

Қазақстан Республикасының Білім және ғылым министрлігі  
Павлодар мемлекеттік педагогикалық институты  
Ресей Федерациясының Білім және ғылым министрлігі  
Алтай мемлекеттік педагогикалық университеті  
Г.Н. Потанин атындағы Павлодар облыстық тарихи-өлкетану музейі  
Ф.М. Достоевский атындағы Омбы мемлекеттік университеті

Министерство образования и науки Республики Казахстан  
Павлодарский государственный педагогический институт  
Министерство образования и науки Российской Федерации  
Алтайский государственный педагогический университет  
Павлодарский областной историко-краеведческий музей им. Г.Н. Потанина  
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского

**Ертіс, жоғарғы Обь өңірлеріндегі  
және Алтайдағы далалық зерттеулер  
2015 ж.**

***Этнография, ауызша тарих  
11 басылым***

*XI халықаралық ғылыми – практикалық конференция материалдары,  
2016 ж. 21-22 сәуір*

**Полевые исследования в Прииртышье,  
Верхнем Приобье и на Алтае  
2015 г.**

***Этнография, устная история  
Выпуск 11***

*Материалы XI международной научно-практической конференции,  
21-22 апреля 2016 г.*

**1 том**

Павлодар-Барнаул • 2016

УДК 39+93 (063)  
ББК 63.5+63.3

**Жауапты редакторлар:**

**Т.К. Щеглова**, тарих ғыл. докт., **М.А. Демин**, тарих ғыл. докт., **И.В. Толпеко**, тарих ғыл.канд., **Т.Н. Смагулов**, археология-этнологиялық және палеонтологиялық зерттеулер ФПО директоры, **Е.К. Абеуова**, археология-этнологиялық және палеонтологиялық зерттеулер ФПО ғылыми қызметкері.

**Е 74 Ертiс, жоғарғы Обь өңiрлерiндегi және Алтайдағы далалық зерттеулер 2015 ж.:** этнография, ауызша тарих. 11 басылым: XI халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары. Павлодар, 2016 ж. 21-22 сәуір. 1 том / ред. **Т.К. Щеглова, М.А. Демин, И.В. Толпеко, Т.Н. Смагулов, Е.К. Абеуова.** – Павлодар: ПМПИ ; Барнаул: АМПУ, 2016. – 259 б.

Жинақта XI халықаралық ғылыми-практикалық конференция материалдары басылымға шықты.  
Басылымда этнография және ауызша тарих аясында ғылыми, білімі, мұражайлық және басқа да орталықтардың зерттеу нәтижелері көрсетілген.  
Жинақ тарих, этнография, мұражайтану, өлкетану, сонымен қатар жергілікті тарих және мәдениетке қызығушылық танытатын мамандарға арналған.

УДК 902 (571) (05)  
ББК 63.48 (253) я431 + 63.48(543) я431 + 63.529(541) я431

**Ответственные редакторы:**

**Т.К. Щеглова**, д-р ист. наук, **М.А. Демин**, д-р ист. наук, **И.В. Толпеко**, к.и.наук, **Т.Н. Смагулов**, директор НПЦ археолого-этнологических и палеонтологических исследований, **Е.К. Абеуова**, научный сотрудник НПЦ археолого-этнологических и палеонтологических исследований

**П 49 Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2015 г.:** этнография, устная история. Вып. 11: материалы XI международной научно-практической конференции. Павлодар, 21-22 апреля, 2016 г. Том 1. / под ред. **Т.К. Щегловой, М.А. Демина, И.В. Толпеко, Т.Н. Смагулова, Е.К. Абеуовой.** - Павлодар: ПГПИ ; Барнаул: АлтГПУ, 2016. -259 с.

В сборнике публикуются материалы XI международной научно-практической конференции. В издании представлены результаты исследований научных, образовательных, музейных и других центров в области этнографии и устной истории.

Сборник рассчитан на специалистов в области истории, этнографии, музееведения, краеведов и всех интересующихся региональной историей и культурой.

ISBN 978-601-267-053-0  
978-601-267-054-07

© Павлодар мемлекеттік педагогикалық институтты, 2016.

© Алтай мемлекеттік педагогикалық университетті, 2016.

© Павлодарский государственный педагогический институт, 2016.

© Алтайский государственный педагогический университет, 2016.

## **ҚҰРМЕТТІ КОНФЕРЕНЦИЯҒА ҚАТЫСУШЫЛАР!**

Павлодар мемлекеттік педагогикалық институты ұжымының атынан және жеке өз атымнан «Ертіс өңірі, жоғарғы Обь өңірі және Алтайдағы далалық зерттеулер. 2015 ж.» атты ғылыми - практикалық конференцияға қатысушыларды шын жүректен құттықтаймын.

Конференцияға Қазақстан мен Ресей Федерациясының ғылыми орталықтарынан ондаған ежелгі және дәстүрлі мәдениеттерді зерттеушілер қатысуда. Конференция бағдарламасы далалық зерттеулердің кең ауқымын көрсетеді. Қазақстан мен шетелдік ғалымдарының ғылыми қызығушылықтарының біртұтастығы, жүргізілетін жұмыстардың географиялық шектері конструктивті қарым-қатынастың ыңғайлы орнына айналған конференцияның халықаралық форматын анықтады.

Конференцияға қатысушылардың сындарлы жұмыс атқаратынына сенімдімін, сіздердің пікірсайыстарыңыздың нәтижесі тек қана өңірлік емес, халықаралық деңгейдегі ұсынымдар мен ұсыныстар бола алады.

Конференцияға қатысушыларға шығармашылық және нәтижелі жұмыс тілеймін!

**Павлодар мемлекеттік  
педагогикалық институттың ректоры  
міндетін уақытша атқарушы,  
тарих ғылымдарының кандидаты**



**Ә. Ілиясова**

## **УВАЖАЕМЫЕ УЧАСТНИКИ КОНФЕРЕНЦИИ!**

От имени Павлодарского государственного педагогического института и от себя лично сердечно приветствую столь представительный научный форум, собравшийся для обсуждения результатов полевых исследований в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае за 2015 год.

В конференции принимают участие десятки исследователей древней и традиционной культуры из научных центров Казахстана и Российской Федерации. Программа конференции отражает широкий спектр полевых исследований. Общность научных интересов казахстанских и российских ученых, географические рамки проводимых работ predeterminedли международный формат конференции, которая превратилась в удобную площадку для конструктивного общения.

Для меня большая честь отметить сегодня вместе с вами успехи и результаты полевых работ в рамках Ассоциации педагогических вузов Казахстана и России по развитию трансграничного образования. Чрезвычайно интересно и важно проанализировать результаты совместных работ по данному направлению. Надеюсь, что конференция пройдет продуктивно, выработав конкретные предложения, которые явятся дополнительным импульсом для продолжения совместных работ в области этнографии и устной истории.

Убеждена, что участники конференции будут работать конструктивно и результатом вашей дискуссии станут важные рекомендации и предложения, которые будут востребованы как на региональном, так и международном уровне.

Желаю участникам конференции творческой и плодотворной работы.

**Вр. и.о ректора  
Павлодарского государственного  
педагогического института,  
кандидат исторических наук**



**А. Ильясова**

# **ЭТНОГРАФИЯ**

*Е.К. Абеуова*  
*ПМПИ, Павлодар қ.*

## **2015 жылы өткізілген «Ұлы дала елі» экспедициясының нәтижелері**

**Аңдатпа.** Мақалада Қазақ хандығының 550 жылдығын тойлау аясында 2015 жылдың 11 мен 17 қыркүйегі аралығында өткізілген «Ұлы дала елі» атты республикалық тарихи-мәдени экспедиция нәтижелері көрсетілген.

**Негізгі сөздер:** Экспедиция, этнография, Ұлы дала.

2015 жыл қазақ елінің тарихында маңызды да мағыналы жыл болды. Осы жылы бүкіл ел болып қазақ хандығының 550-жылдығын тойлады. Осы айтулы оқиғаға орай республика төңірегінде көптеген тарихи, мәдени, рухани дүниені байытатын іс шаралар өткізілді. Солардың бірі, өткен жылдың қыркүйек айында ұйымдастырылған «Ұлы Дала Елі» атты үлкен республикалық тарихи-мәдени экспедиция. Экспедиция елімізде төрт бағыт бойынша жүзеге асырылды, далалық Ертіс өңірі шығыс бағытты қамтыды. Экспедиция мүшелері болып аймақтың қоғам қайраткерлері, тарих ғылымдарының докторлары мен кандидаттары, мұражай мен ғылыми орталықтар қызметкерлері қатысты. Аталмыш іс шараның негізгі мақсаты еліміздің бірлігін, тұтастығын халық арасында насихаттау, тарихымызды зерттеп, мәдени, рухани құндылықтарымызды байыту, оны зерделеу болып табылды.

Шығыс бағыт бойынша жүзеге асқан экспедиция далалық Ертіс өңірін, атап айтсақ Павлодар облысының бірнеше аудандарын қамтыды. Бірнеше күнге созылған экспедиция еліміздің тарихын, этнографиясын, ауыз әдебиетін, археологиясын қосымша тың деректермен байытып, жаңа мәліметтерге толықты [1].

Ең алғашқы зерттелген аймақ Павлодар облысының Ақтоғай және Ертіс аудандары. Бұл аймақтарда бай тарихи және этнографиялық мәліметтер жинақталды. Экспедиция мүшелері XVIII ғасырдың екінші жартысында өмір сүрген, орта Ертіс өңірі қазақтарын басқарған, Сұлтанбет сұлтан мазарына барды. Кезінде Ресей империясына елші болған, жоңғарларға қарсы соғысқан, ел басқару ісінде өзінің білімін шебер көрсеткен дана адам болған. Қазіргі уақытта Мүткенов пен Әбжан ауылдарының арасында «Төре түбегі» деп аталған жер сақталған. Одан алыс емес жерде сұлтан мен оның ұрпақтарының мазары қаланған. Мазардың жалпы биіктігі 5 м., кірпіштен жасалған, ішкі жағы сегізбұрышты болып келеді. Мазардың ішінде биіктігі 185 см. болатын, Жошы хан жерленген қасиетті Ұлытау жерінен әкелінген үштонналық тас орнатылған [2].

Сонымен қатар Ертіс ауданында орналасқан Найза тұрағы да тарихи маңыздылығымен кем емес. Аңыз бойынша, Абылайханның әскері дем алып жатқанда, сол жердің тумасы, қанжығалы руының бай Мұраты Абылай ханға 400 әскери аттарды сыйға тартқан. Бұл тарихи жер Ертіс ауданына қарасты Тоқта ауылынан оңтүстік шығысқа қарай 15 км. шақырымда орналасқан.

Павлодар облысы Май ауданында Қазақ хандығымен тікелей байланысты «Қалмаққырылған» жері бар. Кезінде қазақ пен жоңғар шайқасқан кезде, жоңғарларға ойсырата соққы берген жер, қазіргі күнде ғылыми, тарихи құндылығымен өте маңызды және археологиялық, этнографиялық зерттеулерде үлкен қызығушылық тудыруда.

Экспедиция барысында көптеген мәліметтер жиналған аймақ – қасиетті Баянауыл өңірі. Әрбір тасы тарихқа тұнып тұрған бұл жер көптеген жаңа тың деректермен байытты. Қазақ жеріндегі қасиет қонған өзге де өңірлермен аты әрдайым қатар аталатын өлке – Баянаула байтағындағы әулиелі Қызылтау екені баршаға аян. Әрбір төбесі мен құз-жартасына, айдын көлдері мен қара тасты қақ жарып шамырлап аққан бұлақтарына жақын келсең аңыз-жыр мен шежіре төгілетін киелі жерде есімдері әлемге әйгілі Алаштың аяулы асылдарының дүниеге келуі де тегін емес тәрізді. Әулиелі Қызылтау, Сарытау, Желтау, Сарыөлең секілді жерлер сан ғасыр бойы бабаларымыздың құт, береке, бақ дарыған, киелі мекендері болыпты.

Ақбураның өз кіндігінен тараған Қараалтай немересінің ұрпағы Шәуке батыр, одан Бекболат баласы Лекер әулие ұрпақтары Исабай қажы, Айтмұхамет, Әлмұхамет әулиелер өздерінің ерекше қасиеттерімен, періштедей таза, пәк жан-дүниелерімен ел есінде сақталған. Ол кісілер маңайындағыларға айрықша әсер етіп, шапағат-нұр төккен көрінеді.

Алақандай ғана Баян төңірегінің қай бұрышына барсаңыз да ел ұғымында әулие атағына ие болған тау мен тасты, ағаш пен бұлақты көресіз. Олармен қатар көне дүниетанымның иегерлері болған қаншама қасиетті тұлғалардың бейіттері жатыр. Баянаула қазақтары абыз, бақсы, дуана атағымен елге танылған құдірет иелеріне бас иіп келеді. Дәстүрлі көшпелі қоғамның әлеуметтік жүйесінде ерекше орынға ие болған «абыз», «әулиелер» болған. Әлкей Марғұлан зерттеулерінен байқауымызша, ежелгі бақсы-жыраулардың бір тобы «абыз» деп аталған. Абыз, әулиелер өз заманындағы сауатты адамдар болған [3].

Хат танып, сауатты болу – бұл абыздардың бірінші сипаты. Ал абыздардың екінші сипаты – олардың керемет күш иесі болуында деп білеміз. Діни білім иерархиясында өзінше қалыптасқан жүйе бар. Алла тағаладан тікелей аян келіп түсіп, жаратушы иемізден періштелер

арқылы хабар алғандары пайғамбарлық дәрежесіне жеткен. Олар – ең жоғарғы сатыдағы білім иелері. Оларға жаратушымыз мұғтәжә берген. Онан соң әулиелік қонып, кереметті игерген. Халық өз ортасындағы осындай абыз, әулиелердің қасиетіне көзі жеткен соң, оларды ерекше қадір тұтқан.

Қазақтың осы өңірінде бұрын өткен белгілі абыздар қатарында Қойлыбай абыз, Шаншар абыз, Нысан абыз, Құрманбай абыз, Сабырбай абыз, Сары абыз, Ботан абыз, Қараман абыз, Көшербай абыз, Мәстек абыз, Дәнсет абыз, Өтеміс абыздар бар. Әлкей Марғұланның көрсетуінше бұл «абыздардың ерекшелігі – ескі заманның хаттарын, жазуларын тани білген, ерте заманның тасқа, ағашқа, теріге түсірген жазуларын оқи білген». Далада тасқа түсірген жазулар кездесе, ол жердің қазақтары оны пәлен абызға көрсет деп отыратын болған. Қазақта «киіз кітап» дейтін ұғым бар, бұл ұғым толығымен абыз аттарымен байланыста жүреді», – деп жазады Әлкей Марғұлан. Мұның себебі, халық аңыз бойынша тас, ағаш, сүйек, теріден басқа бұрынғы заманда жазуды жұқа киіздерге де жазып отырған.

Түрік және қазақ хандықтары дәуірінде абыздардың құрметті қызметі мемлекеттік қайраткерлікпен байланысты болған. Орта ғасырдағы абыздардың көпшілігі қазақ хандарының хатшылық қызметінде жүріп, олардың кеңесшісі, ақыл берушісі болған. Осы орайда Әлкей Марғұланның «деректерге қарағанда, қазақтың абыздары ескі замандағы оқымысты бақсылардың дәстүрін соңғы заманға дейін сақтап келген, солардың қалдығы», – деп жазғаны, Абай Құнанбайұлының «Ол абыз» демек әуелде шаман діндегілердің өз молдасына қоятын аты екен», деген сөзі өзара үндес екені еске түседі. Абыздар бір жерде отырмайды. Ылғи тау-тасты аралап, тасқа жазу түсіріп, ескі жазуларды оқып жүреді, жирен атқа мініп, ел қыдырып, қобыз тартады. Сарын айтып, сәуегейлік құрып жүретін болған (Сарыбай, Нысан абыз). Сәуегейлігі танымал абыздар қатарында «көмекей әулие» атанған Бұхар жыраудың есімі әйгілі.

Қазақ абыздарының бір ерекшелігі – олар сахарада әр заманда үстем болған салт-сананы біріктіріп (тәңірі, будда діні, мани), олардың аралас (синкреттік) түрін қолданған. Олар бір жағынан сарын айтып, сәуегейлік құраса, кейде оны буддизм пантеонының сарындарымен бояп отырған.

«Қазақта абыз деген ардақты сөз, абыройлы атақ бар. Ол ұлы атақ көп жасаған, көпті көрген, ұғымды күшті, ұйғарымы дұрыс, айтқаны дәл келетін адамдарға ғана беріледі. Көбінесе жасы тоқсанға ілінген ақылгөй, абыройлы, атақты әрі шарапатты қарттар ғана абыз аталады», – деп жазды Әзілхан Нұршайықов.

Сол сияқты осындай күдіретті күштің иелері қатарына жалпы әулие деп ағай беретін диуана, бақсы, ишандарды жатқызамыз.

Шығыс бағытты қамтыған экспедицияның соңғы нүктесі болған жер Екібастұз ауданы еді. Аймақ қасиетті орындарға өте бай, сондықтан экспедиция мүшелері Көлебе батыр зиратына, Түйте әулие ескерткішіне, Исабек ишан зиратына, Әулиеталға және Жеміс ата зиратына барып шықты. Сонымен қатар, этнографиялық зерттеулер бойынша көптеген қосымша мәліметтер жинақталды.

Жалпы айтқанда, «Ұлы Дала Елі» атты республикалық тарихи, мәдени экспедиция қазіргі таңда жаңаша мәліметтермен тарих ғылымын толықтырды. Себебі жүргізілген жұмыстар мен зерттеулер тың деректерге байып, жаңадан зерттеу жұмыстарын қажет етеді.

**Abenova Enlik Kabykenkyzy**  
Pavlodar State Pedagogical Institute

#### **According to the results of the expedition people of the Great Steppe in 2015.**

**Annotation.** There are the results of the republican historical and cultural expedition people of the Great Steppe, which was held in celebration of the 550th anniversary of the Kazakh Khanate from 11 to 17 September 2015.

**Keywords:** Expedition, ethnography, the Great Steppe.

#### **Пайдаланған әдебиеттер**

1. Разумов В.И. Категориально-системная методология в подготовке ученых: Учебное пособие / Вст. ст. А.Г. Теслинова. – Омск: Омск. гос. ун-т, 2004. – 277 с.
2. «Ұлы Дала Елі» атты республикалық тарихи-мәдени экспедиция материалдары, 2015 ж. 11-17 қыркүйек.
3. Марғұлан Ә. Ежелгі жыр, аңыздар. – Алматы, 1985 ж.

*Ш.К. Абыкешова*

*Павлодарский областной историко-краеведческий музей  
им. Г.Н. Потанина, г. Павлодар.*

### **Описание кочевого быта казахов в работах Мусы Шорманова**

**Аннотация.** в статье рассматривается культура казахского народа в работе великого Мусы Шорманова. Особенно важны заметки Шорманова о хозяйстве казахов, о народных обычаях, традициях, о тяжелых условиях кочевой жизни.

**Ключевые слова:** культура, кочевое скотоводство, народный календарь, обычаи.

В.Г. Белинский глубоко интересовался самобытностью культуры народов. Он ставил вопрос: «В чем состоит самобытность каждого народа?» и отвечал: «В основном одному ему принадлежащем образе мыслей и взглядов на предметы, в решении, языке и более всего в обычаях. Эти обычаи состоят в образе одежды, прототип которой находится в климате страны, в формах домашней и общественной жизни, причина коих скрывается в верованиях, поверьях и понятиях народа. Все эти обычаи укрепляются и переходят из рода в род, от поколения к поколению как наследие потомкам от предков. Они составляют физиономию народа, и без них народ есть образ без лица, мечта небывалая и несбыточная» [1, с. 17].

Богатую историю имеет казахский народ, на протяжении длительной истории жители степных просторов накопили богатый опыт многих поколений, создали обычаи и традиции, в которых соединяются творческий опыт, правила, нормы и принципы поведения человека.

Для яркого представления кочевого образа жизни казахов обратимся к работам Мусы Шорманова, где дается уникальное описание кочевого скотоводческого хозяйства казахов, ремесел, промыслов, красочное представление о жизни и быте казахов. Но вначале хотелось немного остановиться на личности самого Мусы Шорманова.

В связи с обретением Казахстана суверенитета и с возрождением народных традиций, культуры и истории государства в последние годы стали известны «забытые» историей страны Советов, но сохранившиеся в памяти народа различных архивах имена неизвестного ученому миру России, полковника царской армии, старшего султана Баян-Аульского округа Павлодарского уезда. В 1855 г. в числе девяти депутатов-казахов Среднего Жуза был приглашен на коронацию императора Александра второго.

Впервые имя Шорманова появилось в статье кандидата экономических наук С. Жаксыбаева [2, с. 2].

Старший султан Баян-Аульского округа Муса Шорманов (1818-1884 гг.) был родным братом матери Чокана Валиханова и до конца своей жизни был его сподвижником и единомышленником. Он осуществлял сбор казахских экспонатов для этнографических выставок. Эти экспонаты до настоящего времени хранятся в музеях Санкт-Петербурга, Гамбурга, Омска.

Его работы поражают обстоятельностью анализа кочевого быта казахов: порядок выпаса скота, характер кочевания, способы ухода за животными, устройство зимовок, описание обычаев и традиций казахского народа, ремесел, различных видов охоты на диких зверей и т.п. [3, с. 5].

Муса Шорманов, являясь одним из самых образованных людей своего времени, стремился открыть царской России уникальный мир кочевников. Делал он это путем публикаций этнографических статей. Как знаток быта казахов он часто публиковался в русской периодической печати, в газетах «Семипалатинские областные ведомости», «Акмолинские областные ведомости», в журналах «Сельское хозяйство и лесоводство» (Санкт-Петербург), «Записки Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества» (Омск). Этнографические и исторические материалы Шорманова в наше время читаются с еще более возросшим интересом, так как долгое время находились под запретом, к тому же не потеряли своей значимости, представляют для исследователей несомненный интерес и большую ценность. [4, с. 7].

