мазар, аулийа-джай) и начинались с чтения Корана и посещения могил предков и «святых», а завершались праздничными застольями. Посещение могил предков сопровождалось растиранием «святой» пыли по лицу, целованием надгробий, повязыванием цветных тряпочек на деревья и т. д. [16, с. 88].

Таким образом, наше предварительное исследование показало, что ритуалы, имеющие ярко выраженную религиозную направленность, несут в себе и информацию об экологических знаниях сибирских татар.

Источники и литература

1. Абрамзон С. М. Киргизы и их этногенетические и историко-культурные связи. Фрунзе: Кыргызстан, 1990. 479 с.
2. Вербицкий В. И. Алтайские инородцы. М.: Дом Левенсон, 1893. 222 с.
3. Гумилев Л. Н. Древние тюрки. М.: Т-во «Клышников-Комаров и Ко», 1993. 513 с.
4. Ислам в истории и культуре Тюменского края. Тюмень: ИПЦ «Экспресс», 2004. 173 с.
5. Катанов Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багауддина против инородцев Западной Сибири (по рукописям Тобольского губернского музея). Казань: Типо-литография Имп. ун-та, 1904. С. 1–28.
6. Коников Б. А. Омское Прииртышье в раннем и развитом Средневековье. Омск: ИД «Наука», 2007. 466 с.
7. Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск: ИД «Наука», 2006. 460 с. (http://www.ruthenia.ru/folklore).
8. Малов С. Е. Шаманский камень «яда» у тюрков Западного Китая // Сов. этнография. 1947. № 1. С. 151 — 160
9. Овчинникова Б. Б. Поминальный обряд древних тюрков Саяно-Алтая // Тюркологический сборник 2003–2004: Тюркские народы в древности и средневековье. М., 2005. С. 152–166.
10. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. Материалы этнографические. СПб: Тип. В. Киршбаума, 1883. 87 с.
11. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 210 с.
12. Рахимов Р. Х. Астана в истории сибирских татар: мавзолеи первых исламских миссионеров как памятники историко-культурного наследия. Тюмень: Печатник, 2006. 76 с.
13. Снесарев Г. П. Реликты домусульманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. М. : Наука, 1969. 336 с.
14. Уразманова Р. К. Годовой цикл традиционных обрядов и праздников сибирских татар // Сибирские татары. Казань, 2002. С. 126–142.

15. Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М. : Вост. лит., 2006. 288 с.
16. Ярзуткина А. А. Что такое «татарская пасха»? (К вопросу о поиске корней обряда цым (цын) у тобольских и курдакско-саргатских татар) // Сибирская деревня. Омск, 2004. Ч. 2. С. 87–91.

Экологическая направленность традиционных воззрений агинских бурят об окружающем мире

Д. Ц. Цыденова

В традиционном обществе жизнь человека была неотделима от природы, поскольку он осознавал полную зависимость от нее. Такое отношение основывалось на древних анимистических представлениях, свойственных ранним ступеням развития сознания человека. Все представлялось живым и одушевленным. Любой природный объект (каждый ландшафт — местность, река, гора, дерево) и атмосферные явления имели своего хозяина-покровителя (*эзэн*). Хозяева-покровители часто представлялись в виде нечеловеческих существ, хотя могли иметь и человеческий облик, что во многом было обусловлено верой в переселение душ.

В мифах и легендах бурят многие природные стихии и объекты отождествлялись с божественной силой и наделялись пророческим даром. Поэтому многие верили, что можно подвергнуться наказанию за неблаговерное отношение к духам-покровителям природных объектов и за проступки, нарушающие их покой, в том числе за произнесение бранных слов. Возмездие могло настигнуть любого, кто думал и вел себя самонадеянно по отношению к окружающей среде. Верили, что духи-хозяева могли наказать каждого, кто стремился обогатиться за счет природных богатств. Поэтому, как полагают информаторы, необходимо было соблюдать умеренность во всех своих желаниях и поступках [19, 20, 21].

Человек ради обеспечения собственной безопасности и благополучия поклонялся силам природы и тем самым добивался их благосклонности. Как пишет Р. И. Бравина, «человек через ритуальную культуру открывал для себя «мифологические способы» коммуникации с окружающей средой и в качестве активного творца становится соучастником мироздания» [3, с. 14]. Перед тем как освоить любую территорию и расположиться на ней, необходимо было получить на то «разрешение» у духов-хозяев местности. Если для верующего человека мир сотворен богами, то и сам человек является частью этого божественного творения. Подобные представления формируют особое отношение человека к окружающей среде, когда человек «строит свое поведение на принципах взаимности и эквивалентности» [1, с. 184; 20, с. 27]. По воззрениям тюрко-монгольских народов, существовали места, по которым пролегал «путь духов». У агинских бурят они назывались *гуйдэлтэй газар.* Такими обычно считались места вблизи захоронений людей, впадины между высоких гор, пересечения дорог. На них остерегались селиться и жить.

Многие бурятские и монгольские мифы о сотворении мира, бытующие и среди агинских бурят, гласят, что все в мире имеет свое начало: море появилось из лужи, рыбы — из маленьких мальков. Например, фольклорный или сказочный сюжет о древнем времени мог начинаться с такого зачина: *Сумбэр уулын добо байхада, сун далайн болдог байхада* ‘Когда гора Сумеру была пригорком, когда молочное море было лужей’.

Бесспорно мнение В. Е. Ларичева о том, что древнейшие космогонии представляют собой одновременно и теогонии — мифологические повествования о возникновении (самозарождении) некоего могущественного существа и о порождении изначальных космических божеств, потомство которых сохраняет статус богов [14, с. 273]. Как отмечает известный тюрколог С. Г. Кляшторный, «в сибирско-центральноазиатской мифологии существовала своя, органично присущая ей система классификации пантеона. В ее основе лежит трихотомическое деление макрокосма на Верхний, Средний и Нижний миры, между которыми разделены все живые существа, все боги и духи. Трихотомическая концепция дополняла существовавшие горизонтальные модели мира вертикальной моделью, и ее создание отнесено теперь к глубочайшей древности — в эпоху верхнего палеолита Сибири» [13, с. 124].

В архаической космогонии всех групп бурят окружающий человека мир был подразделен на три сферы: Верхний мир (*дээдэ туби*) — Небо (*тэнгэри*), Средний мир (*дунда туби*) — Земля (*газар дэлхэй*) и Нижний мир (*доодо туби*). Миром людей считался средний мир. Каждый мир имел своего властителя. В каждом мире имелись свои божества и духи с конкретными назначениями и функциями. К высшим мирам относился небесный мир тэнгриев. Тэнгрии делились на 55 западных (добрых) и 44 восточных (злых). У них, в свою очередь, были дети (хаты), которые подразделялись на западных и восточных [15, 1978; 16, с. 13]. Получается, что Космос ассоциировался с миром богов. Все видимые проявления «космических сил», в частности небесные светила (солнце, луна и звезды) у агинских бурят почитались в возвышенных образах.

Солнце, по традиционным воззрениям, воспринимали как силу, «пробуждающую жизнь», дающую свет и тепло (*бухы амитадые дулаасулжа ажамидаруулһан алтан шара наран* ‘согревающее все живое и подающее жизнь всему живому золотое солнце’). С небесными светилами часто сравнивают женскую красоту: *һара наран шэнги сэбэр һайхан* ‘прекрасная, как солнце и луна’. В шаманских призываниях бурят солнце и луна называются предками: *һара наран-эхэ эсэгэмнэй* ‘мать и отец — солнце и луна’.

Земля — *газар дэлхэй* считалась священной и почиталась в единстве с Небом. Она является единственным «местом», обогреваемым и освещаемым солнцем (*нарата газар дэлхэй, нарата юртэмсэ* ‘солнечная земля/мир’). Божество земли у бурят воспринимается в женском образе: Земля — богиня-мать Этуген. Термин «Этуген» для обозначения земли агинскими бурятами, по утверждению стариков, ныне почти забыт, его лишь изредка можно услышать от старых людей как возглас испуга или удивления: «Үтэгэ» [19]. В средневековых монгольских источниках оно упоминается наравне с неперсонифицированным небесным божеством или обожествленным Вечно синим небом Тенгри и составляет с ним пару. От этого космического брака рождается все сущее. В мифопоэтическом мышлении, по мнению О. М. Фрейденберг, отношение к земле и низу человеческого тела было амбивалентным. В древней мифопоэтической традиции женское начало земли не было однозначно негативным. Земля сравнивалась с равниной, женщиной, представлявшимися источниками жизни и символами плодородия. Земля является лоном. Она рождает и порождает растения, животных и людей [24, с. 71]. Во многих конкретных воплощениях отсутствует связь земли с отрицательным началом, земля является объектом ритуального почитания [10, с. 192]. Земля представлялась срединным миром (*дунда туб*) наилучшим местом обитания человека, «золотой серединой». Середина для человека является исходной точкой в его практической и психологической ориентации, местом, из которого он выходит в огромный мир, и одновременно убежищем, куда он возвращается. Середина, которую человек выделяет в своем жизненном пространстве или которая дана ему группой, есть для него родина и безопасность. Поэтому любой предметно наполненный, ограниченный и обособленный участок пространства имеет свою середину. Эти середины микрокосмов разных уровней нередко воспроизводят середину макрокосма, каким является мировое дерево или мировая гора, игравшие огромную роль в космологических представлениях и служившие главными средствами организации пространства в мифологическом мышлении [8, 1984; 5, с. 62].

Длительное проживание одной группы, рода на определенном месте неизбежно обусловливало представления о родоплеменной территории и традиции ее почитания. По мнению Л. П. Потапова, территория, занимаемая первобытной общиной постоянно, была семейно-родовым и племенным владением и в силу первобытного мировоззрения народов воспринималась как центр культурно освоенного мира. Подобная традиция, служившая реальной экономической базой первобытного коллектива, естественно, пользовалась почитанием и, вероятно, воплощалась в образе женщины [18, с. 156]. Родовая земля, природа родных кочевий воспринималась ее обитателями под иным углом зрения, нежели природа на землях соседей. Собственная земля мыслилась сакральной, так как она была населена не только сородичами, но и духами предков, осуществлявшими неусыпный контроль над всем, что на ней происходит. Землей «владели» и живые и мертвые [7, с. 257; 12, с. 106].

Представления о родовой земле порождали представления о Родине. Родина являлась не абстрактным понятием, она была наполнена конкретным содержанием: родная гора, родная долина, родной очаг; вследствие этого человеку присуще единство с местом рождения и проживания — *тоонто нютаг.* Более того, родная («породная») земля священна, это «земля предков» [4, с. 191]. В традиционном миропонимании агинских бурят встречается много понятий, тождественных этому: родная земля — *турэл орон, газар;* мать-земля — *эхэ нютаг*; место, где родился — *улгы нютаг, тоонто нютаг.*

Небо в религиозно-мифологических представлениях тюрко-монгольских народов Центральной Азии (монголов, бурят, алтайцев, тувинцев и хакасов) было «существом столь же материальным, сколько духовным», что отражено в названии *Хухэ мунхэ тэнгэри* ‘Вечно синее небо’ [2, с. 43]. Оно выступало в качестве бессмертной силы, олицетворяющей разум и свершающей правосудие. Поэтому при разборе споров и даче клятв часто апеллировали к Небу, «призывая» его в качестве свидетеля. Небо почиталось мужским, а земля — женским началом природы. Первое дарует жизнь, а вторая — форму предметам; первое у них называется отцом, вторая матерью. *Эсэгэ-тэнгэри, газар дэлхэй-эхэ; эсэгэ тэнгэри уһална, газар дэлхэй тэжээнэ* ‘Отец-небо поливает мать-землю, а земля вскармливает все живое’ [21].

Огонь, по архаичным воззрениям всех бурят, был сыном одного из тенгриев — *Эсэгэ-Малан-тэнгри* — и младшим братом Солнца и Месяца. Часто он представлялся в образах, принадлежащих преимущественно к миру тенгриев, и почитался как природная стихия. В рукописи «Молитва огню» говорится, что небо и земля были некогда слиты в одну массу, вроде хаоса, и огонь зародился при отделении неба от земли [2, с. 43]. Огонь считался одной из основ жизни, так как мог дать тепло и обладал «очистительными свойствами», но, как верили люди, мог наказать их за небрежное отношение к себе [19, 20, 21].

Вода считалась первоосновой вселенной, всего сущего. По легендам, она была первичной субстанцией, из которой образовался земной мир. Хозяином воды у агинских бурят считался Лусад, представлявшийся в образе слепого светло-русого человека, который мог покарать и наказать всех на своем пути. Поэтому существовали строгие запреты по отношению к воде: опасались загрязнять ее, выливать в нее помои или бросать мусор. В темное время суток людям запрещалось ходить за водой, но, если возникала острая необходимость в этом, то нужно было у водоема произнести такие слова: «Дайте, пожалуйста, нам набрать воды, женщина родила». Роды были уважительной причиной, не влекущей за собой негативных последствий в случае нарушения запрета.

Как утверждают информаторы, строго воспрещалось брать воду из источника ковшом, которым черпали молоко. По свидетельству информаторов, дух воды не наказывал русских, поэтому они без боязни

селятся вблизи рек, часто купаются и могут стирать белье в водоемах [19, 20]. Изображение духа воды в таком образе, вероятно, связано с тем, что традиционное сознание всегда связывало незнакомые и опасные для себя явления и объекты с понятиями чужого/опасного/недосягаемого. Обрядовая функция воды заключалась в очищении, освящении, благословении, избавлении от скверны, несчастья и болезней. Представления о воде как первооснове, скорее всего, обусловлены архетипическими универсалиями, свойственными многим народам, в том числе и бурятам.

Особое отношение было к диким животным. Существовали запреты на добычу определенных зверей и птиц, что было обусловлено верой в происхождение от них, связанной с почитанием их в качестве тотемных предков-прародителей. На вершине вертикали «предки — потомки» находились мифические первопредки, общие для многих народов Центральной Азии. По мнению С. А. Токарева, «представление о тотемических предках есть не что иное, как мифологическая персонификация чувства единства группы, общность ее происхождения и преемственности ее традиций» [23, с. 67]. Иначе говоря, основу тотемизма составляло перенесение родственных отношений на внешний мир, о чем наглядно свидетельствует легенда о происхождении хори-бурят от праматери-лебеди. В ней говорится, что хори-буряты произошли от брачного союза богатыря Хоридоя и небесной девушки-лебеди. По утверждению информатора, на охоте запрещалось убивать слишком крупных диких животных и птиц (*ан гуроол, амитанай абарга*): считалось, что они заключают в себе жизненную силу своего стада и их гибель может навлечь несчастья на убившего их человека [20, 21].

Верно утверждение Р. И. Бравиной о том, что жизнь в традиционном обществе диктовалась природными ритмами. Время в нем воспринималась как цепь человеческих поколений. Именно через смену поколений определялись ход и связь событий исторической давности [3, с. 16].