Научному перу Мусы Шорманова принадлежат следующие работы: «Традиции киргизского народа» (1871 г.), «Скотоводство у киргизов Западной Сибири», опубликованная в журнале «Сельское хозяйство и лесоводство» (Санкт-Петербург, 1883, №1), «Заметки о киргизах Павлодарского уезда», помещенные в «Записках Западно-Сибирского отдела императорского Русского географического общества» (Омск), а также «Поминки по умершим у киргизов», «Зимовка или зимняя кочевка киргизов». Все эти труды являются показателем высокого духовного уровня автора, широкого многогранного образования, глубокого знания жизни своих сородичей и перипетий степной политики в XIX веке.

Они замечательны еще и тем, что простым и ясным языком повествуют о жизни и быте казахов. Примечательно, что Муса печатался в столичных изданиях. В то время это было большим достижением для представителя кочевого населения.

Особенно важны заметки Шорманова о хозяйстве казахов, о народных обычаях, традициях, о тяжелых условиях кочевой жизни. Читатель непременно почувствует через строки любовь автора к своему

народу. Это искренняя любовь присутствует в каждом предложении, в каждом слове.

Самая крупная его статья под названием «Заметки о казахах Павлодарского уезда» долгое время хранилась в семье Шормановых и была опубликована лишь в 1906 году. Сыновья Мусы Шорманова передали эту работу Г.Н. Потанину, который, в свою очередь, направил ее для издания депутату А.Н. Букейханову в Омск. Он поместил статью в 32 томе «Записок ЗСОРГО». Работа поражает обстоятельностью анализа кочевого быта казахов: порядок выпаса скота, характер кочевников, способы ухода за животными, развитие промыслов и ремесел. Многие положения статьи не утратили научно-практического значения и по сей день и представляют большую ценность для специалистов-историков и этнографов. Особенно важны записки для исследователей истории Павлодарского Прииртышья, так как имеют обширный местный фактический материал. Современные исследователи много интересного могут почерпнуть из заметок Мусы Шорманова. Уникальны описания кочевого скотоводческого хозяйства казахов, ремесел, промыслов, народного календаря. Они дают красочное представление о жизни и быте, обычаях и традициях жителей степи.

Высокая оценка научному наследию М. Шорманова была дана видными представителями русской интеллигенции, исследователями казахской степи, в числе которых Г.Н. Потанин, Н.М. Ядринцев, Н.Ф. Костылецкий, А.К. Гейнс и другие.

Обратимся к некоторым местам из записок М. Шорманова. Очень подробно рассказывается о кочевках и зимовках казахов: «Места для зимовок выбирают с большим расчетом и сметливостью и преимущественно такие, которые совершенно удовлетворяли всем потребностям кочевой жизни. Казахи строго рассчитывают, чтобы на избранных ими для зимовок местах находились изобильные пастбища для рогатого скота, чтобы были сенокосные участки, на зимовке должен был лес или камыш, используемый для топлива». [5, с. 10].

Особое внимание уделено тонкостям кочевой жизни казахов Павлодарского уезда: «Во время гололедицы казахи отгоняют свой скот в другие округа. Казахи Павлодарского уезда в своих районах не имеют свободных удобных мест (они все заняты другими племенами), и поэтому в названных уездах во время гололедицы бывают сильные падежи скота. Кочевки с зимовых мест обыкновенно совпадают с началом весны, начало зависит от многих условий, в числе которых главное место занимает количество оставшегося запаса корма. Если корма еще достаточно, а погода стоит холодная, то казахи откладывают время снятия с зимовки до тех пор, пока не выйдет весь запасной корм

или не наступит тепло. Даже принимается в расчет состояние скота, который нередко после зимней бескормницы еле волочится и бывает совершенно не способен к далеким перегонам. В этом случае приходится, не трогаясь с места, выжидать выхода в степи первой травы, на которой скот мог бы отдохнуть и поправиться» [6, с.3].

Во время летней кочевки, если места для выпаса скота найдены удобные, с хорошим кормом и водопоями, казахи кочуют медленно, а если пастбища начнут беднеть или начнутся заразные болезни, то казахи откочевывают дальше и останавливаются только тогда, когда встретятся на пути изобильные травой места, которые вполне удовлетворяли кочевников. Но и тут они останавливались на короткое время (дня на два или на три), потом опять откочевывали далее, оставляя эти места для осеннего времени. Казахи продолжают дальше двигаться с целью, первыми занять лучшие места.

Несомненно, Муса являлся знатоком в традиционном для степняков скотоводстве. Он пишет: «Благосостояние и богатство казахского народа заключаются в скоте: владеющий множеством скота – богат, малым – беден» [7, с. 9].

Для казаха немаловажно иметь лошадей, они ему доставляют все необходимое в жизни: пищу, питье, одежду и удовольствие, а иногда составляют предмет гордости и тщеславия.

Подробно описывает М. Шорманов способы приготовления продуктов скотоводства – кусмыса, ірімшіка, баламыка, курта: «Ірімшік готовится таким образом: скопив молоко, разводят огонь, ставят на него котел, в который вливают молоко с прибавлением малого количества кислого молока, приготовленного вроде дрожжей, и кипятят на огне до тех пор, пока молоко не получится красно – желтого цвета, а затем, в самое короткое время, превращается в творог, который и называется ірімшік. Из ірімшіка казахи готовят жент. Ірімшік толкут в мелкий порошок, обливают сливочным маслом и эту массу хранят в овечьем желудке. При употреблении жент режут или раскалывают на куски ножами».

В этнографическом календаре Мусы Шорманова можно найти сведения о народном календаре: «Замечательные звезды у казахов: Уркер (Плеяды), группа звезд в одном месте, которая в мае месяце скрывается и в течение 40 дней ее не бывает видно; по прошествии этого времени она выходит на восток и движется в южную сторону млечного пути, называемого Құсжолы (Птичья дорога). Когда выходит Уркер, в это время будет дождь и ветер; если идет много дождя, то это хорошо для поправки скота, а если дождя мало, то от жары трава желтеет и для скота это не слишком благоприятно».

Спустя 20 дней после выхода Уркуера, выходит другое созвездие, называемое Таразы (Весы), три звезды в ряд, при восхождении которых также бывает дождь [8, с. 35].

Таким образом, работы Мусы Шорманова поражают обстоятельностью анализа кочевого быта казахов: порядок выпаса скота, характер кочевания, способы ухода за животными, устройство зимовок, развитие подсобных промыслов, описание обычаев и традиций казахов, поэтому одна из его работ, написанная в 1871 г., так и называется «Киргизские народные обычаи». В общине кочевников люди хорошо знали друг друга, роль каждого человека была четко определена согласно его возрасту и месту в обществе, нормы общения были известны всем с детства. Сходство интересов, общий взгляд на жизнь способствовали взаимоотношению, коммуникабельности, межличностным связям. Община была сплоченной, в ней культивировались обычаи и традиции того или иного рода. Однако проявлялись и личностные особенности человека, обусловленные социальными биологическими факторами. Казахский народ имеет богатое духовное наследие, уходящее корнями вглубь и Мусса Шорманов как фольклорист, самостоятельный исследователь-этнограф оставил заметный след в истории изучения культуры и быта казахов Среднего Жуза.

**Sh.K. Abykeshova**

Pavlodar Regional Historical-Local Museum named after G.N. Potanin. Pavlodar.

### **Description of Kazakh nomadic life in the works of Musa Shormanova**

**Annotation.** The article describes the culture of the Kazakh people in the work of the great Musa Shormanova. Especially important Shormanov's notes about the economy of the Kazakhs, about folk customs, traditions, the severe conditions of a nomadic life.

**Keywords:** Culture, nomadic herding, folk calendar, customs.

### **Источники и литература**

1. Белинский В.Г. Избранные педагогические сочинения. – М., 1948, с. 17.
2. Жаксыбаев С. Муса Шорманов – царский полковник. // Индустриальная Караганда, 1990, с. 2.
3. Жаксыбаев С. Полковник Муса Шорманов – Улкенмырза. Страницы истории // Звезда Прииртышья. – 1991, 14 мая, с.5.
4. Жаксыбаев С. Мусса Шорманов – наш знаменитый земляк // Звезда Прииртышья. – 1999, 20 марта, с.7.
5. Шорманов М. Заметки о киргизах Павлодарского уезда // Записки ЗСОРГО, Омск, кн. XXXII, с.10.
6. Шорманов М. Заметки о киргизах Павлодарского уезда // Записки ЗСОРГО, Омск, кн. XXXII с.3.

7. Шорманов М.О скотоводстве у киргизов Западной Сибири // Сельское хозяйство и лесоводство, С-П,1883, №1, с.9.

8. Валиханов Ч.Ч. Письмо Шорманова Г.Н. Потанину. Собрание сочинений. – А-А, 1968, т.4, с. 35.

***A.A. Akhmetova, G.M. Tokhmetova***

*Pavlodar State Pedagogical Institute, Head of Department of History of Kazakhstan and foreign countries.*

### **Interaction of government bodies and society in counteraction to religious extremism and terrorism in the republic of kazakhstan**

**Annotation.** Nowadays, almost all nations of the world have faced extremism and terrorism, thus this problem requires close attention by society and the State. The explosions in crowded places, assassinations, air transport grips – more and more flood the news feeds and disturb the public peace, because the victims are often innocent civilians.

**Keywords:** extremism, terrorism, law

The concept of «extremism» is derived from the Latin. Extremus, which means in translation «extreme», «commitment to extreme views and actions», including provocation of unrest, civil disobedience, acts of terrorism, guerrilla warfare techniques. A characteristic feature of this group of people is that they do not accept compromises, negotiations and agreements.

The Law of the Republic of Kazakhstan (13.07.1999 years), «About Combating Terrorism» gives the following definition: «Terrorism – the ideology of violence and the practice of influencing the decision-making of public bodies, local authorities or international organizations by the commission or threat of violence, and (or) other criminal acts related to the intimidation of the population and to cause damage to the person, society and the state.» The concept of «terrorism» comes from the Latin. terror - fear, terror. Meaning of terrorism is violence, harassment, intimidation.

The threat of religious extremism is particularly worrying. Individual entities are trying to politicize religion, trying to disrupt the construction of a secular political system of the country.

In providing national and spiritual safety of Kazakhstan state conducts extensive work on all types of extremism and terrorism.

In order to increase religious literacy of the population and prevent the threat of terrorism on behalf of the Head of State was developed document «State program on combating religious extremism and terrorism in the Republic of Kazakhstan for 2013-2027 years» and signed the Decree # 588 «On Approval of the Antiterrorist Center of the Republic of Kazakhstan» [2, 67-68 p.]

Government agencies and Religious Affairs Committee pay special attention to the political, economic, legal, social, educational, advocacy, information and other measures for increasing tolerance of religious consciousness and immune to radical ideology.

Since 2013, republican «Hotline – 114» continues its activities, which is operated at information and counseling centers for the reception of information to citizens on issues in the area of religious activities, as well as providing advice and psychological assistance for persons affected by the unlawful and other negative manifestations in this domain.

Many extremist organizations are hiding under different educational centers, language courses, training workshops, trainings, schools. The foreign missionaries, to achieve its goals, have financial incentives convert, find them jobs, contribute their relatives and friends of employment, which finds a wide response among people with low educational and cultural level and low financial status. Many professed non-traditional anti-systemic teachings banned in many Western countries.

Trends in the religious situation in the country are constantly being studied by the republican, regional and city councils on relations with religious associations. The Astana and Almaty departments of internal policy established departments to work with public and religious associations. Activities of councils and departments aimed at the formation of the bank on religious organizations data liaise with their heads, prevention of religious extremism, provide guidance to local authorities.

An unresolved problem stays the regulation of educational institutions of religious associations, which under the guise of various funds and courses can promote radical views.

Interacting with the believers, religious organizations and groups, state bodies of Kazakhstan are guided, first of all, the principles of equality and legality, compliance and enforcement of the rights of believers, regardless of religious affiliation, which prevents discrimination on religious grounds. But liberal religious legislation of Kazakhstan contribute to intensify and expand the field of activity of various religious groups and cults, which contributes to the massive influx of foreign religious missionaries and emissaries of numerous religious and pseudo-religious communities and organizations into the country. Therefore, the state and society must unite in the fight against forms of extremism and terrorism manifestations.

Thus, to maintain social stability in the society should be conducted qualitative information work to promote the principles of the secular state system and national spiritual values; analytical and sociological research, expert surveys, media monitoring and content analysis, which form the basis for the preparation of various analytical materials; lectures, actions meetings,

consultations, press conferences; rehabilitation of victims of the destructive religious movements activities. It is planned to further develop inter-religious dialogue, to create a climate of understanding and tolerance between people of different faiths. The State carries out extensive work on all types of extremism and terrorism.

#### **Sources and literature**

1. M. Asanbaev Kazakhstan: potential religious conflicts and risk factors in the development of the religious situation // Central Asia and Caucasus. – 2006. – №6 (48). – 14 p.

2. Ibraev EE, Utemisov JJ, Mukhamedzhanov BT – Ed. MukanovaNA ..Church-state relations in the Republic of Kazakhstan. -Astana: NIAC, 2014. – 92 p.

3. A. Mukhashev religious palette of modern Kazakhstan (review denominations) // Kazakhstanskaya Pravda, July 1, 2003.

#### ***Ш.К. Ахметова***

*Омский филиал Федерального государственного бюджетного учреждения науки Института археологии и этнографии СО РАН, Россия, Омск*

### **Некоторые аспекты этнокультурных процессов у казахов Западной Сибири**

**Аннотация.** Этнокультурные процессы у казахов Западной Сибири в начале XXI в. свидетельствуют об ослаблении этничности и усилении процессов интеграции. Из-за изменившихся социально-экономических условий исчезают отживающие традиции и обряды. Традиционные обряды подверглись сокращению, упрощению, трансформации и их отдельные элементы носят уже чисто символический или игровой характер. Наряду с утратой важных элементов в свадебной обрядности наблюдаются инновации, заимствованные из американских фильмов и Интернет-ресурсов. Активная борьба молодых имамов против древних языческих элементов привела к ослаблению этнической специфики в похоронно-погребальном обряде.

**Ключевые слова:** казахи, обряд, традиция, элементы, обряды рождения и детства, свадьба, погребальный обряд

С позиции конструктивизма этничность – это вопрос сознания. В определении этничности для индивида решающую роль играют конкретные этнокультурные характеристики. Согласно нашим этносоциологическим исследованиям 1990-х гг., обычаи и обряды наряду с религией и языком были признаны наиболее важными признаками этнической самоидентификации казахов Западной Сибири. В данной работе мы хотим проследить изменения, произошедшие за небольшой, но очень значимый, хронологический период, охватывающий первые 15

лет XXI в. С одной стороны, в нашу жизнь вошли новые цифровые технологии, существенно расширив возможности познания мира и границы общения людей. С другой стороны, за это время стали реально ощутимы результаты евро-атлантической глобализации с вестернизацией, унификацией, либеральной идеологией и рыночной экономикой, с прямыми их следствиями в виде экономических кризисов и экологических проблем.

В работе использованы материалы казахских этнографических экспедиций Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН 2003-2005 гг., международных казахских этнографических и археолого-этнографических экспедиций Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН 2006, 2007, 2010, 2011 гг. и предварительные результаты исследования этнокультурных процессов среди казахского населения г. Омска, начатые автором в 2015 г.

В связи с изменением экономических и социальных условий отсеиваются отживающие традиции и обряды. В этих процессах сказывается действие регулятивной и информационной функций этничности. В ходе предыдущих исследований на территории Западной Сибири было зафиксировано повсеместное соблюдение обычая омыртка. В начале XXI в. в Омской области начались процессы отхода от этой традиции. Основными причинами стали потепление климата и ухудшение условий для хранения большого количества мяса, экономический кризис, вызвавший общее удорожание жизни и регулярный рост оптовых цен на мясо, высокая загруженность мужчин и женщин, работающих часто без выходных из-за подработок и дополнительных заработков. Имеет значение и демографический фактор. В средний возраст вошли люди, родившиеся в 1970-е гг., личность которых формировалась в период перестройки и первых шагов рыночной экономики. Их отличает прагматичность и большая приспособленность к реалиям современной жизни. В отличие от поколения 1950-х гг., совместивших омыртка с празднованием дней рождения, они пошли еще дальше, отказавшись от этой традиции. Вследствие указанных и других причин участились случаи, когда омыртка проводят в узком родственном кругу или совмещают с ауыз ашар и празднованием дней рождения. В таких случаях смысл обычая сохраняется, потому что в основное угощение – ет – кладут все необходимые части конины. В Шербакульском районе Омской области на омыртка приглашают только старшее поколение [1].

Жизнь показала, что наибольшей устойчивостью отличаются обряды перехода. Продолжает функционировать комплекс обрядов

рождения. Но и тут время внесло свои коррективы. Из-за того, что роды происходят в больнице, а не дома, утратил смысл обряд шілдеhana, в основе которого лежит апотропеическое действие посредством шумного веселья и пения защитить в первые три ночи новорожденного от вредоносных духов. Шілдеhana во многих регионах заменили обычные празднования рождения ребенка, позволив матери в течение одной-двух недель набраться сил после родов. Тем не менее, в аулах Кызылагаш Москаленского района Омской области и Байгамыт Благовещенского района Алтайского края шілдеhana еще проводят в первую ночь по возвращении матери и новорожденного из больницы [2].

В проведении обряда калжа в последние годы появились новые тенденции. Традиционно в нем участвуют только женщины, которые должны аккуратно по очереди съесть мясо с шейного позвонка забитого барашка. Ритуал выполняется для того, чтобы шейка младенца окрепла, и он смог держать головку. В с. Голышманово Тюменской области калжа проводят как большой той, приглашают всех родственников мужского и женского пола и, в отличие от остальных исследуемых регионов, шею гостям не подают [3]. В Славгородском районе Алтайского края калжа устраивают обычно при рождении первого ребенка, остальным детям - только по мере возможности [4]. В ауле Карасарт Новосибирской области калжа и шілдеhana фактически слились. Таким образом, в обрядах рождения наблюдаются процессы утраты важных элементов и понимания их значения [5].

В связи с тем, что новорожденного стали укладывать в коляску или кроватку, появились тенденции к исчезновению обрядов бесікке салу и ит көйлек (букв.: «собачья рубашка»). Этих традиций еще продолжают придерживаться в некоторых аулах Западной Сибири, где используется, переходящая по наследству от одного ребенка к другому, традиционная казахская колыбель [6].

В свадьбе XXI в. появились новые элементы, заимствованные, по словам информаторов, из американских фильмов и Интернет-ресурсов. Так, например, в Омске одна из невест захотела, чтобы юноши на проводы девушки из родительского дома пришли в красных галстуках, а подруги в платьях красного цвета. На второй день свадьбы юноши должны были быть в синих галстуках, а девушки в синих платьях в пол. Одна из брачующихся пар предложила молодежи костюмированную вечеринку в ковбойском стиле, другая - в гангстерском стиле. Распространены также клубные варианты проведения свадеб с развлекательными играми и розыгрышами, с шутливыми испытаниями для жениха во время приезда за невестой [7].

Широкое распространение получил обряд мусульманского венчания неке в мечети согласно разработанному сценарию с регистрацией брака. Казахи из приграничных районов Алтайского края и Новосибирской области для его проведения часто выбирают соборную мечеть Павлодара [8].

Несмотря на то, что церемониал современной казахской свадьбы построен на основе традиционного свадебного ритуала и содержит все его узловые моменты, процессы трансформации традиционных элементов продолжаются. Обряд қоржын в Омской области женщины превратили в игру типа лото с раздачей специально изготовленных номерков, которую распространили и на другие окказиональные традиции вроде дней рождения, юбилеев, курмалдыков и тоев.

О постепенном изживании традиционной культуры свидетельствует и то, что предпочитают не проводить той или курмалдык по каким-то серьезным жизненным ситуациям, а просто стараются отдариться тканями во время проведения ауыз ашар, айт шалу или омыртка. Следует заметить, что раздача тканей по поводу или без повода при приемах гостей по любому случаю стала достаточно распространенным явлением. Как правило, образованные люди и молодое поколение не поддерживают эту традицию. Одни отказываются от дара, другие собирают ткани и отдают их старым родственницам для пополнения смертного запаса.

Похоронно-погребальный обряд в начале XXI в. ознаменовался активной борьбой молодого поколения имамов против этнически специфических древних языческих элементов. Так, почти исчез обряд искупления грехов – дәуір [9]. Постепенно исчезает элемент погребального обряда, связанный с қабырши. В настоящее время за определенную плату могилу могут выкопать люди, живущие в наиболее близко расположенных к некрополю селениях. Горожане стали активнее использовать услуги ритуальных фирм и мечетей с оплатой по прейскуранту. В таких случаях погребальный обряд проходит не по этническому, а по конфессиональному канону.

Начало века ознаменовалось также отходом казахского населения Омской области от традиционных скотоводческих традиций. Фермерские хозяйства из-за высокой рентабельности занялись откармливанием свиней для продажи на рынках г. Омска. На рынках города казахские женщины, наряду с говядиной, кониной и бараниной, торгуют свининой без соблюдения санитарно-гигиенических и этических норм. Это вызывает отторжение у части казахского населения. Несмотря на осуждение и нарекания со стороны мечетей и граждан, они продолжают этим заниматься.

Среди юного и среднего поколения наблюдаются активные процессы интеграции и ассимиляции, связанные, прежде всего, с забвением родного языка, утратой национальной самобытности. В результате поиски идентичности приводят их к религии, а также через заключение межнациональных браков или миграции в европейскую часть страны выпадению из своего этнического социума. Причем последнее делается вполне осознанно из-за приоритета доминирующих культурных норм и действия новых социально-экономических факторов. В межнациональные браки чаще стали вступать девушки. В связи с усилением миграционных тенденций появились браки казахских ребят с армянками и грузинками. Как правило, такие брачные союзы встречаются негативно с обеих сторон, но после рождения детей родители супругов примиряются с ситуацией. В то же время межнациональные браки с русскими, татарами и немцами воспринимаются в последние два десятилетия уже спокойно и вполне доброжелательно. Это связано как с нивелированием культуры и быта, так и общими условиями воспитания, образования и, в целом, жизни родителей, выросших в период развитого социализма с активной пропагандой интернационализма и формирования единого советского народа.

Мы рассмотрели лишь некоторые аспекты этнокультурных процессов у казахов Западной Сибири начала нынешнего века, но и они свидетельствуют об ослаблении этничности и усилении процессов интеграции. Традиционные обряды подверглись сокращению, упрощению, трансформации и отдельные элементы носят уже чисто символический или игровой характер. В связи с изменением экономических и социальных условий постепенно исчезают отживающие традиции и обряды.

**Sh.K. Akhmetova**

Omsk branch of Institute of archeology and Ethnography of SB RAS, Russia, Omsk

### **Some aspects of ethnocultural processes at Kazakhs of Western Siberia**

**Abstract.** Kazakh ethnocultural processes in Western Siberia at the beginning of the 21st century demonstrate easing ethnicity and strengthening integration. The reason of it rotated social and economic conditions which becoming obsolete traditions and disappeared ceremonies. Traditional ceremonies have undergone reduction, to simplification, transformations and separate elements have purely symbolical or game character. Along with loss of important elements in wedding ceremonialism the innovations borrowed from the American movies and Internet resources are observed. Active struggle of young imams against ancient pagan elements has led to easing of ethnic specifics in a funeral ceremony.

**Keywords:** kazakhs, tradition, custom, elements, ceremonies of the birth and childhood, wedding, funeral ceremony.

### Источники и литература

1. МКАЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2010 г., Омская обл., Шербакульский р-н, с. Бабеш.
2. КЭЭ ОФ ОИИФФ СО РАН: 2004; Алтайский край, Благовещенский р-н, аул Байгамыт; МКЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2010 г., Омская обл., Москаленский р-н, аул Қызылағаш.
3. КМЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2006 г., Тюменская обл., с. Гольшманово.
4. КЭЭ ОФ ОИИФФ СО РАН: 2004; Алтайский край, Славгородский р-н, с. Куатовка, г. Славгород.
5. КМЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2006 г., Новосибирская обл., Карасукский р-н, аул Карасарт.
6. МКАЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2010 г., Омская обл., Москаленский р-н, аул Қызылағаш; 2011 г., Исилькульский р-н, аулы Каскат, Улендыколь.
7. МКЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2007 г., Омская обл., Черлакский р-н, Стретенка.
8. КЭЭ ОФ ОИИФФ СО РАН: 2003, Алтайский край, Кулундинский р-н, с. Керей; 2004; Благовещенский р-н, аул Байгамыт; Славгородский р-н, с. Куатовка, Славгород; КМЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН: 2006 г., Новосибирская обл., Карасукский р-н, с. Карасарт.
9. Ахметова Ш.К. Передача грехов в похоронном обряде казахов Западной Сибири // Интеграция археологических и этнографических исследований. Барнаул – Омск, 2015. С. 158-162

### Список сокращений

1. КЭЭ – Казахская этнографическая экспедиция
2. КМЭЭ – Казахская международная этнографическая экспедиция
3. МКАЭЭ – Международная Казахская археолого-этнографическая экспедиция
4. ОФ ИАЭТ СО РАН – Омский филиал Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
5. ОФ ОИИФФ СО РАН – Омский филиал Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук

### *Д.Б. Байбуранов*

*Г.Н. Потанин атындағы Павлодар облыстық тарихи-өлкетану музейі*

### Қазақ және Сібір халқы мәдениетінің бастаулары

**Аннотация.** Мақалада қазақ және орыс халықтарының арасындағы мәдени үрдістерге сипаттама берілді. Түрік тайпаларының орналасуы мен рөлі. Олардың халықаралық мәдени қарым-қатынастары.

**Негізгі сөздер:** Этнос, мәдениет, территория.

Мәдениет – бүкіл адамзаттың тарихында жасалған материалдық және рухани байлықтың жиынтығы. Өткен мәдениетіміздің жаңа мәдениетке ауысуы қоғам тарихының заңды, мәдениетті жаңаша түрленуі болып саналады. Мәдениет сананың, білім мен тәрбиенің, қоғамның жаңашыл даму кезеңіндегі дәрежесін көрсетеді.

Әрбір ұлттық мәдениет бос кеңістікте емес, адамдандырылған қоршаған ортада әрекет етеді. Мәдени кеңістік оқшау, мәңгіге берілген енші емес. Ол тарихи ағынның өрісі болып табылады. Мәдени кеңістіктің маңызды қасиеті – оның тылсымдық сипаты. Мысалы, «ата қоныс» ұғымы көпшелілер үшін қасиетті, ол өз жерінің тұтастығының кепілі және көршілес жатқан мекендерге де қол сұғуға болмайтындығын мойындайды. Қауымдық қатынас мекендер егемендігінен туады. Ата қоныстың әрбір жағрафиялық белгілері халық санасында киелі жерлер деп есептеледі, яғни қоршаған орта киелі таулардан, өзен-көлдерден, аңғарлар мен төбелерден, аруақтар жататын молалардан т.б. тұрады. Олардың қасиеттілігі аңыз-әпсаналарда, жырлар мен көсемсөздерде болашақ ұрпақтарға мұра ретінде қалдырылған.

Белгілі бір парасаттылық, ізгілік, ұстамдылық, интуициялық жоғары қабілеттері жоқ адамдар қатал далада өмір сүре алмас еді. Керісінше, мәдениет олардың арасындағы нәзік үндестікті (гармонияны) білдіретін дәнекер қызметін атқарады. Табиғат аясындағы мәдениетті қатып-сеніп қалған, өзгеріссіз әлем дейтін пікірлер де әдебиетте жиі кездеседі. Алайда, бұл осы мәдениетке тынымсыз қозғалыс тән екендігін аңғармаудан туады. Шексіз далада бір орында тоқталып қалу көшпелілік тіршілікке сәйкес келмейді. Ол мезгілдік, вегетациялық заңдылықтарға бағынып, қозғалыс шеңберінен шықпайды. Әрине, бұл қозғалыс, негізінен, қайталанбалы, тұрақты сипатта болады. Қуаң даланы игеру табиғатты өзгертуге емес, қайта оның ажырамас бір бөлігіне айналуға бағытталған. Яғни, адам табиғат құбылыстарына тәуелді болып қалады [1, 17 б.].

Түрік халықтарының мекен-кеңістігі осы тұтас өркениеттік аясы болып табылады. Еуразияда түркі тілдес халықтар қоныстанған жер аумағы, солтүстік-шығыста сонау мұзды мұхиттан оңтүстік-батыста Босфор шығанағына дейінгі, шамамен алғанда 13-14 миллион шаршы километр аймақты алып жатыр.

Түркі тілдес халықтар Еуропа мен Азияда қатар қоныстанып, Шығыс пен Батысты байланыстырып тұрған ежелгі көшпелі қауымнан құралғаны тарихтан белгілі. Кең байтақ өлкеде көшіп-қонған олар оңтүстік-шығысында қытайлармен, солтүстік-батысында славяндармен, ал оңтүстігінде парсылармен шектесіп, олардың отырықшы мәдениетінің арқасында арасында дәнекер бола отырып, жан-жақты өркендей бастады.

Б.э.д. I мың жылдықта ғұндардың күштеуімен Солтүстік Қазақстан және Батыс Сібірдің орман дадалары тайпаларының бір бөлігі батыс пен солтүстік-батысқа жылжуы орман жұрты тайпалары тарихындағы маңызды оқиға болды. Б.э. II ғасырдың аяғы – III ғ. басында олар

Башқортстан мен жоғары Кама маңына еніп, бахмутин, Кушнаренковск, Харинск ескерткіштерін қалдырған. Олардың бір бөлігі Батыс Сібірдің оңтүстігіндегі орман далаларына сіңіп, жергілікті халықпен араласып кетеді.

IV ғасырда ғұндар батысқа кеткен соң, орман даласы тайпаларының едәуір тобы өз мәдениетінің ерекшеліктерін сақтағанмен, аз да болса солтүстік аудандарындағы орман халқы мен оңтүстігіндегі түрік тайпалары мәдениетінің элементтерін қабылдады. Бұлар VI-VIII ғғ. Орман даласындағы угралар еді, әрі олардың Солтүстік-Шығыс Қазақстанда, Павлодардың Ертіс өңірінде, Түменде мекендегені белгілі. Батыс Сібірдің даласындағы угорлар ежелгі мадьярларға жатқан деген негіз бар [2, 48-49 б.].

«Сібір тарихы» атты 5 томдық еңбекте XIII ғасырда Ертіс өңірінің орманды алқаптарының оңтүстік бөлігінде этникалық өзгерістер болып, мұнда түрік-қыпшақтар баса-көктеп кіріп, XIII ғ. монғол – татар шапқыншылығы нәтижесінде жартысы далалы жерден ығыстырылады деп жазылған. Жергілікті угор халқы төменгі Ертіс маңы солтүстік ауданы мен Нарым өлкесіне кетуге мәжбүр болды. Угорлардың қалған бөлігі сырттан келген тайпалармен араласып кетіп, XV-XVI ғғ. Батыс Сібірде түркі тілдес «татарлар» этникалық жаңа топ пайда болды. Осындай тұжырымдамалар Батыс Сібірде түркі тілдес тайпалардың кейінгі орта ғасырда мекендеді деген жаңсақ пікірге әкеледі.

Түркі тілдес халықтардың ежелден мекендеп, қалыптасқан жері Еуразияның дәл кіндік тұсы Орталық Азия, Оңтүстік Сібір Еділ бойы және Орал өңірі. Қазір мұнда 40-түркі тілдес ұлттар мен ұлыстардың 25-нен астамы тұрып жатыр. Шығыс Сібірдің солтүстігінде және Кіші Азия мен Қаптауда (қазіргі Түркия мен Әзірбайжан) жаңа қоныстану аймақтары пайда болды. Түркі халықтары сонымен бірге саны көп басқа халықтар арасында Иранның тау жағында Солтүстік Қаптауда (Кавказда) Балқан түбегінде және Дунай мен Дон өзендерінің аралығында шағын топтар құрып орналасқан. Түркілер Ирандар мәдениетін сусындатып, өз тілдерін, өз елдігін сақтады. Түркілердің ішінде өзбек, түрік, әзірбайжан, түрікмен, қырғыз және қазақ сияқты ірі халықтар мен бірге шор, долған, қарайым, қыпшақ сияқты ұсақ ұлыстар да болды. Олардың тарихи тағдыры мен мәдениеті өз ұлттарына қарай әр түрлі қалыптасты. Ол тек еуразиялық Ұлы даламен шектелмей, адамдық мәдениеттің ерте кезден қалыптасқан суармалы – оазистік ошақтарын, Алтай, Тянь-Шань, Памир, Кавказ тауларын қамтиды. Үлкен өркениет қалыптасу үшін біркелкі табиғи ландшафтан гөрі, кеңістіктің әртүрлі бедерлері қолайлы. Яғни түрік халықтарын тек жазық даланың тұрғындары деп қарастыру олардың мәдени кеңістігінің күрделілігін ескермеуге жатады [5, 97 б.].

Еуропалық Ресейдің оңтүстік-шығыс бөлігі мен тундрада, бүкіл Сібірдің орманы мен даласында отырықшы, көшіп қонып және қаңғырып көптеген түрлі тайпалардың халықтары өмір сүреді, олар бұратана деген атпен белгілі. Бұл халықтар фин, түркі және монғол тайпаларына жатады және осы тайпалардың барлығының қосындысынан тұрады. Бұл халықтардың өмір салты мен тілі белгісіз дерлік, дегенмен Императорлық Географиялық қоғам өзінің пайдалы істері мен Ресейдің бұратана, басқа діндегі халықтары туралы этнографиялық мәліметтерді жинауға тырысуда, бірақ әлі күнге дейін біздің қолымызда түбегейлі бірде бір мақала жоқ. Сібірдің оңтүстік-шығысында, Алтай мен Енисей бойында, түркілер мен монғолдардың бесігі болған жерде өмір сүретін монғол түркі тайпалары әлі күнге дейін түркі тілінің тазалығы мен салт-дәстүрін сақтай отырып, ізденімпаз монғолтанушы филологтер үшін мол қазына болып табылады. Сібірде болған академик Кастрен олардың көпшілігін түркіленген самоедтер тайпасына жатқызды.

Этномәдени кеңістіктің не ұлғайып таралуы да, не азайып тарылуы да мүмкін. Мұның себептері әр түрлі. Жаугершілік кезінде әлсіз, өзін-өзі қорғай алмайтын мәдениет өз атамекенінен ығыстырылуы, ассимиляцияға ұшырауы, тіпті, түгелімен жойылып кетуі мүмкін. Оған тарихтан талай деректер келтіруге болады (XVIII ғасырдағы қытайлықтардың жоңғарларды қыруы, еуразиялықтардың қос Америкадағы жергілікті этностарға жасаған геноциді, Рим қуатымен жүзеге асқан кельт тайпаларын ассимиляциялау және т.б.).

Көне заманнан бері біртұтас болып қалыптасқан кеңбайтақ территориядағы түрік суперэтностының кеңістігін, Жаңа Заманнан бері империяшыл көршілері бірнеше жерден үзіп жіберген. Сібір мен Орталық Азияның арасын, Еділ бойы мен басқа түрік халықтарының жерлерінің ортасын, Еуропа мен Азияның аралығын Ресей отаршылары экспансиялау нәтижесінде бөліп тастаған. «Әрине, мұндай әділетсіздік» – дейді М. Тәгімов, — мәңгілікке созылуы мүмкін емес еді. Әділдік орнап, түркі халықтарын қатты жаныштаған Кеңес Одағы ыдырады, Орта Азия мен Қазақстан тәуелсіздік алып өз мемлекеттерін құрды. Түркілік тұтастықты, үзілген байланысты қалпына келтіріп, бүгінгі әлемдік өркениет дәрежесінде дамытуға толық мүмкіндік пен алғышарттар қалыптасты» [4, 32-35 б.].

Сібірдің тұрғылықты халықтары – буряттар, якуттар, тувалар, хакастар және алтайлықтар. Аталмыш үлкен халықтармен қатар Сібірде шағын ұлыстар да тұрмыс кешіп жатыр: ненецтер, эвендер. Олардың ана тілдері орал және алтай тілдік топтарына жатады.

Буряттар – Сібірдегі саны басым жергілікті халық, жан басы жарты миллионнан асады. Олар Бурятия Республикасында, Үркіт аумағында және Байкал өлкесінде өмір сүреді. Байкалдың батысы мен шығысын

жайлаған буряттардың арасында ұзақ уақыт бойы елеулі айырмашылық болып келген. Үркіт буряттары жартылай православтар, ал жартысы шамандықты ұстанатын және жер өңдеумен несібелерін айырған. Байкал буряттары Моңғолиядан келген буддизмді қабылдап, көшпелі мал шаруашылығын күнкөріске айналдырды.

Хакастар – Оңтүстік Сібірдегі түркі халықтарының бірі. Үлкен бөлігі Хакасия Республикасында өмір сүреді. Қазіргі кезге дейін жалғасқан хакастардың негізгі кәсібі аң шаруашылығы, жылқы мен қой бағу, дәнді дақылдар өсіру болып табылды. Алтайдың таулы жазығында бұрынырақ малшылар мен тайга аңшылары тайпасы өмір кешкен. Олардың салттары, мәдениеті және тілдері ұқсас болып келеді. ХІХ ғасыр ортасында бұл тайпалар бір халыққа – алтайлықтарға бірікті. Қазіргі алтайлықтар Алтай өңірінде және оған көршілес Кемеров аймағында тіршілік етеді.

Якуттар (сахалар) – Эвенкияда, Үркіт аймағында, Краснояр және Хабаров өлкелерінде тұрмыс кешеді. Бірақ негізінен олардың мекені біздің ғаламшардың тұруға болатын суық белдеуі орналасқан Якутияда (Саха Республикасы). Якуттардың дәстүрлі шаруашылығы – жылқы өсіру, мүйізді ірі қара мал бағу, аңшылық пен балықшылық.

Кеттер – әлемдегі сыры ашылмаған халықтардың бірі. Оларды ертеректе остяктар деп атайтын. Моңғолоидтық нәсілдері еуропеидтың белгілерімен ұштасқан. Кеттердің тілдері бірегей тілге жатады, ол Сібір мен Қиыр Солтүстік халықтарының тілінен ерекшеленетін. Ғалымдар оны ежелгі кезде Алтайда, Саянда және тіпті Тибетте өмір сүрген халықтардың тіліне ұқсатады. [3, 58 б.].

Қорытындылай келе айтатын болсам, түрік этностарының мәдени кеңістігін қарастырғанда, мынадай ерекшеліктерге назар аудару керек. Біріншіден, түріктің төлтума мәдениеті арабтардікіндей шөл сахарада емес, жер бедері қолайлы Саян-Алтайдың орманды даласында ұяланған. Екіншіден, түріктік этномәдени тұтастықтың тарихи тұрақтылығының тағы бір себебі Орталық Азияның мыс-темір кендеріне бай болуымен де қатысты. Металл өндеуді өте ерте кезден меңгерген прототүріктік мәдениет бұл аймақта қуатты күш болған. Адамзат адамзат болып жаралғаннан бері, бірі қанап, бірі қаналғаннан бері одан кейін де ұлт, халық, ел саналғалы бері қаншама мыңдаған жылдар өтіп келеді. Түркі халықтары арасындағы туыстық, бір-бірінің мәдени рухани дүниесіндегі үндестіктерден, сыйластықтардан туып отыр. Ұлы мекен түркі тілдес халықтар достығы арасында міне бүгінгі таңда яғни ХХІ ғасырға аман-есен жетіп ауызбірлік, ынтымақтастыққа келіп отырмыз. Мұның бір жолы – халықаралық мәдени қарым қатынас, оның көпірі – бауырмашылдық. Сібір мен Қазақ мәдениеті өркендеп әлемнің төрінен орын алып, заман талабына сай үлкен жетістіктерге жетіп отыр.

Бүгінгі таңда Сібір мен Қазақ халықтарының достығы әлемдік арнаны құрап, рухани байлығы мен ұлттық сана сезімдері өрістеп, дамыған өркениетті халықтар қатарына еніп отыр.

**Bayburanov Duysenbek Baltabaevich**

Pavlodar Regional History Museum named after G.N. Potanin. Pavlodar.

### **The origins of culture of the Kazakh and Siberian peoples**

**Annotation.** The article describes the cultural processes of the Kazakh and Siberian peoples. Location and the role of the Turkic tribes. Their international cultural relations.

**Keywords:** Ethnicity, culture and territory.

#### **Пайдаланған әдебиеттер**

1. «Әлем» – Алматы: Бастау, 1979. – 210 б.
2. К. Аманжолова, Түркі халықтарының тарихы №2-2002 ж.
3. Қазақтың көне тарихы – Алматы, – Атамұра, 1990. – 250 б.
4. Долгих Б.О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XII веке. М., 1960.
5. Народы Сибири. Этнографические очерки. М. – Л., 1956. – 190 б.

***М.В. Баринов***

*Павлодарский областной историко-краеведческий музей  
им. Г.Н. Потанина, г. Павлодар.*

### **Этнокультурные процессы у казахов приграничных регионов РФ (на примере Алтайского края)**

**Аннотация.** в статье рассматривается и изучается этнокультурный процесс, который был у казахов приграничных районов РФ.

**Ключевые слова:** казахский этнос, этнокультурный процесс, приграничная зона, сотрудничество.

Реструктуризация постсоветского пространства перевела проблему границ России с независимыми государствами Центральной Азии из сферы экономической географии в сферу геополитики. Принципиальное значение в развитии сотрудничества в пограничной зоне имела подписанная 6 июля 1998 г. в Москве российско-казахстанская декларация о вечной дружбе и союзничестве, ориентированная в XXI в.

В ходе российско-казахстанского диалога по вопросам юридического оформления и делимитации государственной границы 1998-2004 гг. были определены базовые понятия приграничной территории, пограничной зоны, самого приграничного сотрудничества; обозначен

факт отсутствия пограничных притязаний соседних государств. Протяженность государственной границы Республики Казахстан составила 14 тыс. км; граница между Казахстаном и Россией – 7,5 тыс. км, стала самой протяженной сухопутной границей в мире [1. с. 13].

В число наиболее важных в геополитическом отношении приграничных регионов Российской Федерации вошли Республика Алтай и Алтайский край, образующие ее центрально-азиатский рубеж. Эти административные образования являются частью Большого Алтая, который также объединяет Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая (СУАР КНР), Баян-Ульгийский и Ховдосский аймаки Монголии, Восточно-Казахстанскую область Республики Казахстан. Большую роль для современного российского Алтая играет развитие региональных и трансграничных форм сотрудничества в сфере экономики, культуры и межэтнических контактов в пределах алтайского макрорегиона.

В рамках открытия года России в Казахстане 9 января 2004 г. в Астане был подписан Договор о сотрудничестве и взаимодействии по пограничным вопросам между Россией и Казахстаном. Главы обоих государств, поручив правительствам завершить подготовку Договора о делимитации государственной границы, высказали единое мнение о том, что государственная граница России и Казахстана является границей дружбы, добрососедства и сотрудничества, объединяющей братские народы.

В настоящее время программы трансграничного сотрудничества подпитываются идеями евразийского союза и перспективами межрегиональной интеграции. Этнополитический фактор занимает одно из важных мест в оценке современной ситуации в макрорегионе. Особенность ситуации состоит в том, что доминирующим в полиэтничных сообществах приграничных регионов стран Большого Алтая является казахский этнос, объединенный общностью истории, обладающий при всех локальных различиях единой культурой, единым языком и единой религией. Исторический опыт миграций, экономические, культурные и этнополитические контакты казахов приграничной зоны служат основой консолидации трансграничного сообщества. Можно предположить, что его геополитические ориентации и приоритеты в перспективе будут иметь существенное влияние на развитие ситуации в этой части Центральной Азии

Интерес официального Казахстана к казахскому сообществу Евразии воплотился в ряде межгосударственных соглашений. Развитие казахстанско-российского сотрудничества в гуманитарной сфере обозначило перспективу конструктивного взаимодействия по вопросам обеспечения прав граждан и соотечественников, проживающих на

территориях двух государств; решение проблем соотечественников стало рассматриваться как часть программы стабилизации евразийского этнополитического пространства.