Многие религии и традиционные верования ориентировали человека на продолжение жизни в ином мире, которое можно достигнуть при помощи веры в Бога и сверхъестественные силы посредством совершения необходимых обрядов и ритуалов. В мир потусторонний обычный человек (если он не шаман и священнослужитель) «попадал» вследствие изменения своего онтологического статуса. Представления о «мире ином» у агинских бурят синкретичны, так как основаны на добуддийских и буддийских воззрениях. Потусторонний мир, куда отправляются умершие люди, в традиционном мировоззрении бурят был неоднороден. Он делится на «мир предков» (*эхэ эсэгын газар*) и «мир мертвых». В «мир предков» отправляется душа человека, умершего естественной смертью, а в мир умерших попадают грешники и умершие неестественной смертью [6, с. 61]. Здесь мир предков тождественен верхнему миру, а мир мертвых — нижнему. Присутствие буддийского Эрлик-хана в мире мертвых объясняется переплетением традиционных верований бурят с буддизмом. По буддийской картине мира, в сансаре[1] существуют одновременно 6 различных миров, три из которых считались высшими (богов, полубогов (асуров) и людей) и остальные три — низшими (животных, голодных духов (прет) и ада (нараки)). Любое живое существо с его чувствами, желаниями и продиктованными ими поступками замкнуто внутри «колеса жизни», где его ожидает бесконечная цепь перерождений [10, с. 150].

По материалам Т. М. Михайлова, мир духов является «двойником» реального мира [16]. М. Н. Хангалов отмечает, что «умершие шаманы, благодаря своему шаманскому корню или происхождению (*утха*) и благоволению тэнгэринов, заянов (духов. — *Д. Ц.*), и сами в некотором роде делаются заянами, но не все, такой чести удостаиваются только хорошие шаманы, плохие же постепенно забываются народом. Каждый покойный шаман „старается оберегать“ потомков и родных» [25, с. 396].

Вопросы местонахождения загробного мира у забайкальских бурят затронуты в исследованиях Г. Р. Галдановой. При локализации мира умерших на севере земля предков маркируется южной стороной, светлой и солнечной. Север символизировал тьму, ночь, мир без солнца (*нара угы юртэмсэ*), поэтому, по поверьям, эта сторона — самая худшая, опасная и насылающая смерть [6, с. 60–61]. Рассматривая этот же вопрос, М. М. Содномпилова полагает, что представление о наличии разных душ у человека явилось основой разделения загробного мира на «мир предков» и «мир умерших». Как она считает, представления о локализации страны предков на юге складывались, вероятно, в связи с традицией погребения умерших на склонах родовых гор с южной стороны. В прошлом с миром предков связывалась идея возрождения, «воспроизводства» земных людей, а истоки представления о мире предков восходят к архаичным верованиям о «жизненном начале», о солнце. В противоположность солнечному миру предков, страна мертвых не освещается солнцем и луной, более того, это страна, по некоторым данным, находится под землей, и ее расположение соотносится с северным сектором пространства [22, с. 192– 193]. В шаманском фольклоре бурят восточная и северо-восточная стороны света выступают направлениями, ведущими к смерти, о чем говорит выражение «зуулэхэ» — ‘направиться на восток’, т. е. отправляться на «тот» свет, находящийся в «той» стороне. По представлениям предбайкальских бурят, «тот свет» располагался на северо-востоке, за рекой Леной (Зулхэ-мурэн), в стране холода и вечной мерзлоты [15, с. 54].

Пространственные обозначения, существующие у многих народов: восток и юг как стороны восхода и

[1] *Сансара* (от санскр. *бхавачакра* — колесо бытия, круг сансары, колесо перерождений) — одна из ведущих концепций буддийской модели мироздания. Любое живое существо с его чувствами, желаниями и продиктованными ими поступками замкнуто внутри «колеса жизни», где его ожидает бесконечная цепь перерождений [17, с. 222].

суточного пути солнца, а запад и север как стороны захода солнца всегда ассоциировались со сторонами жизни и смерти. В связи с этим весьма интересна «топография», предложенная историком А. Б. Зубовым, в которой обнаруживается некий символизм, согласно которому «восход солнца среди людей связан с жизнью, небом; закат — со смертью и обителью мертвых. Особенностью высоких широт северного полушария является и вторая привязка — юг, откуда дуют теплые, приносящие жизнь ветры, — образ неба и жизни, север с его вымораживающими вьюгами — образ смерти. Поэтому камлания небесным духам совершаются к югу и востоку от жилища, а подземным — в северных и западных направлениях» [9, с. 300].

Традиционные воззрения агинских бурят включали в себя различные архаичные культы: огня, воды, неба и земли, духов-предков, ландшафтных духов-хозяев, тотемных животных и т. п. Весь окружающий человека мир мыслился живым и одушевленным, населенным различными существами. Вся жизнь человека, включая нормы поведения и социального обустройства, выстраивалась в соответствии с верой в высшие силы и покорностью их воле, выражавшейся в поклонении и совершении им жертвоприношений. В сакрализации природных стихий и объектов выявляется экофильная тенденция, способствовавшая самосохранению, установлению стабильности в сообществе и продолжению рода.

Источники и литература

1. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре. Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб. : Наука, 1993. С. 184.
2. Банзаров Д. Собр. соч. Улан-Удэ, 1997. С. 43.
3. Бравина Р. И. Концепция жизни и смерти в культуре Саха. Новосибирск : Наука, 2005. С. 14.
4. Бурятская этничность в контексте социокультурной модернизации (советский период) / Т. Д. Скрынникова, С. Д. Батомункуев, П. К. Варнавский. Иркутск, 2005. С. 191.
5. Вейнберг И. П. Человек в культуре древнего Ближнего Востока. М. : Наука, 1986. С. 62.
6. Галданова Г. Р. Доламаистские верования бурят. Новосибирск : Наука, 1987. С. 61.
7. Герасимова К. М. Традиционные верования тибетцев в культовой системе ламаизма. Новосибирск: Наука, 1989. С. 257.
8. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М. : Искусство, 1984. 350 с.
9. Зубов А. Б. История религий. М. : Планета детей, 1997. С. 300.
10. Жуковская Н. Л. Колесо жизни // Буддизм. М. : Республика, 1992. С. 150.
11. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М., 1965. С. 192.
12. Крадин Н. Н. Империя хунну. М., 2002. С. 106.
13. Кляшторный С. Г. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках // Тюркологический сборник. М. : 1981. С. 124.
14. Ларичев В. Е. Сотворение Вселенной: Солнце, Луна и Небесный дракон. Новосибирск : ВО «Наука», 1993. С. 273.
15. Манжигеев И. А. Бурятские шаманистические и дошаманистические термины. М. : Наука, 1978. С. 21.
16. Михайлов Т. М. Бурятский шаманизм: история, структура и социальные функции. Новосибирск : Наука, 1987. С. 13.
17. Мялль Л. Э. Сансара // Буддизм. М. : Республика, 1992. С. 222–223.
18. Потапов Л. П. Культ гор на Алтае // СЭ. 1946. № 2. С. 145–160.
19. ПМА, инф.: Дашидондокова Б., с. Цокто-Хангил Агинского района Агинского Бурятского автономного округа, 30.07.2004.
20. ПМА, инф.: Дымбрылова М. 1911 г. р., с. Судунтуй Агинского р-на Агинского Бурятского автономного округа, 06.08.2004.
21. ПМА, инф.: Ламожапов Ц.-Д. 1953 г. р., с. Судунтуй Агинского р-на Агинского Бурятского автономного округа, 26.08.2004.
22. Содномпилова М. М. Сакральная топография мира мертвых в представлениях монгольских народов // VII Конгресс этнографов и антропологов России. СПб., 2005. С. 192–193.
23. Токарев С. А. Ранние формы религии. М., 1990. С. 67.
24. Фрейденберг О. М. Миф и литература древности. М. : Наука, 1978. С. 71.
25. Хангалов М. Н. Собр. соч. : В 3 т. Улан-Удэ, 2004. Т. 1. С. 396.

Змеиногорск: память о закладной жертве в истории города

С. Шнайдер

Закладная (или, шире, строительная) жертва встречается у многих народов мира, являясь своего рода культурной универсалией. В настоящей работе под закладной жертвой понимается жертвоприношение, совершаемое в магических целях при строительстве для обеспечения прочности и долговечности. Нами предпринята попытка рассмотреть проблему строительного жертвоприношения на этнографическом материале, собранном во время экспедиции с 18 по 24 августа 2007 г. в г. Змеиногорске Алтайского края.