Был разработан проект Концепции государственной программы Республики Казахстан об оказании содействия соотечественникам на 2003-2007 гг. Поддерживая соотечественников, официальный Казахстан утверждает стандарты межэтнического сотрудничества и толерантности. Наряду с практическими шагами по укреплению межрегионального сотрудничества и развитию всесторонних контактов с казахскими общинами России, Монголии, Китая, Турции и др. государств официальные круги Казахстана поощряют программы изучения культурного достояния и исторического опыта соотечественников за пределами исторической родины. Исследование прошлого и современных проблем казахских сообществ Центральной Азии и России занимают одно из основных мест в гуманитарной науке суверенного Казахстана.

Процессы демаркации границ и колонизационная политика, административные и земельные реформы в Российской империи XVIII – середины XIX вв. предопределили становление казахского сообщества трансграничной зоны. В этот период казахи начали продвижение в высокогорные и степные районы Алтая. Анализ казахской миграции XIX-XX вв. и связанных с ней стратегий социокультурной адаптации и межэтнического взаимодействия казахского этноса в рамках полиэтнического сообщества Алтая занимает центральное место в работе. Численность казахов Алтайского края около 10000 чел.

Предметом системной оценки в рамках данной работы становятся процессы формирования и структурирования регионального полиэтнического сообщества юга Западной Сибири, частью которого является казахский этнос.

Воссоздание социально-исторического и этнополитического контекста появления казахов на Алтае имеет важное значение не только в связи с процессами делимитации российско-казахстанской границы и модернизацией стратегии взаимодействий Республики Казахстан с соотечественниками в России; анализ этнической истории локальных сообществ казахов Алтая также необходим для оценки процессов межэтнических взаимодействий в регионе с целью утверждения принципов толерантности и предотвращения тенденций этнической напряженности.

Цель и задачи исследования определяются перспективами изучения процессов формирования и структурирования регионального полиэтнического сообщества Западной Сибири – Русского Алтая (в традиционных этно-географических определениях) как части Большого Алтая.

В целом, начиная с 1990-х гг. в гуманитарной науке Казахстана заметно меняются оценки исторического прошлого: отвергается цивилизационный фактор и утверждается факт разрушения национальной казахской государственности и этнической целостности в ходе колониальной экспансии России в Казахстане и Центральной Азии. В работах ряда авторов пересматриваются сложившиеся политические и геополитические стандарты Евразии; степи Южного Урала, юг Западной Сибири, Прииртышье включаются, с подачи казахстанских авторов, в ареал традиционного расселения казахского народа; как незаконно отторгнутые и составляющие часть исконной казахской этнической территории воспринимаются сопредельные с Казахстаном земли Алтая.

В контексте сохранения стабильности в макрорегионе и развития двусторонних отношений Российской Федерации с Республикой Казахстан и другими государствами Центральной Азии проблема воссоздания истории казахов пограничной зоны Алтая приобретает новое звучание. При этом в российской гуманитарной (этнографической и исторической) науке отсутствуют исследования, посвященные данной теме. Формирование и трансформация локального казахского сообщества юга Западной Сибири, частью которого является казахский этнос, не укладывается в исторические схемы, заданные официально ангажированной наукой Казахстана, и нуждается в системной оценке.

Академический свод историко-этнографических и этнографических исследований, посвященных казахам Алтая, не отличается обширностью. Формирование информационной базы, ориентированной на полиэтничное сообщество Большого Алтая, начинается с XVIII в. в рамках комплексных рекогносцировочных изысканий на окраинах Российской империи.

Выполнение работы обеспечено широким кругом литературы и источников. Формирование академического свода, посвященного полиэтничному сообществу Большого Алтая, начинается с XVII в. в рамках геолого-топографических и энциклопедических изысканий на окраинах Российской империи. В «Книге Большому Чертежу» – описании несохранившейся карты Азиатской России (1627 г.) – данные об Алтае укладываются в несколько строк: «А Бия река течет из озера Тележского, а вдоль от озера 5 дней, а поперек день, и около тех мест кочуют многие иноземцы, саянцы, мундусы, калмыцы, телеуты, ямундусы, караганцы. А от устья Бии и Катуня рек степью до Китайского царства ход есть». [5, с. 13].

Этнополитической и социокультурной реальностью пограничной зоны казахский фактор стал благодаря прикладным изысканиям, начатым на Алтае в ходе демаркации и разметки границы и последовавших за этим административных и земельных преобразований.

Оценка передвижений казахского этноса, которые играли заметную роль в истории пограничных регионов Большого Алтая XVIII-XX вв., опирается на современные теоретические разработки в области изучения миграции. Выявленные демографами, социологами и этнологами на основе анализа мирового опыта типологические характеристики миграции представляют собой инструмент описания миграционных процессов в Алтайском крае XIX-XX вв. Содержание работы определяет изложение и анализ этнополитической истории пограничных территорий макрорегиона в связи с миграциями казахского этноса, которые имели вариативный, многофакторный, динамичный характер и определяли напряженность межэтнического взаимодействия. Оценка передвижений казахского этноса, которые играли заметную роль в истории пограничных регионов Большого Алтая XVIII-XX вв., опирается на современные теоретические разработки в области изучения миграции.

В контексте развития миграции выделяются различные типы межэтнических взаимодействий. Это – языковая и культурная. Этническая разнородность (эта модель была реализована в ходе освоения казахами степного и предгорного Алтая при взаимодействии с русским этносом). Негативные социально-психологические и социокультурные последствия возможны в обоих случаях, так как миграция прежде всего проявляется в росте нагрузки на социально-экономическую и социокультурную сферу, что приводит к росту конкуренции, оценка которой в массовом сознании неизбежно преломляется сквозь призму этносоциальных и межэтнических отношений.

Этническая идентичность, по Ф. Барту, образуется в результате взаимодействия групп; в зависимости от контекста выбираются специфические черты (культурные образы), которые наделяются символическими смыслами и используются для конструирования границ этнической принадлежности. Это понимание этнической идентичности также актуально при изучении диаспоральных стратегий.

Категория «диаспоры» занимает одно из центральных мест в изучении этнополитических реалий постсоветского пространства. Среди множества определений диаспоры диссертант ориентируется на классическое, рассматривающее это явление как результат переселения части этноса, сохраняющего память о местах исхода и базовую идентичность. Для диаспоры характерны: множественная самоидентификация, предполагающая наличие этнокультурной связи и со страной проживания, и с этнической родиной; существование институтов, призванных обеспечить сохранение и развитие диаспоры (в том числе международного характера); наличие стратегии взаимоотношений с государственными институтами как страны проживания, так и

титульного государства. Данное определение имеет функциональный характер и позволяет рассматривать диаспору как динамичное образование, различным стадиям развития которого соответствует определенный уровень идентичности. [4, с. 20; 3, с. 15; 2, с. 32 и др.].

Введение в научный оборот оригинальных архивных и полевых материалов позволяет реконструировать многие, ранее неизвестные страницы истории казахов Алтая, в том числе: историю казахской Сарасы XIX в., историю крещеных казахов Северо-Западного Алтая и образования «антиисламской миссии» АДМ во второй половине XIX в., историю массовых миграций казахов на Алтай конца XIX в. и казахский исход вследствие «казахского геноцида» в Монголии 1913 г. и т.д.

В исследовании представлена как общая оценка динамики этнополитических и социокультурных процессов в регионе, так и анализ системы социокультурных ценностей и стереотипов, присущих этническому сообществу казахов, формирующемуся в пограничной зоне Западной Сибири.

**M.V. Barinov**

Pavlodar Regional History Museum named after G.N. Potanin. Pavlodar.

**Ethno-cultural processes in the border regions Kazakh of Russia  
(with the example of the Altai Territory)**

**Annotation.** The article reviews and studies ethno-cultural process, which the border regions Kazakh of Russia had.

**Keywords:** Kazakh ethnos, ethno-cultural process, border zone, cooperation.

**Литература**

1. Рязанцев Казахи Северо-Западного Алтая. / 2004. С. 11-13
2. Попков Современная этнополитическая ситуация в пограничных районах Западной Сибири. // 2002. С 32
3. Вишневский «Ислам и православие». 2000.С.15
4. Полоскова «Стратегии межэтнического взаимодействия сквозь призму этнического сознания» / 1998. С. 20
5. Бурштейн Этнополитические процессы в трансграничной зоне Алтая. 2003. С. 13

**В.С. Борисова**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

## **Травы-дикоросы в питании населения в годы Великой Отечественной войны<sup>1</sup>**

**Аннотация.** В статье речь идёт о роли трав-дикоросов в питании сельских жителей в годы войны. Особое внимание уделяется двум районам, с разными природно-географическими условиями: Романовский и Краснощёковский районы. Описываются травы, которые использовались в питании населения.

**Ключевые слова:** кормящий ландшафт, природно-географические условия, питание.

В военные годы жители алтайской деревни постепенно возвращались к опыту и традициям прошлого, которые помогали выживать в трудных и экстремальных условиях, возродились «трудовые традиции освоения «кормящего ландшафта» [2, с. 248-262]. Как указывает Т.К. Щеглова, «кормящий ландшафт» стал базой жизнеобеспечения народа в годы войны. В связи с отсутствием семейной производственной базы, ограниченных возможностей личного подсобного хозяйства, важнейшим источником существования крестьянской семьи стали природные возможности окружавших деревню окрестностей [4, с. 176-177]. Возможности кормящего ландшафта определяли природно-географические условия конкретного района. В данной статье рассматриваются два района – это Романовский (степной) и Краснощёковский (горный) районы. Романовский район расположен в западной части Алтайского края. Рельеф равнинный, почвы – южные черноземы, встречаются солонцы и солончаки. Климат резко континентальный. В данном районе встречаются как приборовые, так и степные сёла. Краснощёковский район расположен в южной части Алтайского края. Территория района по рельефу представляет собой предгорья и низкогорья Алтая, климат преобладает континентальный. При исследовании кормящего ландшафта в данных районах хотелось бы обратить внимание на собирательство трав-дикоросов, так как природно-географические условия данных районов отличались [5].

К травам-дикоросам, которые преимущественно использовались в питании, по словам респондентов, относятся: лебеда<sup>2</sup>, слизун<sup>3</sup>, кандык<sup>4</sup> и др.

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-31-01019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. – д-р ист. наук Т. К. Щеглова).

Рассмотрение использования трав-дикоросов в питании на примере дикорастущих трав в Краснощёковском и Романовском районах Алтайского края в годы Великой Отечественной войны актуально, так как из-за нехватки первостепенных продуктов питания, таких как хлеб, крупы, в питании начали использовать травы-дикоросы. Как говорят респонденты: «Нужно было терпеть, когда всё время хотелось есть. Ели ребятишки и траву, и корни растений. Особым лакомством были ягоды и суслики. А дома еды почти не было: хлеб выдавался только на работавшего» [Краснова (Смоликова) Зинаида Ильинична, 1933 г.р., с. Грановка]. Также, по словам респондентов, можно сделать вывод о том, что собирательство было многовидовым. «Это самое страшное, когда холодно и постоянно хочется есть. С приходом весны, с появлением первой зелени, появляется надежда на лучшую жизнь. Ели всё, что растёт: крапиву, черемшу, лопух, дикий лук, лебеду» [1, Герман (Кнауб) Эрна Яковлевна, 1933 г.р., Романово]. Особенно тяжёлое положение было у детей войны, как говорила Агафонова (Будко) Валентина Петровна: «Уходя на работу, мама готовила какую-то еду нам на весь день, еда в печи целый день оставалась тёплой. Еды не хватало» [Агафонова (Будко) Валентина Петровна, 1933 г.р., с. Закладное].

При анализе устных источников в Романовском районе выявлено, что в пищу население степных сёл употребляло одуванчики<sup>5</sup>: «Помню, голод был страшный. Вода и земля была чистая, ели траву, одуванчики, корень солодки<sup>6</sup> Сладости не ела, хоть бы каши наесться. Трудная жизнь была. Не дай Бог!» [Кочнева (Украинская) Надежда Никоновна, 1925 г.р., с. Романово]. Помимо одуванчика, в степных сёлах, например в Романово, употребляли и другие травы-дикоросы. Часто травы использовались как примеси к мучным изделиям. В их качестве выступали лебеда, рыжик и т.д. «Хлеб стряпали из лебеды. Семена лебеды выбирали, ... перемалывали [на ручных самодельных рушилках], потом немного муки добавляли и стряпали чёрный хлеб ... коврижкой этой чёрной из лебеды...» [2, с. 180]. Так, например, в с. Гуселетово, по воспоминаниям Н.А. Левченко: «Есть хотелось! На крупорушке вручную дробили зерно. Пекли пополам с картошкой лепёшки. Зачастую мама делала «хлеб» из рыжика<sup>7</sup>. Так неприятно было его есть, но деваться

---

<sup>2</sup> Лебеда – род дикорастущих растений. Многие виды лебеды имеют пищевое и лекарственное значение.

<sup>3</sup> Слизун – многолетнее съедобное растение с широкими и длинными листьями и приятным слабо-острым вкусом.

<sup>4</sup> Кандык – многолетнее травянистое луковичное растение.

<sup>5</sup> Одуванчик – многолетнее растение из семейства сложноцветных. Его употребляют практически в любом виде.

<sup>6</sup> Солодка (лакрица) – многолетнее травянистое растение. Используется корень.

<sup>7</sup> Рыжик – однолетнее травянистое растение. Официальное название – «ложный лен». Не уступает по ценности кунжутному маслу (витамины и макроэлементы с высоким содержанием магния).

некуда» [Левченко (Сыромолот) Надежда Константиновна, 1933 г.р., с. Гуселетово]. В приборовых сёлах часто в качестве продукта питания называют слизун: «Летом с едой было намного легче. Собирали щавель, лук-слизун, дикий чеснок, лебеду, ели даже малочай<sup>8</sup> нас постоянно мучил голод. Летом нас спасали суслики. Жили на траве и на сусликах» [Молчанова (Бородина) Анна Александровна, 1928 г.р., с. Грановка]. При этом многие травы заготавливали на зиму. Например, слизун – дикий лук с сочными толстыми перьями – в описании респондентов: «Как чеснок, только листья шире», был важной составной частью не только питания, но лечения детей в весенний период. Он спасал от зимнего ослабления организма и авитаминоза. Его использовали всё лето до снегов, так как он рос повсеместно. Заготавливали на зиму: «Слизун ели. Он растёт в лесу. Его жарили, солили и так ели. Солили в банки. И крошку делали с него. На зиму заготавливали кадушки» [Чемшикова Антонина Михайловна, 1930 г.р., с. Гуселетово]. Примечательно то, что в традициях сибирской деревни остался кандык, об этом говорит А.А. Красносельская: «Мы ели сурепку, лебеду, семена похожи на гречку. Соберем их, потолкем и стряпаем драники. Кандык была наша первая еда. Ваня, младший брат, бежит, бывало, впереди, найдёт и кричит мне: «Иди скорей, нашёл кандык!» [Красносельская (Курганская) Валентина Григорьевна, 1939 г.р., п. Бурановка].

В устных источниках Краснощёковского района с горами и прилегающими предгорьями дополнительно встречаются названия таких трав-дикоросов, как вшивик: «Ели травы всякие, вшивик. Это такая трава, наподобие лука, пушистенъкая такая. Мы её рвали и жарили на водичке, на зиму сушили» [З. Винограденко Мария Васильевна, 1936 г.р., с. Усть-Козлуха]. Об этом же говорила и Е.А. Кириченко: «Вроде как лук, но горький всё равно, на камнях растёт, где каменное место, и немного земельки, и он прицепится» [Кириченко Екатерина Андреевна, 1939 г.р., с. Усть-Чагырка]. Наряду с вшивиком жители горных сёл называют еще одну траву, массово используемую в питании – это медунка<sup>9</sup>: «Медунка – трава такая, она цветет синенькими цветочками и вот эти цветочки рвёшь, и в рот, и она такая сладкая. Вкусная была, собирали и ели. На зиму её на чай заготавливали. Лебеду ели, кандык» [Винограденко Мария Васильевна, 1936 г.р., с. Усть-Козлуха]. К травам, которые использовали в пищу, относились слизун и лебеда. Лебеду использовали на Алтае повсеместно, как правило, для приготовления

---

<sup>8</sup>Малочай – декоративное листовое растение, которое используется для озеленения помещений и садовых участков. Название растение получило из-за содержащегося во всех частях растения млечного сока.

<sup>9</sup>Медунка – травянистое растение, может быть одно- или двулетним. Для использования медунки в лечебных целях её следует собирать во время цветения.

первых блюд: «Мать пошлет с братишкой за огороды, нарвём. Мать её сварит на воде, воду сольёт, первую вскипятит ее, сольёт, посолит покруче, когда сольёт, хлебат-то кого, зелень» [Кириченко Екатерина Андреевна, 1939 г.р., с. Усть-Чагырка]. По словам Е.А. Кириченко, к повсеместно используемым травам относилась и сурепка<sup>10</sup>: «Жёлтые цветы, сургибус его называют, а молодую рвали, ели. Сорвёшь, нижнюю обрываешь и чистишь, как банан» [Кириченко Екатерина Андреевна, 1939 г.р., с. Усть-Чагырка].

Таким образом, можно выделить группу трав, которые использовали повсеместно. Так, респонденты в Краснощёковском и Романовском районах чаще всего называли слизун и лебеду. Использовались и клубневые растения, такие как кандык, с толстыми съедобными корнями. Травы сменяли друг друга, и в питании русских крестьян присутствовало постоянное разнообразие: с появлением вшивика и репки на склонах сопок в Краснощёковском районе отпадала необходимость в потреблении лебеды. Существовало множество способов потребления трав-дикоросов в питании вне зависимости от района проживания. Травы употребляли в сыром виде. Травы жарили на воде, варили с добавлением молока. Такое разнообразие в использовании трав-дикоросов позволяло крестьянам выжить в трудных и экстремальных условиях военного времени. Подводя итог, следует отметить, что в годы Великой Отечественной войны, травы-дикоросы очень широко использовались сельскими жителями и занимали значительное место, особенно в летнее время. Употребление в пищу тех или иных трав-дикоросов зависело от природно-географических условий местности.

**Borisova Victoria**

Altaysy pepdagogicheskyy State University, Barnaul, Russian Federation

### **Grass-wild plants in the diet of people in the Great Patriotic War**

**Annotation.** In this article we are talking about the role of herbs, wild plants in the diet of the rural population during the war. Special attention is given to two areas with different natural and geographical conditions: Roma-ray and Krasnoshchyokovsky District. It describes the herbs that are used in nutrition popu-lation.

**Keywords:** feeding landscape, natural and geographical conditions, food.

---

<sup>10</sup>Сурепка – травянистое многолетнее растение. Для лечебных целей используется только наземная часть, потому что в ее листьях много аскорбиновой кислоты, а в семенах содержится много тиогликозидов (вещества, которые оказывают раздражающее действие на слизистые оболочки и кожу человека).

### **Источники и литература**

1. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / науч. ред.: Т.К. Щеглова, Л.М. Дмитриева; ред. Л.А. Вигандт. Барнаул: Алтайский дом печати, 2012. 447 с.
2. Щеглова Т.К. Система жизнеобеспечения сельского населения тыловой деревни Алтая в годы Великой Отечественной войны: повседневные адаптационные практики, заместительные технологии и жизненные стратегии // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. Барнаул, 2015. С. 248-262.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощёковский р-н, с. Усть-Козлуха, Винограденко М. В. 1936 г.р.
4. Щеглова Т.К. Gathering Edible as a Survival Strategy and Life Support System of the Siberian Rearward Village in Wartime Daily Living 1941-1945 on the Oral Historical Sources (Собирательство как стратегия выживания и элемент системы жизнеобеспечения сибирской тыловой деревни в повседневных практиках военного времени 1941-1945 годов по устным историческим источникам) // Былые годы. Российский исторический журнал. 2015. № 35 (1). С. 174-184.
5. Щеглова Т.К. Этнография русского крестьянства юга Западной Сибири в XX столетии: культура жизнеобеспечения в годы Великой Отечественной войны. Науч. и метод. материалы. Барнаул: ООО «АЗБУКА», 2015. 132 с.

***В.М. Готов***

*Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

### **Строительство бань «по-черному» и банные традиции у русских с. Новошипуново Краснощёковского района в 1930-е – середине 1950-х гг.<sup>11</sup>**

**Аннотация.** На основе воспоминаний информантов в статье рассматривается вопрос о техниках строительства, внутреннем устройстве бани, банных традициях у жителей с. Новошипуново Краснощёковского района в 1930-е – середине 1950-х гг.

**Ключевые слова:** баня, строительство, внутреннее устройство, банные традиции, Краснощёковский район.

Как известно, паровая баня стала в Сибири обязательным элементом хозяйственно-бытового уклада не только русских сибиряков-старожилов, но и различных этнических и этнографических групп переселенцев. И хотя исследователи неоднократно обращали внимание на устройство и планировку срубных бань в сибирских селах, традиции их топки и лечебные функции [2, 3], рассматривали роль бани в

---

<sup>11</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-31-01019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. – д-р ист. наук Т.К. Щеглова).

соблюдении санитарно-гигиенических норм [1, 4], тему нельзя считать закрытой. В частности, на наш взгляд, представляют интерес особенности строительства и использования бань сельским населением Алтайского края в экономически сложные периоды истории.

В ходе комплексной историко-этнографической экспедиции АлтГПУ (руководитель – д-р ист. наук, проф. Т.К. Щеглова) в 2015 г. в Краснощековский район Алтайского края особое внимание уделялось изучению культуры жизнеобеспечения народов в повседневных и экстремальных условиях, в связи с чем в с. Новошипуново был получен обширный комплекс устных источников о строительстве бань «почерному» и банных традициях русских старожилов и переселенцев. Информантами стали жители села – потомки старожилов и переселенцев, родившиеся до 1945 г.

Согласно воспоминаниям информантов, в 30-е – середине 50-х гг. XX в. в селе Новошипуново у русского населения преобладали бани двух типов: срубные – у старожилов [5; 13; 11; 14; 21; 20] и бани из плетня – преимущественно у переселенцев [17; 7; 8; 16].

Баня срубного типа строилась следующим образом. Выкапывалась неглубокая яма, предназначенная для слива воды. Канализационного выхода баня не имела, и вся использованная в процессе мытья вода накапливалась в яме под полом и впитывалась в землю. Оставшуюся воду вычерпывали: «Пол был и под полом – яма, куда вода стекает, а как воды наберется, вычерпывали» [5]. Прямо на землю вокруг ямы клали крупные камни, на которые впоследствии укладывали первый ряд бревен. Камни использовались как фундамент, чтобы нижние бревна, лежа на земле, не сгнили и сама баня не «ушла в землю». Для строительства использовали хвойные породы дерева – пихту, сосну, которых было достаточно много вокруг села. «Здесь раньше лес близко был, он и сейчас не так далеко – там тридцать-двадцать пять километров, а раньше близко, тут леса на горах кругом были, и люди строили. Большинство деревянное было все» [13].

Следующим этапом была установка самого сруба. Рубили бани преимущественно с остатком – «в обло». Бревна при этом выступали на 20-30 см. Такой способ считался более простым и сохранял тепло в бане. Снизу делалась «завалинка» из земли. Чтобы утеплить стыки между бревнами, подтыкали мох, а поверх замазывали глиной, смешанной с соломой [5]. В срубке вырезалось маленькое окошко для освещения, а с торца делалась дверь, в которую взрослый человек мог войти только согнувшись. Это было обусловлено необходимостью сохранять жар [11].

Крыши срубных бань в этот период чаще крыли на один небольшой скат, при этом потолок помещения являлся и его крышей. Крыша

накрывалась досками или плотно уложенными друг к другу прямыми жердями. Сверху, чтобы в баню не проникали холод и осадки, насыпалась земля [14].

Для возведения бани из плетня также начиналось с выкапывания небольшой ямы. В землю вокруг ямы вертикально вбивались колья на близком расстоянии один от другого, после чего они оплетались, чаще всего ивовыми прутьями [18]. Затем стены бани с внутренней и внешней стороны обмазывали глино-соломенной смесью [17]. Далее, как и при строительстве сруба, устраивали небольшой скат крыши, вырезали окошечко, с торца вставляли дверь, делали «завалинку» [18]. Как вспоминают информанты, построенные таким образом бани были в основном у переселенцев и некоторых коренных жителей, живших бедно [19].

Некоторые информанты упоминали про бани, выкопанные в земле: «Баня была в земле выкопана до половины, пол земляной, там ряда два или три бревнышек маленьких и досточек положим на землю, и вымазанная глиной – это была баня» [15]. Антонина Александровна Данилова, 1932 г.р., и Валентин Иванович Данилов, 1933 г.р., вспоминали о банях, которые были «врезаны» в землю: «Баня в берег врыта и внутри обшита деревом была» [9], «Была баня, врезанная в землю, потом листовыми плахами ушита, внутри и потолок, и пол деревянный» [10]. К сожалению, информантов, которые могли бы рассказать про бани такого типа, больше не встретилось.

В большинстве случаев бани строили без предбанника [8]. Для срубных бань предбанники часто делали из плетня. Но даже в имеющемся предбаннике не всегда был пол из досок, чаще – земляной [13]. Предбанники использовались для отдыха после жаркой парной [19], в них, перед тем как войти в баню, раздевались и оставляли одежду, одевались после мытья [13].

Однако некоторые семьи не могли себе позволить даже плетневой бани, поэтому одной баней часто пользовались несколько семей родственников [13] или соседей: «Если баню топили, то всем краем, дружно так было» [6]. Такая традиция сохранялась до начала освоения целины. С приходом целинников, развитием сельского хозяйства развивались и технологии строительства, деревни начали выходить из нищеты, бани стали появляться в каждом дворе.

Внутреннее устройство бани не отличалось многообразием. В ближайшем от входа углу располагалась печь-каменка. Для строительства печи на земле «на ребро» ставили большие камни, оставляя внутреннее пространство для очага, а сверху, как говорил Валентин Иванович Данилов, 1933 г.р., клали «колесо с сенокосилки» [10], на которое сверху накладывали небольшие круглые камни. Когда

они нагревались, моющиеся в бане плескали на них воду, чтобы «поддать пару» [15]. В центре образовавшейся каменки оставляли место для чугуна, в котором нагревали воду. Поскольку воды одного чугуна было недостаточно для всех, закипевшую воду переливали в ведро или «чугунок» и ставили к печке, чтобы вода не остывала, а в опустевший чугунок снова наливали воду [13]. Печь не имела трубы, весь дым накапливался в бане, отчего такую баню называли «баней по-чёрному». Для устранения дыма приоткрывали дверь либо делали отверстие в стене – отдушину [12]. Когда баня протопилась и вышел дым, дверь и отдушину закрывали [22].

Обязательным атрибутом бани являлся полоч, сделанный из досок длиной в рост человека или меньше (в зависимости от размера внутреннего помещения бани), с одной стороны прибитый к стене, а с другой опирающийся на деревянные ножки, примерно, в метре над полом. Он находился в дальнем от входа углу, его использовали для мытья, чтобы не стоять на холодном полу, также на него ложились или садились, когда парились.

На полу стояли одна или две лавочки, на одну из них ставили свисавшие с полка ноги, а на другой оставались некоторые банные принадлежности [6]: «деревянные кадушечки» [10] или «тазики из чего попало, найдешь железо, вот специалист загнет» [19], вырезанные из дерева или выкованные кузнецами ковши, а также просто большие железные кружки.

Баню топили раз в неделю, каждую субботу [5]. Воду для бани жители села в зимнее и в летнее время брали из рек Гусиха или Маралиха. Воду из колодцев берегли, ее использовали только для питья [10]. Топливом служили кизяки [11], полынь [10], таволожник или собашник [19], сушняк, который собирали «по забокам» [18].

В семьях опрошенных информантов существовали разные традиции в очередности посещения бани. Так, Анастасия Никифоровна Акулинина, 1937 г.р., говорила: «Сначала мужики мылись, я помню, потом женщины. Нас ребятишками водили туда. Вот ребятишек вымоют, выпустят, а потом сами мужики парились» [6]. По мнению информанта, мужчины, в отличие от женщин, очень любили париться, поэтому ходили в самый горячий, первый жар. В то же время Зоя Семеновна Жилинкова, 1937 г.р., рассказывала обратное: «Сначала поменьше детей помоют, потом побольше помоют, но девочки идут с девочками, а мальчики с мальчиками, а потом уже взрослые там пойдут, женщины помоются, соберутся, а потом мужчины помоются, соберутся» [13]. Можно предположить, что мужчины в этой семье уступали место женщинам, чтобы их не задерживать, а потом уже, когда все помоются, вдоволь напариться.

Мылись в этот период обычно щелоком или мылом собственного изготовления. Галина Ивановна Ивашова рассказала, как варили такое мыло: «Мыло варили сами, вот заколют поросенка, там останутся, выжарки, сало, кишки и каустическая сода добавляется. На улице ставили чугуны, такой алюминиевый, оно кипело и кипело, а потом становится однородная масса, как холодец, застывала, и вот это мыло было, и стирались им, и в бане мылись им, никакой шампуня не было, ничего» [15]. Щелок получали в результате процеживания горячей воды через древесную золу. Как отмечала Анастасия Александровна Рябова, вода получалась мылкая, мягкая и хорошо промывала голову [21].

Для парения использовали только березовые веники. Иногда в такой веник добавляли пучки крапивы, веточки смородины или ели. Веник сначала запаривали в теплой воде, а потом добавляли в нее кипяток, тогда он получался более гибким и не ломался. «Одним веником можно целый месяц париться» [16].

Баня также была местом уничтожения вшей, которых было особенно много во время Великой Отечественной войны. В жаркую баню вешали одежду с паразитами, и они при высокой температуре погибали. «А раньше вот, в войну, вши были, и в одежде, и везде. И вот над этой каменкой мать веревочку или там проволочку повешает, и пока мы моемся сами, она это белье наше постирает в этой воде, кипяточек где, постирает и на эту проволочку повешает, и пока мы моемся, там она посохнет, одеваемся и идем» [13].

Таким образом, возведенные в сложных экономических условиях 1930-х – середины 1950-х гг. бани, вне зависимости от техники строительства и несмотря на скудный инвентарь, продолжали выполнять свои основные санитарно-гигиенические функции и оставались значимыми в жизни сельского населения.

**Glotov Vladimir**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**Construction of the baths «black» and bath tradition in Russian v. Novoshipunovo Krasnoshchyokovsky District in the 1930<sup>s</sup> – mid 1950<sup>s</sup>.**

**Abstract.** This article was written based on informants' memories. It addresses the issue of the construction of the baths at the residents. Novoshipunovo Krasnoshchyokovsky District in the 1930s - mid-1950s. Inside the baths and the inherent attributes. The furnace bath and bath tradition.

**Keywords:** bath, construction, interior, bath tradition Krasnoshchyokovsky District.

### Источники и литература

1. Белобородов Д.А., Кузнецов А.С. Санитария и личная гигиена в годы Великой Отечественной войны как часть культуры жизнеобеспечения сельского населения Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во Барнаул. пед. ун-та, 2015. Вып. 9. С. 316-321.
2. Боровцова Т.А. Баня по-черному в хозяйственно-бытовом укладе русских крестьян в первой половине XX в.: (по материалам экспедиций в Заринский район 2003-2004 гг.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2008. Вып. 7. С. 308-312.
3. Липинская В.А. Баня и печь в русской народной традиции. Москва, 2004. 288 с.
4. Щеглова Т.К. Санитарно-бытовая культура и традиции сельского населения Алтайского края в 1920-1930-е гг. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 5 / под ред. М.А. Демина, Т.К. Щегловой. Барнаул: Изд-во Барнаул. пед. ун-та, 2003. Вып. 5. С. 154-163.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Астахов В.Р. 1943 г. р. (коренной житель, русский).
6. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Акулинина А.Н. 1937 г. р. (потомок переселенцев с «России», русская).
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Атилов А.А. 1941 г. р. (коренной житель, русский).
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Боровлёва З.М. 1938 г. р. (потомок переселенцев с Украины, русская).
9. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Данилова А.А. 1932 г. р. (потомок переселенцев из Воронежской губернии, русская).
10. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Данилов В. И. 1933 г.р. (русский).
11. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Дроботова Л. В. 1942 г.р. (русская).
12. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Дубровская Р. Н. 1940 г.р. (русская).
13. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Жилинкова З. С. 1937 г.р. (коренная жительница, русская).
14. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Зубкова В. П. 1936 г.р. (коренная жительница, русская).
15. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Ивашова Г.И. 1944 г.р. (коренная жительница, русская).
16. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Кретинин И. П. 1939 г.р. (потомок переселенцев с «России», русский).

17. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Кузнецова А.А. 1931 г.р. (потомок переселенцев из Воронежской губернии, русская).

18. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Лабанова Л. М. 1937 г.р. (русская).

19. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Лысенко А.К. 1938 г.р. (коренной житель, русский).

20. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Лысенко М.С. 1934 г.р. (коренная жительница, русская).

21. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Рябова А.А. 1937 г.р. (потомок переселенцев из Воронежской губернии, русская).

22. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Новошипуново, Фоминых В.А. 1939 г.р. (русская).

*А.А. Дешевых, Л.А. Явнова*

*Алтайский государственный гуманитарный педагогический университет имени В. М. Шукшина, Дом культуры с. Лесное, Бийск, Российская Федерация*

### **Отражение традиции ряженья у русских Алтайского края в фольклорном театре**

**Аннотация.** Материалы данной работы позволяют проследить формы современных аспектов ряженья, как элемента художественной выразительности в фольклорном театре. Жанр рассматриваемых в работе сценариев можно обозначить как «картинки из народной жизни». Основным фольклорным жанром в сценарии театрализованного фольклорного праздника является обряд, который выражается посредством символического игрового действия, ряженья и предметов-символов. Анализ наиболее распространённых региональных театрализованных праздников, в которых народные традиции и фольклор являются основой организации событийного материала и действия, показывает, что основным приёмом театрализованного фольклорного праздника,двигающим действие и активизирующим аудиторию, является приём образной персонализации, который достигается за счет использования персонажей традиционного ряженья.

**Ключевые слова:** традиции ряженья, русские Алтайского края, фольклорный театр.

Использование ряженья в системе современных праздников всегда рассчитано на определенную форму активного выражения в празднично-обрядовом действии. В статье рассматриваются формы современных аспектов ряженья как элемента художественной выразительности в

фольклорном театре. Фольклорный театр – это особая форма сохранения и передачи наследия традиционной культуры, которая тесно связана с обрядово-ритуальными практиками. Календарные и семейно-бытовые обряды сохранили до наших дней множество древнейших элементов на всех уровнях действия ритуала: акциональном, вербальном, предметном, акустическом и т.д. Описания различных моментов ряженья как элемента обрядового комплекса нашли отражение в этнографических публикациях современных исследователей: Л.М. Ивлевой [11], Е.Ф. Фурсовой [13], Т.Н. Золотовой [10], М. В. Дубровской [9, с. 219-221], Г.В. Любимовой [12, с. 131-137].

В качестве примера фольклорного праздничного действа в работе рассматриваются сценарии театрализованных представлений Масленицы: «Прощай, Зимушка-зима» (ДК с. Лесное, Бийский район с участием театральной студии «Сердца мира») [1]. Сценарий международного фестиваля «Сибирская Масленица» (туристско-развлекательный комплекс «Конный двор» с. Новотырышкино, Смоленский район с участием театра «Куклы-Великаны» г. Бийска [2].

В театрализованном празднике «Прощай, Зимушка-зима» атмосферу красочного русского веселья создавали персонажи Бабы-Яги, Кикиморы, Лешего [3, л. 32].



**Рис. 1.** Маска Бабы-Яги, Кикиморы, Лешего – «Прощай, Зимушка-зима», с. Лесное, Бийский район, Алтайский край, 2014 г. АЛЭИ ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукина, Ф. 1.

В Международной Масленице атмосферу праздника создавал Балаганный дед [4, л. 29]. В его функцию входило вовлечь гостей в игру, заставить принять участие в традиционных народных конкурсах и забавах, молодецких игрищах, создать импровизированный хоровод вокруг горящего чучела Масленицы. Подбор реквизита, костюма, аксессуаров позволил реконструировать традиционный сюжет сибирской масленицы.



*Рис. 2. Перетягивание каната. Международный фестиваль «Сибирская Масленица», с. Новотырышкино, Смоленский район, Алтайский край, 2014 г. АЛЭИ ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукина, Ф. 1. Фото А.А. Дешевых*

Сопровождавшие действия веселых ряженных пляски и хороводы, песни и игры были усилены элементами традиционного народного зрелища: огненные действия, угощение блинами и другими яствами русской Масленицы. Это помогло на основе фольклорной образности создать особый по атмосфере, эстетике и стилистике праздник. Так, традиционное угощение блинами благодаря точно найденному фольклорному образу – ритуально-шуточному поклонению «солнцу-блину» – стало символом встречи весны, втянув в активное действие всех гостей праздника. Как только загорается костер с Масленицей, вокруг костра скоморохи вновь заводят хоровод, втягивая всех участников театрализованного действия в заклинание прощания с зимой. Змейка хоровода танцует вокруг костра, затем проносится через катальную горку, после чего начинаются игры, народные старинные аттракционы и забавы, такие как масленичные столы.

На Международной Масленице в развлекательно-игровое действие были включены конные состязания, катания на снях, которые характерны для театрализованного представления праздника.

Масленичный поезд был представлен в виде русской печи, на которой восседал сказочный персонаж Емеля, катая на печи детей. Непременным атрибутом масленичных забав было повышенное «внимание» к молодоженам. Молодожены играли особую, центральную роль в масленичных обрядах. Не был забыт этот обряд и на Международной Масленице:

Пары молодые,  
(те, что недавно поженились)  
Есть среди вас такие?

Выходите Масленице бусы собирать да баранки надевать [2, с. 10].

Жанр рассматриваемых в работе сценариев можно обозначить как «картинки из народной жизни». Музыкально-образный ход – звуки вьюги, создающие атмосферу русской снежной зимы, народные гуделки, звуки жалейки. Образно-игровой ход составили знаковые персонажи русского села: Старик, Старуха, Кума, Барыня-сударыня. Они же в процессе действия рядились в традиционных персонажей праздника: Кикимору, Весну, Морену, Петрушку, Продавца веников, Поводыря с медведем. Это был наиболее распространенный маскарадный костюм ряженных «шуликанов». Главной задачей ряженого – медведя было посмешить людей, получить от них вознаграждение за «труды». Смеху приписывалась особая охранно-магическая сила, а вознаграждение ряженого символизировало откупительную жертву семейства в надежде задобрить, умиловить нечистых духов» [8, с. 86]. В современной трактовке Масленицы «медведь» был представлен ростовой куклой и выполнял те же функции: удивить, рассмешить публику.

«Живые картины», которые разыгрывались персонажами масленичного поезда с помощью прялки, мялки, молота с наковальней, ступы с угольями, корыта и других атрибутов, предстают в качестве карнавального обыгрывания темы творения или символической имитации тех или иных «перводействий». Т.Ф. Власова из с. Большое Угрнево Бийского района рассказывала: «Мужики наряжались в шапки драные, одевали да шубы выворачивали. Такие вот ходили наряженные: попляшут, «попридуриваются». Рядились рыбаками. Повесит на плечо сеть и идет» [5, л. 22]. А.О. Шестакова, жительница этого же села, приводит воспоминания своей бабушки о ряженных на Масленицу: «Делали маски. Из бумаги вырежут да наденут, чтобы никто не узнал» [6, л. 29]. В селе Верх-Катунском Бийского района, по воспоминаниям А.Г. Пивоваровой, «девочки наряжались в че попало: бабкину юбку наденешь какую-нибудь, кофту, шаль такую большую, цветастую, чтобы кататься, а взрослые – цыганами, промышляющими гаданиями; наряжались солдатами какими-нибудь, парни особенно. Надевали на себя одежду военную и катались верхом» [7, л. 43].

Насыщенная драматургическими коллизиями обрядово-игровая основа фольклорного праздника вызывает не только интерес участников спектакля, но и активное соучастие зрителей. Праздник становится всеобщим, соединив сцену и зрительный зал. Прием персонификации позволил использовать традиционные народные персонажи (Скоморохи, Старик, Старуха, Кикимора, Весна-красна, Боярыни), которые в спектакле ведут игровую линию и в то же время подчеркивают ассоциативную образность всего действия.



*Рис. 3. Маска козла, костюмы скоморохов и крестьянок – Международный фестиваль «Сибирская Масленица», с. Новотырышкино, 2014 г. Смоленский район, Алтайский край, 2014 г. АЛЭИ ФИиП АГГПУ имени В. М. Шукина, Ф. 1. Фото А.А. Дешевых*

Событийный ряд сценария фольклорного праздника выстраивается согласно обрядам и ритуалам данного праздника. Технология моделирования программы в обязательном порядке включает широкий отбор эмоционально-выразительных средств, таких как поэтическое слово, песня и частушка, хоровод и пляска, игра, элементы обрядового действия: предметы-символы, обрядовая еда, костюм, маска. С помощью персонажей ряженья достигается комический эффект, усиливающийся необычным поведением. Анализ наиболее распространённых региональных театрализованных праздников, в которых народные традиции и фольклор являются основой организации событийного материала и действия, показывает, что основным приемом театрализованного фольклорного праздника,двигающим действие и активизирующим аудиторию, является прием образной персонификации, который достигается за счет использования персонажей традиционного ряженья.

## **Deshevih Anastasija, Yavnova Larisa**

The Shukshin Altai State Humanitarian Pedagogical University, Biysk, Russian Federation DK with forestry, Russia, the Altai Region.

### **Reflection mummers tradition in Russian of Altai Region in the folk theater**

**Abstract.** The contents of this form of work allow us to trace the modern aspects of masking, as an element of artistic expression in the folk theater. Genre considered in the scenario can be described as «pictures of people's lives» The main folk genre in the theatrical scenarios folk festival is a ritual that is expressed by the symbolic action of the game, and the masking of objects, characters. Analysis of the most common regional theatrical festivals where folk traditions and folklore are the basis for the organization of event material and actions show that the basic techniques of theatrical folk festival, move the action and activates the audience is welcome imaginative personification, which is achieved through the use of traditional masking characters.

**Keywords:** Costumed tradition, Russian of Altai Region, folk theater.

### **Источники и литература**

1. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Бийский район, с. Лесное. Сценарий «Прощай, Зимушка-зима», автор Дешевых А.А.
2. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Смоленский район, с. Новотырышкино. Сценарий «Международная Масленица», автор Бабаева О.И.
3. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ им. В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Бийский район, с. Лесное. ПД (полевой дневник) № 3.
4. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ им. В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Смоленский район, с. Новотырышкино, ПД (полевой дневник) № 3; 01.03. 2014.
5. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ им. В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2013 г.: Бийский район, с. Большое Угренево. ПД № 2. Власова Т. В., 1926 г.р.
6. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2013 г.: Бийский район, с. Большое Угренево. ПД № 2. Шестакова А. И., 1936 г.р.
7. Архив ЛЭИА ФИиП АГГПУ имени В.М. Шукшина. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2013 г.: Бийский район, с. Верх-Катунское. ПД № 2. Пивоварова А. Г., 1922 г.р.
8. Болонев Ф.Ф., Фурсова Е.Ф. Культ медведя в верованиях крестьян Сибири в прошлом и настоящем // Народы Сибири: история и культура. Медведь в древних и современных культурах Сибири. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2000. С. 84-89.
9. Дубровская М.В. Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы научно-практической конференции / под ред. Демина М.А., Щегловой Т. К. Барнаул: БГПУ, 2001. Вып. 4. С. 219-221.
10. Золотова Т. Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). Омск: ООО «Издатель-Полиграфист, 2002. 234 с.
11. Ивлева Л. М. Дотеатрально-игровой язык русского фольклора. СПб.: Дмитрий Буланин, 1998. 194 с.