.По поводу строительной жертвы в современной науке сформировались две основные гипотезы: строительная жертва рассматривается в эволюции от человеческой к животной, а затем к бескровной (Э. Тайлор, Ф. Либрехт, А. К. Байбурин и др.); постулируется параллельное существование человеческой и других видов жертв (Ю. Липперт, Ф. Краусс). Вероятно, обе точки зрения имеют право на существование. Можно говорить и об эволюции закладных жертв и об их параллельном существовании, но все же как изначальный вид строительных жертвоприношений, на наш взгляд, стоит принимать все же человеческую.

Интересна в этом отношении точка зрения Ф. Краусса, согласно которой человеческой жертве придавалось особое значение в ритуалах. Магическое действие человеческой жертвы в ряде культур считалось самым сильным (например, у ацтеков человеческая жертва являлась чем-то вроде души или тела сооружения). Можно сказать, что жертвенный мате-

риал определялся своей «престижностью»: человеческие жертвоприношения подчеркивали значимость построек. Интересны в этом отношении сюжеты, записанные от жителей г. Змеиногорска — одного из центров Горно-Рудного Алтая.

В Змеиногорске бытует несколько вариантов легенд о закладной жертве, которая была положена в основание городской плотины. Плотина стала частью сложного подземного гидроузела, обеспечивающего работу шахт, освоение которых началась во второй половине XVIII в. Уникальный проект гидроузла был разработан русским инженером Кузьмой Фроловым в 1783–1789 гг. Чтобы приводить в движение огромные колеса гидросистемы, была прорыта подземная штольня и по ней проложена деревянная труба от речки Змеевка до шахты. Но запаса воды в речке на год не хватало, и Кузьма Фролов предложил построить цельную глинобитную плотину, чтобы поднять уровень воды в Змеевке.. В длину плотина достигала 125 м, в высоту 18 м. Когда плотина была доверху уложена, глина спрессовалась, и между плотиной и обоими берегами возникла трещина. Тогда Кузьма Фролов предложил оригинальный план: в течение зимы на место течи в плотине свозили навоз, а весной под напором воды он забил щель. Вскоре плотина была введена в строй и действует до сих пор. Но факт ее прорыва породил своеобразную интерпретацию.

При беседе с жителями Змеиногорска мы обнаружили четыре варианта легенды. Чаще всего горожане рассказывали следующую историю (записана со слов Сергея Тимофеевича Аверсова): «Якобы плотину строили, ее прорывало каждый год. Решили, что надо жертву заложить. Закопали красивую девушку, после чего плотина стоит и радует народ. Это во времена Кузьмы Фролова было».

В книге «Палитра горных сказов» (2007 г.), где изложены легенды об окрестностях Змеиногорска, собранные учениками художественной школы, приседен следующий вариант легенды о плотине: «Заканчивалось строительство плотины, оставалось забить трубу, по которой вытекала вода. Сколько ни пытались рабочие забить ее, вода все равно прорывалась. И тогда строители решили, что плотина и пруд требуют жертвы — живого человека. Бросили жребий. Выбор пал на одного казака. Его туда и замуровали, а потом забили трубу.»

Жители Змеиногорска предлагают свои версии легенды. Семен Иванович Пустынников (1930 г. р.), когда мы проходили с ним мимо плотины, сказал: «…Сроду здесь не женщина закопана, а вот в этом месте казак, а там — конь… Судя по течению реки, под левым краем плотины лежит казак, а под правым — конь». Горожане говорили также, что «плотина стоит на трех головах»

Концовка у этих легенд одна: «Плотина и пруд будут каждый год забирать себе по утопленнику». Этот сюжет вписывается в схему фольклорных сюжетов о принесении строительной жертвы, предложенную Н. А. Криничной. Схема включает два основных этапа: исчезновение, разрушение возводимых стен или бездействие; принесение жертвы, которой обеспечивается благополучное завершение строительства.

Причина появления легенды о закладной жертве в Змеиногорске, на наш взгляд, — тот факт, что плотина является значимым сооружением в жизни горнозаводского населения,. Приблизительное время рождения легенды — конец XVIII — начало XIX вв., когда картина мира русского горнозаводского населения имела традиционный характер и человек в очень большой степени ощущал свою зависимость от природы. Важно и то, что горнозаводские рабочие Алтая были связаны с населением уральских заводов. Уральский фольклор, вероятно, переносился на новые земли при их освоении. Так, например, в Змеиногорске имеет хождение алтайский вариант легенды о хозяйке Змеиной горы. Легенда о плотине также, возможно восходит к уральской традиции. Но как объяснить ее вариативность? Известно, что женские жертвоприношения были характерны для восточнославянской традиции; как правило с ними связывались исключительные качествами. В данном сюжете в плотину была закопана «красивая девушка».

Мужское жертвоприношение является менее распространенным явлением. Для восточнославянской традиции характерно закладывание первого проходящего мимо места ведения строительства. (А. К. Байбурин, Н. А. Криничная, Д. К. Зеленин). Без сомнения, жребий, кинутый строителями, из змеиногорской легенды является способом воспроизведения случайного выбора.

Представление о том, что «плотина стоит на трех головах», возможно, следует интерпретировать с точки зрения числовой символики как универсалию: число «три» является священным, наделенным высшим смыслом для многих народов.

Концовка делает сюжет легенды еще более мистичным. Прогностический финал, как считают исследователи, присущ значительной части сюжетов о закладных жертвах. В нем отражаются представления о необходимой плате за сооружение духам местности. В некоторых легендах прослеживается другой вариант — проклятье, которое наложила на строителей погребенная жертва.

Таким образом, фольклорный сюжет, записанный в Змеиногорске, включает в себя основные моменты, присущие мировой фольклорной традиции. Его появление, на наш взгляд, закономерно в ситуации, которая сложилась в ходе освоения нового пространства. Преобразование необжитого горного края, грандиозное строительство и его неудачи — все это стало основой, на которой произошла актуализация архаичного сюжета о строительной жертве. При создании инфраструктуры горно-рудного производства возникла ситуация типологически близкая к ситуации первотворения — первого строительства и, соответственно, первой жертвы, являющейся гарантией устойчивости рукотворного мира.

В Змеиногорске сохранился богатый фольклор, который может раскрыть новые страницы истории и культуры региона.

Сокращения

АлтГУ — Алтайский государственный университет

АРГО — Архив Русского географического общества (Санкт-Петербург)

ВКЭМЗ — Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник

ГАГУ — Горно-Алтайский государственный университет

ГАКК — Государственный архив Красноярского края

ГАНО — Государственный архив Новосибирской области

ГАОО – Государственный архив Омской области

ГАТО — Государственный архив Томской области

ГХМАК — Государственный художественный музей Алтайского края

ИАМ ИАЭТ СО РАН — историко-архитектурный музей ИАЭТ СО РАН

ИАЭТ СО РАН — Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук

ИЭиОПП СО РАН – институт экономики и организации промышленного производства Сибирского отделения Российской академии наук

КП — книга поступлений

ЛИК БГПУ — лаборатория исторического краеведения Барнаульского государственного педагогического университета

НГПУ — Новосибирский государственный педагогический университет

МАЭ ОмГУ — музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского

МЭЭ БПГУ — материалы этнографических экспедиций Бийского государственного педагогического университета

НАН РК — Национальная академия наук Республики Казахстан

НАНБ — Национальная академия наук Белоруси

НГК им. Н. И. Глинки — Новосибирская государственная консерватория им. Н. И. Глинки

НКАТ — национально-культурная автономия татар

НОКМ — Новосибирский областной краеведческий музей

ПМА — полевые материалы автора

ОАИЭ – общество археологии и этнографии при Казанском университете

ОДНИ ГАРХ — Отдел документов новейшей истории Республики Хакасия

ОИИФФ СО РАН – Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук

ОмГУ — Омский государственный университет

РА — Республика Алтай

РЭМ — Российский этнографический музей (Санкт-Петербург)