12. Любимова Г.В. Заметки о сибирской Масленице: взятие снежного городка // Археология, этнография, антропология Евразии. 2002. № 4. С. 131-137.

13. Фурсова Е.Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX вв.). Новосибирск: «Агро», 2002. 287 с.

***Д.В. Емельянов***

*Алтайский государственный университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

**О конструктивных особенностях лыж коренного населения  
Северного Алтая  
(по полевым материалам конца XX – начала XXI в.)**

**Аннотация.** Настоящая работа посвящена анализу факторов, влияющих на конструктивные особенности лыж коренного населения Северного Алтая. Дополнены и скорректированы характеристики конструктивных особенностей лыж. Проводится попытка определить влияние конструктивных особенностей на функционал лыж. Исследование основывается на ранее опубликованных материалах и результатах полевых работ с конца 1990 – начала 2000 гг.

**Ключевые слова:** лыжи, средства передвижения, Северный Алтай, охота, традиционные промыслы.

История изучения лыж коренного населения Сибири охватывает далеко не одно десятилетие. Заметный вклад внесли такие исследователи, как В.В. Антропова, М.И. Васильев, Н.А. Томилов и др. [6, 8, 11]. Впервые наиболее полно классификация лыж по конструктивным признакам, как наиболее устойчивым и в известной степени обуславливающим все остальные признаки, была предложена В.В. Антроповой. Разработанная еще в середине прошлого столетия классификация актуальна и сегодня, однако требует некоторых корректировок, поскольку за прошедшие с этого момента десятилетия были накоплены новые данные.

Для исследуемой нами территории, согласно классификации В.В. Антроповой, характерен саяно-алтайский тип лыж. Исследовательница на основе музейных предметов определила их средние параметры: длина – 150/180 см, ширина – 11/16 см, толщина – до 3 см [6, с. 84]. Выявленные средние общие величины представляют собой устоявшиеся формы и размеры, что свидетельствует об их завершенности и максимальной приспособленности к внешним условиям. Однако по полевым материалам, собранным в конце XX – начале XXI в., можно отметить расхождение конструктивных признаков. Так, длина лыж, описанных у северных алтайцев в наше время, колеблется от 167

до 200 см, ширина – от 10 до 13 см, а толщина – от 1 до 2 см [1-4; 5, с. 7]. Таким образом, во второй половине XX столетия произошла трансформация лыж: они стали длиннее, уже и тоньше. Чтобы понять причину этого, необходимо выделить основные факторы, влияющие на конструктивные особенности и размеры лыж.

Одним из определяющих факторов является вес человека, который будет передвигаться на лыжах. Существуют разные мнения по поводу удельного давления лыжника на снег: от 25-35 г/см<sup>2</sup> до 1 кг на 50 см<sup>2</sup> [9, 10]. Следует учитывать, что в условиях Северного Алтая, где зимой снег бывает рыхлым и имеет значительный объем, лыжи вне зависимости от их пропорций все равно будут в нем тонуть. Однако на слежавшемся снегу эффект обратный, это позволяет маневрировать и беспрепятственно передвигаться. В этом случае важно распределить необходимую площадь между длиной и шириной лыж. Здесь однозначного ответа нет. Например, у челканцев длина подволоки обязательно должна быть равна росту охотника/лыжника, у тубаларов и шорцев – по подбородку, а у чулымцев, родственных саяно-алтайским автохтонам, длина лыж должна быть больше роста лыжника на один палец [5, с. 6; 7, с. 183].

Немаловажными факторами, о которых уже упоминалось, являются внешние условия: рельеф и характер местности. Характерный для Саяно-Алтайского региона горно-таежный рельеф повлиял на формирование конструктивных особенностей лыж, описанных В. В. Антроповой. Эти конструктивные параметры оптимальны для ходьбы по глубокому снегу в подобной местности. Однако приведенные параметры лыж из новейших полевых материалов отклоняются от этих величин. Встает вопрос: влияет ли на это изменение внешний фактор? Мы полагаем, что нет. Если бы условия Саяно-Алтайского региона изменились за последние полстолетия (рельеф стал бы менее гористым, значительно уменьшилось количество густых зарослей и кустарников), можно было бы связать с этим трансформацию лыж. Однако этого не произошло. Причинами конструктивного изменения лыж могут быть иные, выделенные нами в настоящей работе, факторы.

Однако внешний фактор является одним из основных при выделении типа лыж – голицы или подволоки, от которых, в свою очередь, зависит их функциональность. По нашему мнению, причина того, что подволоки, как правило, бывают шире, чем голицы, может быть в том, что они являются основой для временных нарт. Лыжи в импровизированной нарте одновременно выступают в качестве полозьев и кузова, и благодаря широте подволоки нарты имеет увеличенную площадь кузова, что способствует большей грузоподъемности. Помимо этого, широкие полозья не позволяют нартам тонуть в снегу под тяжестью груза, что снижает затраты сил охотника.

Выделенные нами факторы влияют на трансформацию тран-спортной культуры, однако с полной уверенностью мы не можем выделить доминирующий фактор. Вероятнее всего, на изменения конструктивных особенностей повлиял их комплекс. Вопрос о причинах изменений конструкции лыж, а также влияющих на это факторов требует дальнейшей проработки.

**Emelyanov Dmitry**

Altai State University, Barnaul, Russian Frderation

**About design features of skis of indigenous people of Northern Altai (on field materials a game. 20<sup>th</sup> century – the head of the 21<sup>st</sup> century).**

**Abstract.** The real work is devoted to the analysis of the factors influencing design features of skis of indigenous people of Northern Altai. Design features of skis are supplemented and corrected. Attempt to define influence of design features on functionality of skis is carried out. Research is based on earlier published materials and results of field works since the end of 1990 – the beginning of 2000.

**Keywords:** skis, vehicles, Northern Altai, hunt, traditional industry.

**Источники и литература**

1. Фонд 1. «Этнографические экспедиции Алтайского государственного университета». П. 1. Карточка 29.
2. Фонд 1. «Этнографические экспедиции Алтайского государственного университета». П. 3. Карточка 25.
3. Фонд 1. «Этнографические экспедиции Алтайского государственного университета». П. 3. Карточка 26.
4. Фонд 1. «Этнографические экспедиции Алтайского государственного университета». П. 12. Карточка 19.
5. Полевой дневник Емельянова Д.В. 2014 г. Полевые исследования в местах традиционного проживания кумандинцев Алтайского края (в рамках выполнения научно-исследовательского проекта РГНФ № 13-01-00170 «Геоинформационный мониторинг уязвимых компонентов этнокультурной среды коренных малочисленных этносов Алтае-Саянского региона»). 24 с.
6. Антропова В.В. Лодки // Историко-этнографический атлас Сибири / под ред. М.Г. Левина, Л.П. Потапова. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1961. С. 107-128.
7. Бельгибаев Е.А. Зимние средства передвижения челканцев // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий. Омск, 1998. С. 182-186.
8. Васильев М.И. Русские лыжи: история развития // Этнографическое обозрение. Вып. 2. М., 2001. С. 91-103.
9. Двигаемся по Белой тропе. Ч. 1. Лыжи. Составитель Виктор // [Электронный ресурс]. URL: [http://piterhunt.ru/pages/statyi/vicsin/bel\\_tropa/1.htm](http://piterhunt.ru/pages/statyi/vicsin/bel_tropa/1.htm).
10. Лыжи охотничьи // [Электронный ресурс]. URL: [http://piterhunt.ru/pages/statyi/rog/ligi/ohotn\\_ligi.htm](http://piterhunt.ru/pages/statyi/rog/ligi/ohotn_ligi.htm).
11. Томилов Н.А. О средствах передвижения русского населения Нижнего Притомья // Этнокультурная история населения Западной Сибири. Томск, 1978. С. 135-140.

**Э.В. Енчинов**

*БНУ РА «Научно-исследовательский институт им. С.С. Суразакова»,  
Горно-Алтайск, Российская Федерация*

### **Транзиции в категории одежда в конце XX – начале XXI вв. в Республике Алтай**

**Аннотация.** В исследовании проанализированы особенности развития материальной культуры в категории одежда в Республике Алтай. В 1990-х гг. население не знало дресс-кода. Основу вкуса составляли вещи массовой культуры. В 1990-х гг. начинается возрождение традиционной одежды.

**Ключевые слова:** Республика Алтай, модернизация, динамика, традиция, массовая культура, одежда.

Трансформации, протекающие в культуре одежды народов Республики Алтай, стали темами исследований или освещались в работах таких исследователей, как Н.А. Тадина, С.П. Тюхтенева, В.П. Дьяконова, Н.А. Тадышева, Э.Г. Торусева – защита тела от холода и других неблагоприятных воздействий окружающей среды. Вторичная функция – полоразделительная и социо-разделительная функции, которая включает в себя обрядовую культовую роль одежды. Третья функция – украшение тела [6, с. 10], которая в ходе исторического развития переросла в целую индустрию моды.

В Республике Алтай временные промежутки 90-х гг. XX в. и первых десятилетий XXI в., как и на всем постсоветском пространстве, ознаменовались существенными транзигциями, затронувшими культуру, эстетику и философию одежды. С распадом Советского Союза, с ослаблением и последующей отменой общественного дресс-кода советского гражданина на рынки страны хлынула мощная волна иностранных товаров. Замысловатые лейблы, этикетки на иностранных языках, необычный фасон и расцветки «новых» вещей произвели революцию в сознании граждан; на ощупь, методом проб и ошибок, повторяя за образами героев новых сериалов, звезд с обложек журналов, люди создавали свои «новые» образы и имиджи. Сильный эффект произвела на население сел региона отмена обязательной школьной формы, пионерских галстуков в 1992 г. Свободная одежда привела к тому, что во многих классах дети сами начали унифицировать классы, исходя из той или иной спортивной формы. Как отмечают информанты, обучавшиеся в 1990-х гг. в общеобразовательных школах, «самой желанной спортивной формой были формы таких фирм, как Adidas и Montana» [2]. Сомнительное происхождение и отсутствие высокого качества одежды мало кого волновало, главным было обладание этим товаром.

Усилиями продавцов, занимавшихся челночной торговлей, даже в самые отдаленные села региона доставлялась современная «новая» одежда: порой можно было наблюдать человека средних лет, одетого в ярко-кислотных цветов пальто, джинсы и кроссовки. «Ножницы» цен на сельскохозяйственные и промышленные товары, галопирующая инфляция в стране многим не позволяли купить даже основной вещевой минимум, не говоря уже о зимней одежде. Падение курса рубля и инфляция оживили бартерный обмен: как сообщают информанты, доходило до того, что дерматиновая куртка обменивалась на несколько баранов или даже лошадь [4].

В гардеробе людей появились доселе неизвестные, некогда крайне дефицитные наряды, такие как кожаные или дерматиновые куртки, штаны, юбки и плащи, перчатки, дерматиновые кроссовки, сапоги и ботинки, синтетические головные уборы, обтягивающие лосиновые топики и штаны, всевозможная бижутерия и косметика. Все эти наряды были призваны не только защитить тело человека от холода и непогоды, но и в первую очередь подчеркнуть его социально-статусное положение как носителя новой культуры, человека успешного.

Наряду с процветанием нового стиля народы Горного Алтая в сфере одежды и быта обратились к своим корням. Достаточно быстро стало понятно, что «новая» одежда слабо защищает от ветра и холода и откровенно непригодна для занятия сельским хозяйством. Функцией «новой» одежды стала парадно-выходная, когда владелец вещей мог пощеголять в них на публике, на работе среди коллег или торжествах. В 90-х гг. XX в. в сельской местности повысился спрос на традиционные зимние шубы, кожаную обувь, вязаные шерстяные перчатки, носки, шарфы. Как отмечают многие информанты, новое «открытие» традиционной алтайской одежды для самих же носителей культуры состоялось в 1988 г. на национальном празднике Эл-Ойын, проходившем в с. Ело. Праздник, задавший импульс возрождению национальной одежды, подтолкнул мастериц к пошиву традиционных вещей, в первую очередь одежды замужней женщины «чегедек», ставший с середины 90-х гг. необходимым атрибутом и социально-ранговым символом замужней женщины на традиционной алтайской свадьбе.

В начале XXI в. культура и философия одежды претерпели новую трансформацию, связанную с вхождением и успешной адаптацией страны к новым социокультурным реалиям и началом эпохи глобализации. Ушли в прошлое вызывающие и вульгарные наряды 90-х гг. к которым население выработало определенный иммунитет, стали превалировать умеренные тона, в функциональном плане люди стали

заботиться не только об одежде как украшении, но и о физиологической защите тела, социо- и полоразделительной функции, усилился статусный элемент одежды, выражающийся в качественных и специализированных вещах, сверенных с дресс-кодом в зависимости от события или действия. В Горно-Алтайске, селах и районных центрах открылись многочисленные ателье, занимающихся ремонтом и пошивом одежды, в том числе и традиционной, как, например, ателье «Ай-Тана» в Горно-Алтайске.

Сегодня традиционная одежда распространена у пожилых людей и детей младшего возраста: теплая обувь, сшитая из лапок косуль и маралов «бычкак одук», безрукавка «кёгуспек», шапка из лисьих лапок «тулку бычкак берук». Для этих возрастных групп главное требование в одежде – практичность, удобство. Мужчины, занимающиеся традиционными видами деятельности (скотоводством, охотой), используют «бычкак одук», «кёгуспек», «тулку бычкак берук», овчинную шубу «тере тон» [5, с. 403].

В обязательном порядке традиционная одежда шьется для молодых, заключающих брачный союз.

Вышеназванные вещи являются наиболее распространенными традиционными одеждami и даже служат выражением этнической идентификации. Например, шапка из лисьих лапок все еще высоко ценится в народе и получила широкое признание и распространение, по праву считается самым теплым головным убором в суровом зимнем климате Горного Алтая. Постоянный высокий спрос на лисьи лапки среди алтайцев привел к тому, что в последние 10-15 лет они стали продаваться на рынках г. Горно-Алтайска. Стоимость особо предпочитаемой лапки с передней ноги лисы составляла на 2002-2004 гг. от 200 руб. и выше, на 2013-2014 гг. – от 500 руб., полоска меха выдры шириной 2-3 см, длиной 60 см – от 800 руб. в первом случае, в 2013-2014 гг. – от 1000 руб. и выше в зависимости от качества и цвета. Готовую шапку в 2002-2004 гг. можно было купить за 2500-5500 руб., в 2013-2015 гг. – за 15000 руб. и выше в зависимости также от качества меха, отделки шкурками ценных пушных зверей и мастерства швеи [7, с. 396; 3].

Дифференциация по половому признаку существовала как в повседневной одежде европейского покроя, так и в традиционной; относительно размытой она остается только в традиционной детской одежде, что связано прежде всего с тем, что главное назначение одежды для детей – сохранение здоровья ребенка.

Надеваемый преимущественно по праздникам национальный костюм мужчины состоит из длиннополого халата, орнаментированного

и украшенного цветной вышивкой по всей длине краев, горловины, ворота, полы, манжеты и затянутого поясом, традиционного головного убора, иногда кожаной обуви. Молодым парням часто шьют безрукавки «кёгуспек», также орнаментированные по краям, вороту и проймам рукавов.

Женская одежда состоит из традиционного головного убора, сорочки, обуви, одежды замужней женщины – длинного распашного, без рукавов, прошитого на плечах, как крылышки, халата «чегедек», богато отделанного вышивкой, орнаментами и украшениями, вес которых порой достигает до нескольких килограммов. Сегодня часто «чегедек» изготавливается с рукавами, многие отказываются от таких украшений, как бусы и кисет «калта», хотя в некоторых случаях кисет превращается в чехол для мобильного телефона [5, с. 403]. Незамужним девушкам шьются яркие или бело-золотистые халаты, украшенные вышивкой и орнаментами, богато украшаются волосы. Замужние женщины носят две косы, девушки на выданье – нечетное количество, от трех и более. Девочкам-подросткам заплетают волосы способом «сырмал» в мелкие косички [7, с. 411].

Нельзя не упомянуть об украшениях, являющихся важным атрибутом традиционной одежды. Согласно традиционным представлениям коренных народов Горного Алтая, одежда человека со временем приобретает особую «индивидуальность», присущую только хозяину одежды, и человек должен защищать ее так же, как и свое тело; одним из элементов защиты, помимо орнаментов, вышивки, являлись украшения. Украшения выполняли целый спектр задач и функций, основными традиционными из них были магико-религиозная, социально-знаковая, половозрастная, эстетическая, современными: этно-знаковая, утилитарная [5, с. 402].

Магико-религиозная функция украшений, имея глубокие корни в истории культуры, не потеряла своего значения и в наше время. Направленная на защиту самого ценного в человеке, его души, она активно используется независимо от политических режимов, религиозных гонений и т. д. Например, часто можно увидеть, что к рубашкам, верхней одежде детей пришивают или прикалывают булавкой украшения, раковины каури, красивые пуговицы, бусы, коготки птиц, чтобы либо отпугнуть вредоносных духов, либо сбить их с толку. Также эти украшения должны защитить душу ребенка, как и взрослого человека, от дурного глаза, сглаза, злого слова, плохих мыслей людей. Как отмечают информанты, если человека с украшением-оберегом коснется дурное слово, сглаз, то оберег возьмет на себя все зло. О том, что человека пытались сглазить, носитель узнает по тому, что украшение неожиданно для хозяина теряется, и, как говорят, найти его практически невозможно и нежелательно [1]. Другая категория украшений двойного

назначения, но уже связанная с культом плодородия, также имела широкое распространение, украшения-обереги и притягивающие удачу препятствовали оттоку денег, падежу скота и, главное, – привлекали силы плодородия; такие украшения иногда прятали в подкладках или складках одежды.

Таким образом, культура одежды в исследуемое время претерпела значительные изменения. Хлынувшая на стихийно образующиеся рынки 1990-х гг. импортная одежда была признана населением одеждой «новой» эпохи, нового образца, ношение которой подчеркивало современность владельца. Пресыщение «новой» одеждой наступило только к концу 90-х гг. XX в., когда люди стали разбираться в современной одежде и появился определенный вкус. К пореформенному времени относится возрождение традиционной одежды народов Горного Алтая, появляются мастерские и ателье по ее ремонту и пошиву. С конца 90-х гг. прошлого века необходимым атрибутом свадебного торжества становятся традиционные свадебные костюмы молодоженов — безрукавка «кёгуспек» для жениха и комплексная одежда замужней женщины «чегедек» со сложной системой украшений и цветовой нагрузкой.

#### **Enchinov Erkin**

BNU RA «S.S. Surazakova Research Institute of Altaic», Gorno-Altaiisk.  
Russian Federation

#### **Transitions in the clothing category at the end of XX – beginning of XXI centuries in the Altai Republic**

**Abstract.** The research was analyzed the development of material culture in the clothing category in the Altai Republic. In the 1990 people did not know the dress code of dress. The basis of taste were things of mass culture. In the 1990 the rebirth of traditional clothing.

**Keywords:** Altai Republic; modernization; dynamics; drees; tradition; popular culture.

#### **Источники и литература**

1. ПМА 2001 г., 2015 г.: Усть-Канский район, с. Усть-Кан. Юкубалина И.О. 1983 г.р.
2. ПМА 2015 г.: г. Горно-Алтайск. Кара-Сал А. В. 1980 г.р.
3. ПМА 2015 г.: Усть-Канский район, с. Усть-Кан. Келюев С. В. 1983 г.р.
4. ПМА 2015 г.: Усть-Канский район, с. Озерное. Юкубалин Ю. Т. 1966 г.р.
5. Алтайцы: Этническая история. Традиционная культура. Современное развитие / редколл.: Н.В. Екеев (отв. ред.), Н. М. Екеева, Э. В. Енчинов; НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова. Горно-Алтайск, 2014. 464 с.

6. Токарев С.А. Избранное. Теоретические и историографические статьи по этнографии и религиям народов мира. Т. 2. М., 1999. 204 с.

7. Тюркские народы Сибири / отв. ред.: Д.А. Функ, Н.А. Томилов; Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая; Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН. М.: Наука, 2006. 678 с.

***А.А. Ильина***

*Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН,  
Россия, Омск*

### **Качественные методы социологии в исследовании национально-культурных объединений<sup>12</sup>**

**Аннотация.** статья посвящена особенностям исследования современных российских национально-культурных объединений с позиции междисциплинарных исследований. Важнейшей методологической основой исследования национально-культурных объединений является применение таких качественных методов социологии, как наблюдение и интервью. Подробно раскрываются конкретные возможности данных качественных методов социологии в исследовании национально-культурных объединений, а также приводится опросник для проведения интервью с лидерами и членами национально-культурных объединений.

**Ключевые слова:** качественные методы социологии, наблюдение, интервью, национально-культурные объединения, национально-культурные автономии.

Проблема методов научного познания не теряет своей актуальности в наши дни, являясь при этом достаточно традиционной областью размышлений ученых и философов. Обращение к ней диктуется, прежде всего, реальной ситуацией в самой современной науке: прогресс в научном познании часто связан не с тем, что открываются новые явления или процессы, а с тем, что, казалось бы, уже познанные объекты видятся в ином свете благодаря новым методам и подходам [4, с. 198]. Особое значение вышесказанное, несомненно, имеет для междисциплинарных исследований. Междисциплинарный характер исследования дает огромные научные возможности, поскольку позволяет всесторонне изучить тот или иной объект методами различных наук. В современной науке междисциплинарные исследования с каждым годом приобретают все большую популярность. Это касается и этнологии. Одним из объектов этнологии, исследование которого носит междисциплинарный

---

<sup>12</sup> Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-50-00036)

характер, позволяя тем самым достичь максимальных научных результатов, являются современные национально-культурные объединения.