СФРИК — Сибирский филиал Российского института культурологии

СЭ — «Советская этнография» (журнал)

ЦГА РК — Центральный государственный архив Республики Казахстан

ЦХАФ АК — Центр хранения архивного фонда Алтайского края

ХакНИИЯЛИ — Хакасский научно-исследовательсткй институт языка и литературы

ЭО — «Этнографическое обозрение» (журнал)

ЦГМ РК —

Список авторов

Абдулина Юлия Алекеевна — аспирантка Федерального Сибирского университета, г. Красноярск, РФ

Абсалямова Кайша Сагандыковна — зам. директора Областного историко-краеведческоо музея им. Г. Н. Потанина г. Павлодара, г. Павлодар, РК

Автаев Александр Владимирович — студент Уральского государственного университета, г. Екатеринбург, РФ

Аксенова Татьяна Викторовна — науч. сотрудник Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ

Акулова Анна Сергеевна — докторант Монгольского государственного университета, научный сотрудник Кемеровского государственного университета, г. Улан-Батор, РМ

Алсабеков Мухаммад-Хусайн хаджи Усманович — канд. философ. наук, заместитель Верховного муфтия Республики Казахстан, Наиб муфтий, г. Алматы, РК

Амыева Урсула Александровна — соискатель Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Антропов Евгений Владимирович — аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Арбачакова Любовь Никитична — канд. филолог. наук, науч. сотрудник Института филологии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Артыкбаев Жамбыл Омарович — доктор ист. наук, проф. Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, г. Павлодар, РК

Асочакова Валентина Нестеровна — канд. ист. наук, доц. Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан, РФ

Бадмаев Андрей Адреевич — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Баранцева Наталья Анатольевна — канд. ист. наук, доц. Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, г. Абакан, РФ

Батяев Василий Федорович — ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, г. Минск, РБ

Бельгибаев Ержан Адильбекович — канд. ист. наук, доцент Алтайского государственного университета, г. Барнаул, РФ

Белявина Валентина Николаевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, РБ

Бережнова Марина Леонидовна — канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, РФ

Березиков Николай Иванович — соискатель Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Блощицына Мария Викторовна — аспирантка Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Богочанова Альбина Васильевна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Бодрова Вероника Игоревна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Боровцова Татьяна Александровна — руководитель отдела традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Боукал Томаш — университет Пардубице, г. Пардубице, Чешская республика

Бурнаков Артас Алексеевич — Хакасский национальный краеведческий музей им. Л. Р. Кызласова, г. Абакан, РФ

Бурнаков Венарий Алексеевич — канд. ист. наук, науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Виноградов Валентин Валентинович — науч. сотрудник Российского Института истории искусств, г. Санкт-Петербург, РФ

Волжанина Елена Александровна — канд. ист. наук, науч. сотрудник Института проблем освоения Севера СО РАН, г. Тюмень, РФ

Глушкова Тамара Николаевна — доктор ист. наук, проф. Сургутского государственного педагогического университета, г. Сургут, РФ

Голомянов Александр Иванович — канд. тех. наук, доц. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Голубкова Ольга Владимировна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Гончарик Нина Прокопьевна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Грибанова Наталья Святославна — заведующая историко-краеведческим музеем Барнаульского государственного педагогического университета, г. Барнаул, РФ

Дмитриева Лидия Михайловна — доктор филолог. наук, проф. Алтайского государственного университета, г. Барнаул, РФ

Дмитриев Сергей Васильевич — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург, РФ

Докторова Надежда Ивановна — преподаватель Якутского колледжа технологии и дизайна традиционных промыслов народов Якутии, г. Якутск, РФ

Дубашинский Роман Юрьевич — мл. науч. сотрудник Института языка и литературы имени Якуба Коласа и Янки Купалы НАБ. г. Минск, РБ

Дубровская Марина Вениаминовна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Жандарова Яна Валерьевна — ст. преподаватель Новосибирского государственного технического университета, г. Новосибирск, РФ

Егизбаева Меруерт Карпыковна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Центрального государственного музея Республики Казахстан, г. Алматы, РФ

Ежеменцев Сергей Сергеевич — аспирант Барнаульского государственного педагогического университета, г. Барнаул, РФ

Ерохина Елена Анатольевна — канд. философ. наук, науч. сотрудник Института философии и права СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Жандарова Яна Валерьевна. — ст. преподаватель Новосибирского государственного технического университета, г. Новосибирск, РФ

Живова Лилия Васильевна — ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

Жигунова Марина Александровна — канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, г. Омск, РФ

Запорожченко Галина Михайловна — канд. ист. наук, науч. сотрудник Института истории СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Зверев Владимир Александрович — доктор ист. наук, проф. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Золотова Татьяна Николаевна — канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоеского, г. Омск РФ

Иванов Петр Геннадьевич — студент Омского государственного педагогического университета, г. Омск, РФ

Игнатьева Ольга Петровна — науч. сотрудник Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург, РФ

Касперович Галина Ивановна — доктор ист. наук, вед. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, г. Минск, РФ

Исаев Виктор Викторович — канд. ист. наук, доц. Алтайского государственного технического университета

Кимеев Валерий Макарович — канд. ист. наук, доц. Кемеровского государственного университета, г. Кемерово, РФ

Киреев Сергей Михайлович — ст. науч. сотрудник Национального музея Республики Алтай имени А. В. Анохина, г. Горно-Алтайск, РФ.

Кириллова Елена Александровна — преп. Саранского кооперативного института, г. Саранск, РФ

Ковалева Вера Васильевна — канд. ист. наук, зав. отделом Мордовского государственного университета им. Н. П. Огарева, г. Саранск, РФ

Ковальчук Юлия Станиславовна — канд. ист. наук, мл. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Коляскина Елена Александровна — ассистент Бийского педагогического государственного университета им. В. М. Шукшина, г. Бийск, РФ

Коновалов Алексей Петрович — канд. ист. наук, директор Центра социологического мониторинга и прогнозирования Семипалатинского государственного университета им. Шакарима, г. Семипалатинск, РК

Копылов Игорь Леонович — канд. филолог. наук Института языка и литературы имени Якуба Коласа и Янки Купалы НАБ, г. Минск, РБ

Корусенко Светлана Николаевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Омского филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

Крутова Нина Владимировна — науч. сотрудник Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Кудакова Тамара Николаевна — канд. филолог. наук, доц. Барнаульского государственного педагогичского университета, г. Барнаул РФ

Кузембаев Нуркен Ерболович — преподаватель Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, г. Павлодар, РК

Кумарова Бакыт Мейрамовна — зав. отделом Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Куприянова Ирина Васильевна — канд. ист. наук, доц. Алтайской государственной академии культуры и искусств, г. Барнаул, РФ

Курилов Владимир Николаевич — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Красильникова Екатерина Ивановна — канд. ист. наук, доц. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Лейбова Екатерина Константиновна — канд. пед. наук, ст. преподаватель Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Лиджиев Александр Борлаевич — канд. филолог. наук, ст. науч. сотрудник Калмыцкого института гуманитарных исследований РАН, г. Элиста, РФ

Лукина Ангелина Григорьевна — доктор искусствоведения, проф. Якутского государственного университета им. М.К. Амосова, г. Якутск, РФ

Любимова Галина Владиславовна — канд. ист. наук, науч. сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Люцидарская Анна Алексеевна — канд. ист. наук,

старший научный сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск РФ

Майничева Анна Юрьевна — доктор ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Максимов Иоган Егорович — канд. тех. наук, вице-президент Общины якутян, г. Новосибирск, РФ

Малолетко Алексей Михайлович — доктор географ. наук, проф. Томского государственного университета, г. Томск, РФ

Мальцева Ольга Владимировна — канд. ист. наук, мл. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Мамонтова Оксана Сергеевна — науч. сотрудник Алтайского государственного краеведческого музея, г. Барнаул, РФ

Мендешева Венера Михайловна — мл. науч. сотрудник Научно-исследовательского института алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, РФ

Милюченков Сергей Алексеевич — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, г. Минск, РБ

Москвина Маргарита Васильевна — студентка Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, РФ

Мухамеджанова Раиса Черязданова — специалист Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Мыглан Владимир Станиславович — ст. науч. сотрудник Федерального Сибирского университета, г. Красноярск, РФ

Мыльников Владимир Павлович — доктор ист. наук, зав. отделом Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Назаров Иван Иванович — канд. ист. наук, ст. преподаватель Алтайского государственного университета, г. Барнаул, РФ

Никитина Ярослава Викторовна — студентка Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, РФ

Николаев Василий Владимирович — аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Никонова Людмила Ивановна — доктор ист. наук, зав. отделом Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ

Нурахметова Гульнар Баркеновна — директор областного историко-краеведческоо музея им. Г. Н. Потанина г. Павлодара, г. Павлодар, РК

Овчарова Мария Александровна — методист лаборатории исторического краеведения Барнаульского государственного педагогического университета, г. Барнаул, РФ

Октябрьская Ирина Вячеславовна — доктор ист. наук, зав. отделом Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Осерчева Ольга Николаевна — зав. отделом Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Охотников Андриан Юрьевич — науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Павлова Елена Юрьевна — мл. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Панченко Алексей Борисович — соискатель Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Патрушева Галина Михайловна — канд. ист. наук, зав. кафедрой Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, г. Омск, РФ

Пономаренко Мария Владимировна — соискатель Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Попова Наталья Григорьевна — ст. преподаватель Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Попова Светлана Васильевна — соискатель Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ

Пушкарева Наталья Львовна — доктор ист. наук, проф., вед. науч. сотрудник Института этнологии и антропологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая, г. Москва, РФ

Приль Людмила Николаевна — канд. ист. наук, зам. директора Центра хранения документации новейшего времени, г. Томск, РФ

Раздыков Сакен Зейнулович — канд. ист. наук Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, г. Павлодар, РК

Рахимов Ернур Кендибаевич — канд. ист. наук, ст. преподаватель Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, г. Павлодар, РК

Реброва Ирина Викторовна — канд. ист. наук, доц. Кубанского государственного технологического университета, г. Краснодар, РФ

Рындина Ольга Михайловна — доктор ист. наук, проф. Томского государственного университета, г. Томск, РФ

Самушкина Екатерина Викторовна — мл. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Севостьянов Александр Алексеевич — аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Селезнева Ирина Александровна — канд. ист. на-

ук, зав. сектором Сибирского филиала Российского института культурологии, г. Омск, РФ

Сигарева Марина Николаевна — преподаватель Алтайского краевого колледжа культуры, г. Барнаул, РФ

Смирнова Наталья Евстафьевна — науч. сотрудник отдела социальных проблем Института экономики и организации промышленного производства СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Смирнова Татьяна Борисовна — канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ

Соболева Светлана Владимировна — доктор эконом. наук, гл. науч. сотрудник Института экономики и организации промышленного производства СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Соловьева Светлана Анатольевна — науч. сотрудник Бийского краеведческого музея им. В. В. Бианки, г. Бийск, РФ

Столярова Гузель Рафаиловна — доктор ист. наук, проф. Казанского государственного университета, г. Казань, РФ

Сураганова Зубайда Кабиевна — канд. ист. наук, гл. уч. секретарь Музея первого Президента Республики Казахстана, г. Астана, РК

Сураганов Сергали Кабдрахманович — ст. преподаватель Евразийского государственного университета, г. Астана, РК

Сушко Петр Николаевич — мл. науч. сотрудник Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Тадина Надежда Алексеевна — канд. ист. наук, доц. Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск, РФ

Тадышева Наталья Олеговна — ст. науч. сотрудник Национального музея Республики Алтай им. А. В. Анохина, г. Горно-Алтайск, РФ

Титовец Александр Викторович — канд. филолог. наук, ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси, г. Минск, РБ

Тихомирова Марина Николаевна — канд. ист. наук, науч. сотрудник Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

Ткаченко Ирина Дмитриевна — ст. науч. сотрудник Российского этнографического музея, г. Санкт-Петербург, РФ

Умбетова Кунзия Агимбаевна — вед. науч. сотрудник Актюбинского областного историко-краеведческого музея, г. Актюбинск, РК

Фахрутдинова Флёра Давлятшевна — ст. преподаватель Тюменской государственной академии культуры и искусств, г. Тюмень, РФ

Файзуллина Галия Шаукетовна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Центрального государственного музея Республики Казахстан, г. Алматы, РК

Фурсова Елена Федоровна — доктор ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Цыденова Дарима Цыденовна — канд. ист. наук, мл. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Черкашина Валентина Алексеевна — зав. отделом Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографческого и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Черных Александр Васильевич — доктор ист. наук, проф. Пермского государственного университета, г. Пермь, РФ

Чигаева Виктория Юрьевна — канд. ист. наук, ст. преподаватель Кемеровского государственного университета, г. Кемерово, РФ

Чистанова Светлана Сергеевна — канд. культурологии, доц. Хакасского государственного университета им. Н.Ф. Катанова, г. Абакан, РФ

Чуркина Наталья Ивановна — канд. пед. наук, ст. науч. сотрудник Омского государственного педагогического университета, г. Омск, РФ

Шарабарина Татьяна Германовна — науч. сорудник Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Шахов Павел Сергеевич — студент Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М. И. Глинки, г. Новосибирск, РФ

Шейбак Вадим Викторович — науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора имени К. Крапивы Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, РБ

Шелегина Ольга Николаевна — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института истории СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Шерстова Людмила Ивановна — доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой Томского государственного политехнического университета, г. Томск, РФ

Шитова Наталья Ивановна — аспирантка Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Шишкова Екатерина Карловна — соискатель Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

Шнайдер Светлана Николаевна — студентка Новосибирского государственного университета, г. Новосибирск, РФ

Щанкина Любовь Николаевна — канд. ист наук., ст. науч. сотрудник Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ

Щеглова Татьяна Кирилловна — доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой Барнаульского государственного педагогического университета, г. Барнаул, РФ

Юсупова Анна Валерьевна — магистрант исторического факультета Барнаульского государственного педагогического университета, РФ

Ябыштаев Тенгис Степанович — студент Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск, РФ

Яковлев Александр Андреевич — зав. отделом Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

Оглавление

1. Этнические и социокультурные процессы сибирского пограничья в прошлом и настоящем

Н. И. Березиков
Образ «чужого» в системе мотивов служилого человека на юге Сибири в XVII в. 4
Е. А. Ерохина
Азиатский восток России: сибирское измерение. 6
В. В. Исаев
Население Бийской казачьей линии по материалам сельскохозяйственной переписи 1917 г. 11
В. М. Кимеев, А. С. Акулова
Современная этнокультурная ситуация в приграничных регионах России и Монголии 14
А. А. Люцидарская
Диалектика взаимодействия культур в ходе колонизации Сибири 15
А. М. Малолетко
Дотюркское население Алтая 18
Л. И. Никонова
Мордва юга Сибири: к истории вопроса 21
М. А. Овчарова
Факторы и условия адаптации мордовских переселенцев на Алтае в конце XIX — начале XX вв. 24
А. Б. Панченко
Этнокультурная концепция евразийцев 29
С. З. Раздыков
Казахи Сибирско-Алтайского региона России: к проблеме идентичности 31
Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев
Казах — калмак — алтаец: диалог двух культур на Алтае 36
Ф. Д. Фахрутдинова
Взаимодействие культур 40
Н. И. Чуркина
Место и роль образования в колонизации Сибири. 41
Л. И. Шерстова
Самодийские этнонимы в социальной структуре и этногенезе народов Северного Алтая 45