Национально-культурные объединения – это добровольные объединения граждан определенной национальности, как правило, имеющие форму общественного объединения (реже – действующие в виде неформального образования), созданные с целью удовлетворения потребностей в общении с представителями своей национальности, сохранения и популяризации этнической культуры, восстановления ее утраченных элементов, а также сохранения родного языка и этнической самобытности [2, с. 4]. Национально-культурные объединения, создание которых началось на рубеже 1980-1990-х гг., активно продолжалось в середине – конце 1990-х гг. и несколько замедлилось к 2010 г., играют важную роль в современном обществе. Посредством своей деятельности они выполняют функции сохранения национальной идентичности и самобытности, этнической социализации, национальной консолидации, формирования этнической толерантности, способствуют регулированию межэтнических отношений [1, с. 19-20]. Основными задачами национально-культурных объединений является воспроизводство этнической культуры, а также изучение родного языка как существенного фактора приобщения к национальной культуре.

Интерес к исследованию национально-культурных объединений возник практически сразу после создания первых подобных организаций, уже в 1990-х гг., и не угасает до сих пор. Сложность и многогранность национально-культурных объединений как объекта исследования определяет значимость применения при их изучении междисциплинарного подхода, который позволяет анализировать национально-культурные объединения на стыке этнологии, истории, социологии, политологии, юриспруденции и других обществоведческих наук. Особая роль в исследовании национально-культурных объединений отводится качественным методам социологии, предполагающим подробное, глубокое изучение какого-либо социального процесса или явления. При этом наибольшее применение, учитывая специфику объекта исследования, получили метод наблюдения и метод интервью.

Метод наблюдения, занимая особое место среди методов качественной социологии, получил широкое применение в этнологии. От повседневного, обыденного наблюдения его отличают целевая направленность и планомерность. Принципиальная особенность наблюдения как метода социального познания состоит в том, что его объектами являются взаимодействия, взаимоотношения и поведение людей. При исследовании национально-культурных объединений метод наблюдения (включенного и невключенного) применяется в процессе

непосредственной работы в этих общественных организациях (в зависимости от степени открытости национально-культурного объединения и лояльности его руководителей к проведению исследований): во время проведения различных мероприятий (концертов, фестивалей, конкурсов, дней национальной культуры), во время посещения национально-культурных центров и знакомства с их работой и их подразделениями, во время проведения встреч и собраний членов национально-культурных объединений и т.д. В процессе применения метода наблюдения в национально-культурных объединениях исследователю необходимо вести фото- или видеоотчет, а при возможности и диктофонную запись. Обязательным условием использования социологического метода наблюдения является ведение дневников или протоколов наблюдения, фиксирующих реальное время, место, характеристики наблюдаемой ситуации и действующих участников с последующим анализом и интерпретацией данных документов.

Важнейшую роль при исследовании национально-культурных объединений играет метод интервью. Интервьюирование осуществляется на основе определенного плана (опросника), причем результаты его фиксируются с тем, чтобы обеспечить их последующую обработку и интерпретацию. Так, в процессе проведения интервью, с разрешения интервьюируемого, исследователь производит запись на диктофон с последующей расшифровкой результатов. Результаты интервью могут храниться в личном архиве исследователя, а также могут быть переданы в архивы различного уровня. В качестве интервьюируемых выступают лидеры и руководители национально-культурных объединений (занимающие эту должность в настоящий момент или занимавшие ее в прошлом), их заместители, руководители подразделений национально-культурных объединений (кружков, студий, факультативов родного языка) и т.п. Общение с интервьюируемыми может происходить в форме формализованных и полужформализованных интервью. Практика исследования национально-культурных объединений показывает, что интервьюируемые нередко отходят от предложенных вопросов, переходя в процессе беседы к важным и актуальным для себя темам, которые также, несомненно, представляют большой интерес. При проведении интервью можно пользоваться опросником для изучения национально-культурных объединений, составленным на основе опросника для проведения мониторинга общественно-политической ситуации в Тюменской области, разработанного сотрудниками лаборатории социально-политических исследований Института проблем освоения Севера СО РАН (см. прил. 1). При этом, в зависимости от конкретной ситуации и интересов исследователя, можно задавать и дополнительные

вопросы (например, об истории создания национально-культурного объединения, о биографии и деятельности интервьюируемых, об оценке ими деятельности других национально-культурных объединений и т.д.).

Итак, междисциплинарный подход представляет собой важную особенность при исследовании такого многогранного явления современной этнической и социальной жизни российского общества, как национально-культурные объединения, а применение при этом таких качественных методов социологии как, наблюдение и интервью, позволяет получить наиболее полные результаты исследования.

## **Приложение 1. Опросник для изучения национально-культурных объединений**

### **Национально-культурные объединения**

1. Как бы вы охарактеризовали межнациональные отношения в регионе и в городе?

2. Что нужно сделать для более позитивного развития национальных отношений в регионе?

3. Как вы оцениваете деятельность администрации области по осуществлению государственной национальной политики в регионе?

4. Расскажите о структуре своей организации (как осуществляется руководство, количество штатных сотрудников, различные отделы, комитеты, вхождение в состав каких-либо структур более высокого порядка, наличие филиалов и т.д.).

5. Сколько членов в организации, сколько человек собирают мероприятия национально-культурного объединения?

6. Каковы цели национально-культурного объединения?

7. Какие мероприятия были проведены за прошедший период (год, полгода)?

8. С какими организациями взаимодействует национально-культурное объединение в рамках города, области, страны (имеются в виду национально-культурные объединения своего этноса, национально-культурные объединения других этносов, а также региональные органы культуры, образования и т.д.)?

9. Из чего складывается бюджет национально-культурного объединения (источники финансирования)?

10. Каким образом распространяется информация об организации? Есть ли у нее собственное периодическое издание, сайт в сети Интернет?

11. Считаете ли вы продуктивной деятельность своего национально-культурного объединения?

## Национально-культурные автономии

1. Какие проблемы стоят перед национально-культурной автономией?
2. Как вы оцениваете Закон «О национально-культурной автономии»? Необходимо ли внести поправки в данный Закон?
3. Есть ли перспективы у института национально-культурной автономии, по вашему мнению?
4. Что нужно сделать для успешного функционирования национально-культурной автономии? [З, с. 363]

**A.A. Ilina**

Omsk Division of Institute of Archaeology and Ethnography of the SB of the RAS,  
Russia, Omsk

### **Qualitative methods of sociology at research of national and cultural associations**

**Annotation.** Article is devoted to specific features of research of modern Russian national and cultural associations from a position of interdisciplinary researches. The supervision and interview are most important methodological basis of qualitative methods of sociology of research of national and cultural associations. In article concrete opportunities of these qualitative methods of sociology in research of national and cultural associations in detail reveal, and also the questionnaire for carrying out interview with leaders and members of national and cultural associations is given.

**Keywords:** qualitative methods of sociology, supervision, interview, national and cultural associations, national and cultural autonomies.

### **Источники и литература**

1. Батыршин И.Р. Национально-культурные объединения как фактор формирования гражданского общества (на примере Республики Башкортостан): автореф. дис. ... канд. полит. наук. М., 2004. 27 с.
2. Ильина А.А. Национально-культурные объединения татар Западной Сибири: история создания и результаты деятельности (1988-2008 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2010. 24 с.
3. Опросник для изучения национально-культурных объединений // Ильина А.А. Национально-культурные объединения татар Западной Сибири: история создания и результаты деятельности (1988-2008 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2010. Приложение 5.
4. Филатов В.П. Антропологические методы и философия науки // Эпистемология и философия науки. Т. VII. 2006. № 1. С. 198-203.

*А.Б. Калыш*

*Казахский Национальный университет имени Аль-Фараби,  
г. Алматы, Казахстан.*

### **Об особенностях работы в период полевых этнографических экспедиций**

**Аннотация.** В статье рассматриваются особенности работы в период этнографических экспедиций и новые методы исследования. Использовался специальный график по составлению плана работы.

**Ключевые слова:** полевая экспедиция, этнография, современная этнология, метод полевого исследования.

Известно, что каждое научное направление при исследовании того или иного нового объекта опирается, прежде всего, на ранее накопленный или вновь собранный объем знаний. Каждое новое исследование выдвигает перед научным специалистом проблему тщательного и взвешенного подхода к характеру используемых источников и материалов, в своей сумме представляющие достаточно объективный взгляд об изучаемом объекте.

Если обратиться к современной этнологии, как неразрывной части единой исторической науки, то они в своих разработках опираются на достаточно широкую базу привлекаемых материалов. К ним можно отнести уже существующие или архивные материалы в библиотеках, накопленные предыдущим поколением ученых, путешественников, дипломатов, военных, чиновников и пр., исторические, географические, литературные, фольклорные и др. сведения и данные, а также официальные документы, включая и статистические, по интересующей проблеме. Не менее важную часть источников образуют полевые этнографические данные, собранные этнологами в процессе полевых экспедиционных работ, отраженные в дневниках, отчетах, в видео- и фотоматериалах и т.д.

Поэтому извлечение и сбор перечисленной выше разнообразной информации и материалов требуют от исследователя не только чисто профессиональные навыки, но и опору на общенаучные и специальные методы их получения. Одним из таких базовых методов в этнологическом исследовании является метод полевого исследования, который опирается на достаточно стабильное и длительное нахождение этнолога в изучаемой этнической среде. Этот основополагающий метод предполагает как стационарное нахождение, так и сезонное, в том числе непродолжительный выезд на место.

Методу сбора и анализа исходных данных в таком исследовании предшествует целый ряд последовательных этапов, которые будут раскрыты нами ниже.

**Определение цели и постановка задач исследования.** Как и любая другая наука, имеющая собственный объект и предмет изучения, этнология в таком аспекте исследования преследует свои цели. Такая цель направлена, прежде всего, на достижение объективного результата, который достигается путем правильно поставленной задачи и формулировок необходимых вопросов, вытекающих из логической структуры изучаемой проблемы. При этом этнолог должен учитывать то обстоятельство, что по мере углубления разрабатываемой темы ему придется уточнять частные и сократить число побочных, дополнительных задач, подготовиться к тому, что могут появиться новые, не предусмотренные заранее, и так до завершения всей работы. Вместе с тем, несмотря на идентичность внешних по форме терминов «проблема», «задача» и «вопрос», нельзя смешивать указанные понятия. Существующая в контексте разрабатываемой темы взаимосвязь общей проблемы с поставленными научными задачами предполагает также, кроме имеющихся материалов, поиск дополнительных сведений. В реальности очень часто поиск ответов на искомые вопросы, появляющиеся в результате обработки и анализа полученных материалов, находятся в рамках уже имеющихся сведений. В то же время нельзя не учитывать и те варианты, когда из вопросов возникают проблемы и, наоборот, когда последние оформляются в виде вопросов или включают их в себя.

**Выбор конкретного объекта и предмета исследования.** В зависимости от общей тематики разрабатываемой темы на выбор объекта исследования оказывают существенное влияние ее первоочередные цели и задачи, будь это основные или неосновные. Здесь необходимо придерживаться следующих установок: а) отчетливо определить значимость искомой и сопутствующей ей проблемы; б) логически дифференцировать главное от второстепенного; в) системно расчленив изучаемую проблему на ряд составляющих и т.д.

В целом в общем понимании дисциплинарной модели науки под объектом научного исследования понимаются предметы явления, процессы реальной действительности, с которыми взаимодействуют субъекты науки в познавательной деятельности. При этом предметом исследования в широком смысле выступает то, что отыскивается субъектом в объекте исследования, как результат взаимодействия, связь, отношение естественного и искусственного происхождения. Ими являются наиболее значимые, с практической точки зрения, свойства,

стороны, особенности объекта, подлежащие непосредственному изучению. В нашем случае ими могут выступать, например, традиционные хозяйственно-культурные типы – скотоводство, земледелие, охота, рыболовство; различные аспекты материальной культуры – поселения и жилище, одежда и украшения, пища и утварь; наиболее значимые стороны духовной культуры – народные знания, народная медицина, космогонические взгляды, игры, развлечения и праздники, верования и представления; семейно-брачные отношения – структура, тип, функция, однонациональные и национально-смешанные браки, конфликты и разводы); прикладное искусство и домашние промыслы, транспорт и пр.

### **3. Программа и рабочий план исследования**

Отметим, что сбору и накоплению этнологических данных, включая полевых, предшествует заранее составленная конкретная программа и план действий, которая разрабатывается, исходя из основных целей и задач предполагаемой работы, включая ее процедуру и последовательность. Как правило, содержание такой программы определяет наличие следующих двух составляющих: научно-познавательной и научно-организационной. Первый из них направлен на обеспечение теоретико-методической целостности исследования, а второй – на необходимость отлаженного сотрудничества участников проекта для выполнения поставленных целей и задач.

Наряду с этим программа нацелена на выполнение и внешних функций: определять роль предпринимаемого исследования в общем контексте поднимаемой темы, являться необходимым условием оптимального планирования данных научных исследований.

На практике при разработке процедурно-методического раздела такой программы исследования, которая носит принципиальный характер, можно выделить четыре следующих основных варианта:

– Разведывательный, используемый в тех случаях, когда объект исследования изучается впервые и по нему имеется лишь общее представление, включая нехватку информации и специальной литературы. В этом случае исследователь уделяет основное внимание: а) знакомству с источниками и библиографией; б) выявлению и знакомству с информаторами, хорошо знающими изучаемую проблему; в) к общему наблюдению за объектом исследования.

– Описательный, включающий в себя систематическое качественно-количественное описание объекта, его свойств и состояний. При этом все составляющие, подлежащие изучению, заранее определяются в классификационных и структурных гипотезах. Сбор необходимых сведений по разработанному плану проводится на основе либо стационарного, либо выборочного исследования. Такое исследование завершается классификацией данных в рамках поставленных задач или

вопросов, включая подробное описание структуры предмета с минимально необходимой интерпретацией установленных по ним сведений.

– Аналитико-экспериментальный, используемый большей частью при наличии подробных знаний по разрабатываемой проблеме, что может напрямую способствовать раскрытию ее функциональных взаимосвязей и казуальных отношений. Он может реализовываться как путем целенаправленного воздействия на реальные объекты, так и посредством особого анализа информации о них, предполагающих полноту исследования.

Перечисленные выше три варианта применимы в основном при разовом обследовании, предполагающий осуществление сбора необходимых сведений в максимально сжатый временной интервал.

– Повторно-сравнительный, нацеленный на сопоставление сведений, полученных в ходе предыдущих «базовых» исследований, который допускает наличие достаточного временного промежутка. Аналогичное исследование организуют также и в рамках сжатого временного интервала в целях проверки объективности и адекватности предыдущих материалов.

Указанные особенности каждого из выделенных четырех исследовательских планов, включая требования, предъявляемые к организации такой работы, могут корректироваться, видоизменяться по ходу полевой экспедиционной работы. Они предполагают и то, что нередко в одном научном проекте можно реализовать все или несколько стадий: начиная с разведывательного маршрута, перехода к выдвижению общих гипотез и осуществления описательного этапа, а также выявлению функциональных и причинных связей путем реализации конкретного плана работы.

В указанной программе непременно содержатся сведения не только о способах действий, но и об учреждении или организации, курирующей данную тему, об ответственных за их реализацию, включая ресурсное обеспечение исследуемой темы. Поэтому логическая последовательность всех элементов программы, включая строгую обоснованность предполагаемых исходных посылок и правил процедуры, намного облегчает не только сбор необходимой информации, но и их последующую интерпретацию. При недостаточности правильно составленной программы участники научного проекта испытывают неизбежные затруднения, затрачивая массу времени на детализацию и уточнение вопросов, которых можно было бы избежать, будь у них конкретная и отлаженная программа.

Одним из обязательных разделов программы является *рабочий план исследования*. Как правило, в нем поэтапно определяются сроки

проведения исследования, указываются исполнители темы, содержится расчет денежных средств, необходимых экспедиции для транспортных расходов (командировочные, суточные) и т.д. Это же относится к обосновыванию численности сотрудников и их квалификации, включая вспомогательный персонал. В нем же отражаются сроки представления предварительных и итоговых отчетов по научному проекту.

В целом, программа и рабочий план прикладного этнологического исследования предполагают наличие следующих основных элементов:

а) четкую формулировку задач исследования с указанием ожидаемого практического результата;

б) краткое научно-практическое обоснование проблемы и возможных способов ее изучения;

в) методический раздел программы, предлагающий тип выборочного исследования, указывается объем, перечисляются методы сбора данных и способ обработки результатов;

г) рабочий план исследования, где поэтапно определяются сроки проведения и окончания работы.

Например, приступая к сбору фактических данных по ремеслам и домашним промыслам казахского народа, необходимо, прежде всего, обратиться к заранее подготовленной такой программе или к вопроснику. Например, при сборе полевых материалов по традиционному деревообделочному промыслу казахов в поисках ответа главное внимание обращают на решение следующих разделов данной

темы:

1. Деревообделочное искусство.

1.1 Мастера по дереву. Сведения об известных мастерах по дереву.

1.2 Организация деревообделочного производства. Мастерская. Инструменты мастера по дереву (топорик – шаппа, шот, набор долота – кашау, нож – пышак, шило – біз, шипцы – қысқаш, пилы – ара, рашпиль – егеу). Виды используемых деревьев.

1.3. Традиционная обработка дерева.

Изготовление деревянных деталей (раздвижную секцию основания юрты – канат, купольную жердь – уық, круговое навершие юрты – шаңырақ, двухстворчатую дверь с косяком – сықырлауық) юрты, предметов интерьера (комода для хранения продуктов – кебеже, шкафчики для хранения продуктов и посуды – асадал, сундук – сандық, подставки для вещей – жүк аяқ, шеств-вешалка для одежды – адалбақан, кровати – төсағаш), транспортных средств (двухколесные повозки – арба, ярмо – мойынтұрық), сельскохозяйственных орудий труда (соха – жерағаш, бороны и грабли – тырма, лопаты – күрек, вилы – айыр) и утвари (кадушки для сбивания масла и закваски молока – күбі,

цельнодолбленные чаши для мяса – астау и кумыса – тегене, чашки – тостаған, половники – ожау).

**Выезд на место исследования и особенности полевой работы.** После необходимых действий, где в основном разработаны, выделены конкретные направления научного проекта, определен объект и предмет исследования, приступают к одному из важнейших этапов работы – к организации экспедиционной работы в том или ином регионе, области, районе или населенном пункте.

– *Подготовка к экспедиции или к выезду.* Перечисленные выше подготовительные этапы работы позволяют перейти к одной из основной фазе темы – к непосредственной организации этнографической экспедиции, включая ее материально-финансовую обеспеченность. Сюда же входит аренда транспорта, а также приобретение необходимых для работы в походно-полевых условиях современных технических средств (видеокамера, фотоаппарат, диктофон, ноутбук и пр.), палаток, спальных мешков, универсальной газовой плиты и кухонной принадлежности, продуктов питания длительного хранения и т.д.

– *Выезд на место исследования и непосредственная работа.* Данный этап работы предполагает наличие следующих действий:

- а) приезд и размещение в том или ином населенном пункте;
- б) знакомство с объектом исследования посредством общения с руководителями сельской администрации, учреждений или хозяйственных субъектов;
- в) выбор наиболее авторитетных и знающих суть исследуемой темы информаторов;
- г) личные наблюдения и опрос квалифицированных информаторов;
- д) фиксация вещественных материалов и сбор этнографических коллекций;
- е) проведение выборочного анкетного обследования населения.

В зависимости от располагаемого времени, финансовой возможности полевое исследование может осуществляться путем экспедиционной поездки, кратковременной командировки или длительного стационарного пребывания в одном или нескольких населенных пунктах. Первый из них предполагает использование маршрутного (линейного) или кустового (базового) обследования изучаемых объектов.

С указанными объективными обстоятельствами перекликаются и приемы сбора полевых этнографических материалов: выборочные или сплошные, которые требуют отдельного освещения.

Таким образом, на всех перечисленных этапах научно-исследовательской работы этнографы должны придерживаться перечисленных выше программных целей и задач исследования. Очень часто на

практике уклонение от них делает работу несистемной и неэффективной в том смысле, что полученные результаты, хотя и могут быть полезными, в конечном счете, собираются не для того, ради чего предпринималось исследование. В реальности это упущение может привести к невыполнению данного научного проекта, в теоретическом – к экстенсификации поиска вместо интенсивной его разработки.

**À.À. Kalysh**

The Kazakh National University named after al'-Farabi, Almaty, Kazakhstan

### **About the features of work in the period of the field ethnographic expeditions**

**Annotation.** There are features of work in the period of the field ethnographic expeditions and new methods of research in the article. Special schedule was used for making plan of work.

**Keywords:** field excavation, ethnography, modern ethnology, method of field research.

### **Литература**

1. Бурыкин А.А., Попов В.А. О методах сравнительно-исторических исследований // Алгебра родства. – СПб., 2006. – Вып.11. – С.103-116.
2. Громов Г. Методика этнографических экспедиций. – М., 1966.
3. Дорошенко Н.М. Методология истории: теоретические и философские основания. – СПб., 2007.
4. Пэнто Р., Гравитиц М. Методика социальных наук. – М., 1972.
5. Методы // Свод этнографических понятий и терминов. Этнография и смежные дисциплины. Школы и направления. Методы. – М., 1988. – С. 205-210.

**Н.В. Люля**

*Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

### **Традиционные суеверия в среде украинского населения Карасукского района Новосибирской области в XX – начале XXI века**

**(по полевым материалам этнографической экспедиции 2015 г.)**

**Аннотация.** В статье рассматривается сохранность традиционных суеверий в среде украинского населения Новосибирской области в XX–XXI в. Согласно полевым материалам, на протяжении рассматриваемого периода в среде украинского населения сохранились и бытуют традиционные суеверия, связанные с ведьмами и домовыми. Автором предпринята попытка выявить факторы, способствовавшие устойчивости традиционных суеверий в среде украинского населения вплоть до настоящего времени.

**Ключевые слова:** украинское население, Новосибирская область, демонология, суеверия, ведьма, домовой.

Неотъемлемой частью мировоззрения народа являются суеверия – вера в потусторонние сверхъестественные силы. По мнению ряда исследователей, процесс изменения народного мировоззрения на протяжении XX века, под воздействием различных факторов приводил к нивелированию традиционной культуры, в том числе и народных верований [11, с. 10]. Однако коллективом исследователей Алтайского государственного педагогического университета и Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского в рамках реализации проекта РГНФ «Семья и семейный быт украинского населения Западной Сибири в конце XIX-XX в.» в ходе полевых исследований 2015 г. было выявлено, что на протяжении XX в. и до настоящего времени в среде украинцев Карасукского района НСО сохранялись традиционные суеверия.