2. Традиционная культура народов Сибири

А. В. Автаев
Традиционная система хозяйства уральской мордвы в XVIII — конце XIX вв. 50
Л. Н. Арбачакова
Одежда алыпа в шорском героическом эпосе 51
А. А. Бадмаев
Продукты питания в традиционной медицине бурят. 53
Е. А. Бельгибаев
Из погребальной обрядности казахов Михайловского района Алтайского края 54
Е. А. Волжанина
Традиционное хозяйство вынгапуровских ненцев в начале XXI в. 56
Н. И. Докторова
Общие черты в одежде персонажей эпоса якутского и алтае-саянских народов. 60
П. Г. Иванов, М. Н. Тихомирова
Собирательство в населенных пунктах татар Нижнетавдинского района Тюменской области 61
О. П. Игнатьева
Конская упряжь южных алтайцев: традиции и новации 63
Е. А. Кириллова
Этнокультурная взаимосвязь традиционного жилища у мордвы и русских на примере Сибири и Республики Мордовия 65

А. Б. Лиджиев
Алкоголь в праздничной и повседневной культуре калмыков: традиция и современность 67
В. М. Мендешева
Ореховый промысел в Горном Алтае. 71
М. В. Москвина
Серьги тюркских народов Сибири. Опыт классификации 73
И. И. Назаров
Кумандинский этнос сегодня 75
И. Д. Ткаченко
Седельный комплекс алтайцев (история формирования и развития). 78

3. Алтай и сопредельные территории: современные этносоциальные и этноконфессиональные процессы

Е. В. Антропов
Национальный состав Сибирского федерального округа: динамика этнодемографических процессов . . 84
Н. А. Баранцева
Особенности этносоциальных процессов среди латышского, латгальского и литовского населения юга Средней Сибири во второй половине XIX — первой трети XX вв.. 88
В. Ф. Батяев
Общественные объединения в современной социальной культуре народов Сибири 93
С. С. Ежеменцев
Таджики в Барнауле: особенности адаптации инонациональной общины в начале 2000-х гг. 95
Я. В. Жандарова, Н. Г. Попова
Характеристика этнического сознания и ценностей украинской молодежи Сибири 97
Ю. С. Ковальчук
Молодежь в харизматических церквях Сибири: формирование альтернативной субкультуры 99
А. П. Коновалов
Современные этносоциальные и культурные процессы в Казахстане (социологические исследования в Восточном регионе) 101
Н. Е. Кузембаев
Этнодемографическая ситуация в Республике Казахстан: история и перспективы 107
И. В. Куприянова
Старообрядцы Алтая в 1940–1960-е гг. 109
Я. В. Никитина
Эстонцы в Красноярском крае: страницы истории и современность 112
В. В. Николаев
Этнодемографические процессы в среде коренного населения предгорий Северного Алтая в первой половине XX в. (формы семьи и брака) 114
И. В. Октябрьская, С. В. Соболева, Н. Е. Смирнова
Казахи Сибирского федерального округа: этническая компонента в характеристике человеческого потенциала Сибири 116
Т. Б. Смирнова
Этнический и конфессиональный состав немецких населенных пунктов Сибири 121
А. В. Юсупова
Татары Алтайского края в XX в. 124

4. Этнографическое музееведение и презентация этнокультурного наследия

К. Абсалямова
Программа «Культурное наследие» в Республике Казахстан в деятельности Павлодарского областного историко-краеведческого им музея им. Г. Н. Потанина в 2004–2009 гг. 130
Ж. О. Артыкбаев, Н. Е. Кузембаев, Е. К. Рахимов
К итогам Летней школы этнографов Павлодарского государственного университета 131
А. В. Богочанова
А. П. Уманский: страницы биографии 133

Н. П. Гончарик
Этнографика Г. И. Гуркина как художественно-исторический источник (на материале коллекции Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул) 136
Н. С. Грибанова
Культура населения Мамонтовского района в коллекциях районного историко-краеведческого музея 155
Каталог 157
М. А. Жигунова
Фондовая работа Новосибирского областного краеведческого музея в 1980–1990-е гг. 171
Н. В. Крутова
Еврейские молитвенники в собрании Восточно-Казахстанского музея-заповедника 177
Б. М. Кумарова
Зайсанская татарская мечеть (о меценатах татарской мечети начала XX в.) 180
А. Ю. Майничева
Музеи под открытым небом и историко-архитектурные музеи-заповедники как современные формы сохранения историко-культурного наследия Сибири (на примере ИАМ ИАЭТ СО РАН) 182
А. Ю. Майничева, В. С. Мыглан, В. Н. Курилов, Ю. А. Абдулина
О перемещении памятников деревянного зодчества (на примере башен Казымского острога) 185
Г. М. Патрушева
Опыт каталогизации этнографических фондов сибирских музеев (II половина XX — начало XXI вв.) . . . 187
О. М. Рындина
Этническая культура в современном измерении 188
Г. Р. Столярова
Казанский период деятельности профессора Н. Ф. Катанова и его коллекции в этнографическом музее Казанского университета 190
Н. А. Тадина
О роли этнокультурного наследия в турбизнесе Горного Алтая 193
Г. Ш. Файзуллина
Инновационные формы презентации этнокультурного наследия в Центральном государственном музее Республики Казахстан. Проект «Прошлое в настоящем» 194

5. Устная история, этническая лингвокультурология и фольклор

Л. М. Дмитриева
Отражение хозяйственной деятельности человека в топонимии Алтая (фрагменты «Топонимического словаря Алтая») 200
Р. Ю. Дубашинский
Фольклорная основа жанра притчи 203
В. А. Зверев, Е. К. Шишкова
«Знаткие» люди. Рассказы о колдунах и знахарях в современной русской деревне на Чулыме 207
Е. И. Красильникова, Е. К. Лейбова
К актуальности изучения устных воспоминаний о проблемах миграций на постсоветском пространстве (на примере переселений из Казахстана в Новосибирск) 212
Т. Н. Кудакова
Концепт и история языка (на материале ЛСГ «Лес») 214
А. Ю. Охотников
«Жить и так можно»: этносоциальные процессы середины XX в. в среде поволжских немцев Новосибирской Кулунды в устноисторическом рассмотрении 217
Н. Пушкарева
Устная история: гендерный аспект 219
И. В. Реброва
К вопросу междисциплинарности устной истории 220
М. Н. Сигарева
Духовные стихи как воплощение народной духовности (по материалам рукописных сборников М. П. Шателюковой) 225
К. А. Умбетова
Каракипчак Кобланды — герой эпический и реальный 229

Е. Ф. Фурсова
Душа-птица и ангел-хранитель. Размышления русских сибиряков разных поколений. XX в.. 230
С. С. Чистанова
Отношение к труду во фразеологии хакасского языка: лингвокультурологический анализ 235
П. С. Шахов
Песни мордвы-эрзя из трех сел Кемеровской области. 239
Н. И. Шитова
Рукопись Т. Ф. Бочкарева как источник по этнической истории и культуре уймонских старообрядцев. 242
Т. К. Щеглова
Устная история в XX столетии: метод, источник, направление исторических исследований или самостоятельная дисциплина? 246

6. Религиозное мировоззрение, традиционные культы и их трансформация у народов Алтая и сопредельных территорий

Алсабеков Мухаммад-Хусайн хаджи Усманович, Наиб Муфтий
Мусульманские религиозные и религиозно-этические издания в Казахстане (XIX — начало XX вв.) . . . 256
У. А. Амыева
Современный шаманизм, шаманское мировоззрение и шаманы в Республике Алтай 261
В. Н. Асочакова
Православные традиции в культурно-эстетических представлениях русского населения Хакасско-Минусинского края в XVIII–XIX вв. 262
В. А. Бурнаков
Ызыхи в традиционном мировоззрении хакасов 266
О. В. Голубкова
Образ птицы в поминальной обрядности южных коми-зырян. 270
С. М. Киреев
Остатки шаманской могилы около с. Яконур в Горном Алтае 272
О. В. Мальцева
«Священное дерево» в мифо-ритуальных традициях горинских нанайцев 273
О. Н. Осерчева
Беспоповские общины г. Зыряновска во второй половине XX — начале XIX вв. (по материалам полевых исследований 1981, 1991, 2007 гг.). 275
П. Н. Сушко
Об атрибуции иконы «Преподобный Марий Певец» 281
Н. О. Тадышева
Традиционные верования и христианство в Горном Алтае: проблема синкретизма 284
В. Ю. Чигаева
Культ птиц в традиционном мировоззрении народов Алтая 287
Е. В. Самушкина
Образ грифона в современном геральдическом творчестве Республики Алтай 295

7. Славянское население Сибири. Преемственность и трансформация этнических традиций

В. Н. Белявина
Женский костюм высших слоев горожан Беларуси второй половины XIX — начала XX вв.. 298
М. Л. Бережнова
Русский народный костюм сегодня: развитие традиций или конструирование образа? 303
М. В. Блощицына
Пост и пищевые запреты у русских Верхнего Приобья и Саяно-Алтая (конец XIX — XX вв.). 305
Т. А. Боровцова
Баня по-черному в хозяйственно-бытовом укладе русских крестьян в первой половине XX в. (по материалам экспедиций в Заринский район 2003–2004 гг.) 308
А. И. Голомянов
«С Могулёва — все налёва» (рассказ потомка белорусских переселенцев Прасковьи Ивановны Бондаревой). 312

М. А. Жигунова
Русское население Западной Сибири и Северного Казахстана: этническая самоидентификация и межэтнические контакты . . . 314
Т. Н. Золотова
Традиции святочного ряженья у сибирских украинцев . . . 320
Г. И. Касперович
Традиции питания русских в Беларуси . . . 325
Е. А. Коляскина
Пугающая природа: представления русских Алтая второй половины XIX — первой трети XX вв., связанные с родильной нечистотой . . . 328
И. Л. Копылов
Топонимия Великого княжества Литовского как источник изучения истории личных имен белорусов . . . 333
С. А. Милюченков
Народные традиции в системах и формах жилой среды сельского населения Беларуси . . . 335
С. В. Попова
Праздничная культура питания русских как пример изучения устной истории в этнографических экспедициях . . . 337
А. В. Титовец
Обряд и ритуал в славянской традиционной культуре (контексты, типология традиции) . . . 338
Е. Ф. Фурсова
Особенности свадебных обрядов сибирских белорусов конца XIX — начала XX вв. (по полевым материалам 1991, 1994 гг.) . . . 341
В. В. Шейбак
Традиции поклонения православным святыням у русских и белорусов в середине XIX — начале XX вв. . . . 344

8. Праздничная культура народов Сибири: традиции и новации

Т. В. Аксенова
Сходные черты свадебного обряда мордвы юга Сибири и народов, проживающих на территории Республики Мордовия . . . 350
В. И. Бодрова
Свадебный обряд казаков с. Плоское Третьяковского района . . . 351
Г. М. Запорожченко
Формирование национального профессионального театра народов Сибири в XX в.: истоки, развитие, типологические черты . . . 354
А. Г. Лукина
Богатырские игры в эпосе-олонхо . . . 359
М. В. Пономаренко
Модернизация праздничной культуры татар Западной Сибири (на примере Сабантуя) . . . 360
Е. В. Самушкина
Эл Ойын Республики Алтай: история праздника . . . 362
А. С. Севостьянов
Рукопись И. Г. Сафьянова: сюжет о празднике сева тувинцев . . . 365
З. К. Сураганова
Магия дара в трациционной культуре казахов . . . 366
А. В. Черных
Иноэтническое окружение и межэтническое взаимодействие как фактор формирования специфики календарной обрядности русских Пермского края . . . 371
Л. Н. Щанкина
Зимние праздники мордвы по материалам исследований в Кемеровской области . . . 380
Т. К. Щеглова
Русский народный календарь и православные традиции в предпринимательской и социально-бытовой сфере ярмарочной жизни российского общества. Середина XIX — первая четверть XX вв. . . . 381

А. А. Яковлев
Весенне-летние календарные праздники русского населения на Рудном Алтае в XX в. (по материалам полевых исследований Восточно-Казахстанского областного этнографического музея) 390

9. Традиционные ремесла и промыслы народов Сибири и сопредельных территорий: история и современность

Т. Н. Глушкова
Пояса из кургана Аржан 2 и их этнографические параллели 394

Н. С. Грибанова
Способы орнаментации полотенец русского населения юга Западной Сибири. 395

С. В. Дмитриев
Материалы комиссии Ф. К. Гирса (1866 г.) по традиционным промыслам и ремеслам казахов 401

М. В. Дубровская
Гончары Чичкины в воспоминаниях очевидцев 405

М. К. Егизбаева
Традиционное хозяйство, ремесла и промыслы казахов Восточного Казахстана в середине XIX — начале XX в. «Свежий взгляд» 408

Л. В. Живова
Бытование урало-сибирской росписи в Алейском районе по воспоминаниям старожилов 412

О. С. Мамонтова
Коллекция гончарной посуды в собрании Алтайского государственного краеведческого музея 415

Р. Ч. Мухамеджанова
Узорная вышивка на коврах-тускиизах (из фондовой коллекции музея) 419

Л. И. Никонова
Промыслы мордвы Сибири: по материалам этнографических экспедиций 2001–2003 гг. 424

Е. Ю. Павлова
Птица Сирин алтайского промысла «Кезер» — синтез традиций 426

С. А. Соловьева
Ковровые изделия русских крестьянок Алтая в XX в. 428

С. К. Сураганов
Традиция и новации в современном декоративно-прикладном искусстве казахов 431

В. А. Черкашина
Краткая информация о деревообработке конца XIX — начала XX вв. в Восточно-Казахстанской области (по архивным материалам музея и фондовым коллекциям) 433

Т. Г. Шарабарина
Традиционные серьги кержачек Южного и Юго-Западного Алтая (конец XIX — первая половина XX вв.) 437

10. Этноэкология и образы пространства народов Сибири: общее и особенное

Томаш Боукал
Экологическая антропология в зарубежных исследованиях 444

В. А. Бурнаков, А. А. Бурнаков
Сакральные места Хакасии 450

В. В. Виноградов
К изучению истории почитаемых мест: от родовых к территориальным святыням. 453

В. В. Ковалева
Вышивка одежды как отражение мировоззрения этнокультурного пространства у русских в Республике Мордовия: к постановке проблемы 458

С. Н. Корусенко
Земельные владения бухарцев и татар Тарского Прииртышья в середине XIX в. 460

Г. В. Любимова
Категория экологического поведения: модели и локальные варианты 462

И. Е. Максимов, О. Н. Шелегина
Эпос «Олонхо» — северная мудрость веков: актуализация экологического, адаптационного и социокультурного потенциала 467

О. В. Мальцева
Экологическая этика горинских нанайцев: рациональные и мифоритуальные аспекты (XIX — начало XXI вв.) 472
Г. Б. Нурахметова
Опыт описания историко-культурного ландшафта 477
Л. Н. Приль
Жизненное пространство староверов Среднего Приобья: женские стратегии освоения 479
И. А. Селезнева
Освоение сакрального пространства в ритуальной практике сибирских мусульман (по полевым материалам) 484
Д. Ц. Цыденова
Экологическая направленность традиционных воззрений агинских бурят об окружающем мире 486
С. Шнайдер
Змеиногорск: память о закладной жертве в истории города 489
Сокращения 491
Список авторов 492

Научное издание

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы международной научной конференции
Выпуск 7

Оформление,
подготовка иллюстраций
и компьютерная верстка
Н. Л. Васильевой

Формат 60×84/8. Печать офсетная. Усл. печ. л. 62,5. Тираж 500 экз.
Отпечатано в ОАО ИПП "Алтай"