Во время этнографической экспедиции в Карасукский район Новосибирской области были обследованы села с компактным проживанием украинцев – с. Белое, с. Ирбизино, а также г. Карасук. В обследованных населенных пунктах преобладают потомки выходцев с территории современной Восточной Украины (в конце XIX – начале XX в. – Полтавской, Харьковской, Черниговской губерний). Сбор материала о суевериях не являлся задачей исследования. Однако в силу устойчивости данного явления в среде местного населения редкое интервью обходилось без рассказов о персонажах народной демонологии.

Наиболее ярко в памяти украинского населения Карасукского района запечатлены суеверия о ведьмах и домовых.

Ведьма является одним из главных персонажей низшей мифологии всех восточнославянских народов. Само слово «ведьма» означает «та, что обладает ведовством, знанием», и происходит от славянского глагола ведать – «знать» [8, с. 357]. Вера в людей-полудемонов – ведьм, по мнению В. Милорадовича, наиболее ярко представлена в малорусской демонологии [9, с. 24]. В XX – начале XXI в. в Карасукском районе, как и на территории Украины, в среде украинского населения сохранялось традиционное представление о том, что ведьму можно определить по внешним признакам – наличию горба, сутулости, хромоте, костлявым рукам [2-5]. При этом значительная часть признаков, по которым можно было выявить ведьму (сросшиеся брови, усы над верхней губой и др.) [8, с. 360] были утрачены. Сохранялась вера и в то, что ведьма может превращаться в различных существ – кошек, свиней, а также в неодушевленные предметы – «темную массу» [10, с. 22], которая может проникать через любые отверстия. Т. И. Перепончик рассказывала, что

одну из ее соседок, Вальку Лупашку, все в округе считали ведьмой, так как она могла проникать в дом через замочную скважину: «Ну, як она вытащила картошку. Она ведьма! В щелоку залетить, откроет три замка и картошку с видер постаскает» [3].

В общеславянской демонологии перечислено множество вариантов того, как ведьма может навредить обычному человеку: например, навести порчу на человека и скот, расстроить свадьбу, внести раздор в семью и т.д. [8, с. 365]. Однако украинцы Карасукского района сохранили воспоминания лишь о самом сильном вреде, который наносит ведьма: отнимает молоко у чужих коров, после чего, как считалось, корова ведьмы начинает давать много жирного молока [8, с. 361]. Информанты вспоминали: «Ведьма была одна, котора мешала коров доить. Ходэ и ходэ – коров выдаеаеать! А вин взяв, дед тот, подкараулыл и взяв ее палец отрубав топором. А на утро соседка не выгоняет корову. Сосед дядька пошел: «Настя, ты чего на пэхчи лэжишь, не идэшь свою скотину выгонять?» – «Ой, я заболила». – «А че ты заболила?» И не говорит, че. А ну-ка давай сюда, показывай свои руки! А говорили на нее, что она ведьма, а у нее пальца-то нету – он поотрубал пальце ей. А вот, говорить, хто до мэнэ ходив, корову доил, вот яка ведьма! Так вот она и ходила корову доила» [3]. Бытование этих поверий было связано с тем, что на вторично освоенной территории у переселенцев-украинцев не было возможности и средств для содержания большого поголовья крупного рогатого скота. Согласно архивным материалам на 5 февраля 1900 г., например, в заселке Ирбизинском (с. Ирбизино – в наст. время) на 33 семьи (155 человек) украинских переселенцев из Полтавской губернии насчитывалось 10 коров [1], в связи с чем в Главное управление Алтайского округа подан рапорт, в котором содержится список нуждающихся в денежном пособии для покупки лошадей и коров – на одну семью от 10 до 30 рублей [1]. К имеющимся на подворье «кормилицам» семьи относились с особым вниманием и заботой. Отсутствие одного из главных продуктов – молока – связывали со сверхъестественными силами – проказами ведьмы. Кроме того, вплоть до 1950-х гг. в селах не было ветеринара, который мог бы объяснить реальные причины отсутствия молока у коровы.

В качестве апотропея для защиты от ведьм украинцы Карасукского района на протяжении всего рассматриваемого периода традиционно использовали веточки осины [7, с. 48]. Чтобы ведьма не проникла в хату или хозяйственные постройки, ветки осины подкладывали под порог, окна, по углам вставляли в стены, а осиновые колышки втыкали в землю по углам хозяйственных построек или подпирали ими ворота [3-5]. По мнению информантов, такие действия защищали от проникновения

ведьмы. Способы защиты от ведьм были зафиксированы и на момент проведения этнографической экспедиции. Один из информантов показал веточки осины, спрятанные под порогом, которые, по его словам, являются защитой от проникновения в дом ведьмы, а также человека с плохими намерениями (например, сглаз или порча) – он не сможет переступить через порог [3].

В среде украинского населения Карасукского района в конце XX – начале XXI в. сильна и устойчива вера в домового. Согласно полевым материалам, представления украинцев рассматриваемых сел о домовом несколько отличаются от традиционных украинских. Если на территории Украины считалось, что домовый – это капризный, опасный сосед для людей, который не столько заботится о хозяйстве, сколько досаждаёт людям своим беспокойным нравом и привычкой беспричинно мучить скотину [8, с. 278], то информанты наделяли его иными чертами – хозяин усадьбы, добрый, защищает дом и его жильцов [8, с. 278; 3, 5]. По мнению исследователей, наделение домового положительными качествами характерно для русского населения [8, с. 280]. Например, жители Зонального района Алтайского края отзывались о домовом как о доброжелательном хозяине дома, охраняющем семью и хозяйство [6, с. 326-327]. Возможно, при контакте украинцев с русскими, а также в связи с изменениями в целом мировоззрения на протяжении XX века происходит трансформация отличительных характеристик домового в представлениях украинского населения Карасукского района, которые становятся общепринятыми в народе, в том числе и среде украинцев, и бытуют в настоящее время.

Украинцы Карасукского района верили, что совместно с ними в хате проживает домовой, которого нужно уважать: «Тут вот есть домовый, домового надо уважать!» [3]. Это поверье сохраняется и в настоящее время в основном в среде пожилых украинцев. При этом конкретное место проживания домового в доме – святой угол, на печи за трубой, подпечье, на пороге, в подполе – опрошенные назвать не могли, что, возможно, связано и с изменениями традиционного интерьера украинской хаты на протяжении XX века [8, с. 280].

Когда в хате происходили пропажа вещей, шум по ночам и другие «пакости», то считалось, что это домовый по какой-то причине злится на хозяина или кого-то из членов семьи. Чтобы задобрить, его необходимо накормить – «ставить ему стаканчик молока и хлеба краюху, як поисть» [3, 5]. Еду для домового оставляли на столе. Информанты рассказывают, что и в настоящее время «угощают» домового молоком и кусочком хлеба. Если домовый после этого не прекращает свои «пакости», то вечером, перед сном, по словам опрошенных, обязательно нужно читать

молитву: «Ну, там надо яку молитву читать, где-то у меня есть эти книжечки, что там молитвы всякие, чтоб домовый не беспокоил» [3], после чего считалось, что домовый успокоится.

В отличие от русских, украинцы сохраняли веру в то, что домовый присматривает за новорожденными детьми: «И вот домовый... ребенок родится маленький, и надо говорить» (домовому, чтобы он присматривал за ребенком) [3]. Когда младенец плохо спал ночью или кричал, то у домового просили помощи, произнося различные устойчивые фразы: «Домовой, домовый, успокой мое дитя» или «Домовой, домовый, закачай мого ребенка, чтоб он спал» [3, 4]. Украинцы на протяжении всего рассматриваемого периода продолжали верить в то, что после такого обращения домовый обязательно успокоит и защитит младенца ночью. Даже в наши дни в пожилые украинцы сохраняют эту веру и обращаются к домовому, если младенец ночью плохо спит или кричит.

Согласно полевым материалам, на протяжении XX в. и по настоящее время в среде украинского населения Карасукского района НСО сохранились традиционные суеверия, связанные с ведьмами и домовыми. Их устойчивость в среде украинского населения, возможно, определяется рядом факторов. Во-первых, на территории самой Украины вера в ведьм и домовых, согласно данным В. Милорадовича, была очень сильна вплоть до начала XX в. Во-вторых, для переселенцев были актуальны проблемы благоустройства и обзаведения хозяйством на новой территории. В связи с этим, например, благополучие членов семьи в доме, в том числе и маленьких детей, связывали со сверхъестественной силой – домовым, который защищает и оказывает помощь. В-третьих, высокая степень сохранности суеверий связана с трансляцией отдельных элементов традиционной культуры, в том числе знаний о демонологии в рамках семьи, а именно благодаря тесному контакту молодого поколения со старшим.

**Lyulya Natalya**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**Traditional superstition among the Ukrainian population Karasuk district of the Novosibirsk region in XX – beginning of XXI century (EE Field Data 2015)**

**Abstract.** The article deals with the preservation of traditional superstitions among the Ukrainian population of Novosibirsk region in XX-XXI century. According to field data, during the reporting period, among the Ukrainian population, preserved and portrayed traditional superstitions associated with witches and houses. The paper attempts to identify the factors that contributed to the stability of the traditional superstitions among the Ukrainian population to date.

**Keywords:** Ukrainian population, Novosibirsk region, demonology, superstition, witch, goblin.

### **Источники и литература**

1. ГААК. Ф. 4. Оп. 1. Д. 167. Л. 56, 57, 58-58 об., 59-59 об., 60-60 об., 61.
  2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ЭЭ 2015 г.: НСО, Карасукский район, с. Белое. Степаненко М. И. 1927 г.р., украинка, (предки – переселенцы из Полтавской губернии).
  3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ЭЭ 2015 г.: НСО, Карасукский район, г. Карасук. Перепончик Т. И. 1927 г.р., украинка, (родители – переселенцы с Украины в начале 1940-х гг.).
  4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ЭЭ 2015 г.: НСО, Карасукский район, с. Ирбизино, Ивануха С. Л. 1935 г.р., русская, (муж украинец).
  5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ЭЭ 2015 г.: НСО, Карасукский район, с. Ирбизино, Арендаренко Е. Я. 1927 г.р., украинка (предки – переселенцы из Полтавской губернии).
  6. Грибанова Н.С., Высоцкая Л.Н., Мякишев В.А. Демонологические образы, колдовство и знахарство в представлениях населения Зонального района // Зональный район: история, люди, судьбы. Барнаул: Управление архивного дела администрации Алтайского края, 2003. С. 326-331.
  7. Кривенко А. Осика в традиційних демонологічних уявленнях волинян (на основі польових етнографічних матеріалів) // Етнічна історія народів Європи. № 42. 2013. С. 46-52.
  8. Левкиевская Е. Мифы русского народа. М.: ООО «Издательство Астрель»; ООО «Издательство АСТ», 2000. 528 с.
  9. Милорадович В.П. Заметки о малорусской демонологии. Киев: Изд-во общества «Знание» УССР, 1991. 24 с.
  10. Титова О.Ю. Об особенностях поверий о ведьмах у южнорусского населения / Вестник МГОУ. Сер. «История и исторические науки». 2011. № 4. С. 19-23.
- Чистов К.В. Фольклористика и современность // Советская этнография. № 3. 1962. С. 3-17.

***Ж.М. Молдагазинова***

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

### **Казахский язык в жизни населения Восточно-Казахстанской области (на примере города Семей: по материалам опросов 2015-2016 гг.)**

**Аннотация.** Автором рассмотрены вопросы использования государственного языка жителями Восточно-Казахстанской области. Анализируя отношение к государственному языку титульного этноса, т.е. казахов, а также русского населения области, можно сделать однозначный вывод: что и те, и другие считают необходимым изучение и внедрение казахского языка во все сферы жизнедеятельности. В основу исследования положены данные социологического опроса, проводимого сотрудниками ОО «Независимый социологический центр г. Семей», а также материалы из личных бесед с жителями Восточно-Казахстанской области.

**Ключевые слова:** Восточный Казахстан, языковая политика, трансграничный регион, государственный язык, язык обучения.

Одной из проблем суверенных государств является языковая политика. Казахстан – это многонациональная страна, в которой государственным языком является казахский, русский язык – язык межнационального общения. Но также огромное внимание уделяется и языкам всех национальностей, проживающих под небом Казахстана.

Восточно-Казахстанская область – это трансграничный регион, находящийся на границе с югом Западной Сибири и с двумя регионами РФ – Алтайским краем и Республикой Алтай. Население области на июль 2015 г. составляет 1395324 человека (1 млн. 400 человек). Данные, приведенные ниже, взяты из материалов статистического комитета Восточно-Казахстанской области.

**Этнический состав крупных городов Восточно-Казахстанской области  
(данные июля 2015 г.)**

| Регион                         | Всего             | Казахи            | Русские           | Татары          | Немцы           | Украинцы       |
|--------------------------------|-------------------|-------------------|-------------------|-----------------|-----------------|----------------|
| Восточно-Казахстанская область | 1395324<br>(100%) | 821047<br>(58,8%) | 524105<br>(37,5%) | 16963<br>(1,2%) | 13550<br>(0,9%) | 4999<br>(0,3%) |
| Усть-Каменогорск               | 328795<br>(100%)  | 129297<br>(39,3)  | 187522<br>(57%)   | 2571<br>(0,7%)  | 2688<br>(0,8%)  | 1842<br>(0,5%) |
| Семей                          | 339254<br>(100%)  | 234956<br>(69,2%) | 88763<br>(26,1%)  | 9074<br>(2,6%)  | 2217<br>(0,6%)  | 869 (0,2%)     |

В связи с этим в области прослеживается русско-казахское и казахско-русское двуязычие. В настоящее время английский язык также активно изучается и употребляется жителями области. В этой связи изучение языковой ситуации на востоке страны представляет большой интерес.

При изучении данной темы был выбран метод опроса посредством письменного анкетирования и непосредственного интервьюирования жителей города Семей Восточно-Казахстанской области. О национально-языковой ситуации в г. Семей Восточно-Казахстанской области всего опрошено 528 человек разных возрастов и этнической принадлежности. Проведено анкетирование при поддержке ОО «Независимый социологический центр г. Семей», председателем которого является основатель школы прикладной социологии в Восточном Казахстане канд. ист. наук, профессор кафедры истории государственного университета имени Шакарима города Семей, заслуженный деятель науки и Почетный

работник образования Республики Казахстан Алексей Петрович Коновалов. Данные, полученные в результате анкетирования, обработаны сотрудниками центра и находятся там же на хранении. Следующим методом опроса было интервьюирование: проведено интервью с пятью жителями восточного Казахстана. Целью исследования было выяснить отношение горожан к языковой политике, проводимой государством, а также узнать, какие перспективы они видят в развитии казахского языка в их области.

Ежегодные исследования, проводимые Независимым социологическим центром города Семей, с 2011 г. показывают реальную картину того, насколько важное значение имеет государственный язык в их жизни. В ноябре 2015 г. проведено последнее такое исследование. По его результатам эксперты пришли к выводу, что получены высокие оценки как мер по реализации статуса казахского языка как государственного, а русского – как официального и равного в употреблении, так и мер по поддержке употребления и развития других национальных языков; ономастической работы, переименования улиц и других объектов.

Анализ материалов социологического исследования дал ответы на вопрос об уровне знания и степени распространения казахского языка как государственного, на котором, как показывает статистика, говорят почти все казахи – большая часть населения Казахстана, г. Семей. Около половины русских и одной трети представителей других национальностей считают, что они практически не понимают казахский язык. Если сравнивать с аналогичными исследованиями 1990-х гг., когда таких респондентов было больше 90%, то можно выявить тенденцию сокращения числа людей, не знающих казахский язык. На первый взгляд, процесс освоения казахского языка может показаться весьма медленным, но вместе с тем за эти годы казахский язык был внедрен почти во все сферы жизнедеятельности.

В анкете респонденты должны были ответить на вопрос, на каком языке, по их наблюдениям, преимущественно ведется документация. Ответы показали, что при наличии половины тех, кто не знает казахского языка, делопроизводство в области ведется как на казахском, так и на русском языке.

Одной из проблем в современном обществе является вопрос о доминирующей роли казахского языка, проблемы, связанные с его изучением: стоит ли учить его и как учить? Отдавать ли наших детей в казахские школы? Эти вопросы были положены в основу проведенных автором интервью. В данной статье представлены краткие содержания двух интервью.

Жительница города Семей Асель Абралина поделилась своим мнением о том, как казахский язык влияет на социокультурное развитие города. Она приводит интересный пример того, как владеют языком городские жители, а как – сельские: «Владею я казахским языком на бытовом уровне. Может быть, если бы жила всю жизнь в какой-нибудь деревне вроде Аксуата, то свободно бы говорила на казахском. Но так как я всю жизнь прожила в городе, то мой уровень знания государственного языка невелик. Знаете, раньше, да и сейчас тоже, часто говорили: «Тебя надо в деревню отправить, сразу язык выучишь», все-таки надо было отправить», и в действительности так оно и есть.

Одним из важных моментов для понимания политики государства является языковой вопрос. Представительница титульного этноса, коренная горожанка Асель на данный вопрос ответила: «На мой взгляд, правительству и руководству нашей страны нужно было сразу после обретения независимости сделать упор на то, что каждый гражданин республики должен знать казахский язык. Если бы издали такой закон или приказ, что те, кто не владеет казахским языком, независимо от того, кто они по национальности, обязаны знать государственный язык, то, возможно, сейчас количество людей, свободно владеющих им, было бы намного выше. А теперь требуют обязательное знание языка при устройстве на работу».

А вот представительница русского населения, пенсионерка из поселка Шульбинск (находящегося в 60 км от г. Семей) Татьяна Алексеевна Грохотова сказала следующее: «Наверное, да, верную. Так это государственный язык, и каждый человек должен знать и уважать язык государства, в котором живет. Например, поедешь в Россию – ты знаешь русский, а в Америку – английский. Так почему же многие казахстанцы не знают казахского языка?». Заметим, что как представители коренной национальности, так и русские, проживающие в Казахстане, считают, что государственным языком необходимо владеть всем без исключения.

В контексте развития двуязычия, а в настоящее время и трехязычия, одной из актуальных проблем является проблема выбора языка обучения детей. А.С. Абралина: «...Можно назвать несколько причин. Первое – это то, что мы с мужем сами в достаточной мере не владеем родным языком. Второе – в нашей стране до сих пор нет единой школьной программы для обучения детей. Вот, к примеру, сын обучается по программе «Алматы кітап», также в стране есть такая программа, как «Атамұра», и они совершенно разные: первая делает упор на устные задания, а вторая в основном учит писать и считать. На мой взгляд, при таком разнообразии сложно дать достаточно качественные знания

ребенку, тем более научить его казахскому языку. Стране, как мне кажется, сначала нужно ввести единую программу для всех школ, а уже потом требовать, чтобы все владели государственным языком».

Таким образом, на основе проведенного исследования можно сделать вывод, что в республике Казахстан проводится конструктивная языковая политика. В обществе сейчас крепнет понимание необходимости изучения и развития государственного языка. Вместе с тем использование на одном уровне с государственным и русского языка позволяет считать Казахстан страной которая предоставляет все возможности для развития человеческого капитала, что особенно важно сейчас, на пороге модернизационного рывка страны по вхождению в число тридцати наиболее развитых государств мира. Это доказывают результаты как анкетирования, так и интервьюирования.

Moldagazinova Zhuldyz  
Altai state pedagogical university, Barnaul, Russian Federation

#### **Kazakh language in the life residents of the East Kazakhstan region (On the example of Semey: on materials of polls of 2015-2016)**

The author has considered questions of use of a state language by residents of the East Kazakhstan region. Analyzing the relations to a state language of title ethnos i.e. Kazakhs, and also the Russian population of the area it is possible to draw an unambiguous conclusion: as that and others consider necessary studying and introduction of Kazakh to all spheres of activity. Data of the sociological survey conducted by employees of OO «The independent sociological center Semey» and also materials from personal meeting with residents of the East Kazakhstan region are the basis for the conducted research.

**Keywords:** East Kazakhstan, language policy, cross-border region, state language, the language of instruction.

***В.М. Кимеев***  
*Кемеровский государственный университет, Кемерово,  
Российская Федерация*

#### **Современные шорцы: два народа – две культуры<sup>13</sup>**

**Аннотация.** Статья посвящена разным судьбам тюркоязычного коренного народа Притомья – шорцам. Из-за бурного развития горно-рудной и угольной промышленности на юге Кузбасса возникло несколько крупных городов, куда в течение 80 лет постоянно мигрировали из таежных улусов шорские семьи. Процесс урбанизации привел, с одной стороны, почти к полной утрате

---

<sup>13</sup> Работа выполнена при поддержке проекта РГНФ № 15-11-42003.

традиционной культуры, а с другой – инициируемый властями процесс «возрождения» привел к конструированию вторичных элементов культуры, особенно в обрядовой практике и одежде. Фактически в городах сложился другой народ, не знающий языка и традиционных форм культуры. Сельские жители продолжают сохранять свое традиционное хозяйство и родовые культы, хотя также значительно ассимилировались за советский период.

**Ключевые слова:** шорцы, традиционная культура, городские, сельские жители.

Шорцы – тюркоязычный народ, проживающий на юге Кемеровской области в горнотаежной местности, получившей в начале XX в. название «Горная Шория».

Численность шорцев по переписям колебалась и составляла: 1897 г. – 11674 чел., 1926 г. – 12600 чел., 1939 г. – 16044 чел., 1959 г. – 14938 чел. (из них 13 670 чел. в Кемеровской обл.), 1970 г. – 16500 чел. (по другим данным – 15950 чел., из них 14059 чел. в Кемеровской обл.), 1979 г. – 16033 чел. (по другим данным – 15182 чел., из них 12767 чел. в Кемеровской обл.), 1989 г. – 16600 чел. (по другим данным – 15745 чел., из них 12585 чел. в Кемеровской обл. или 0,4% всего населения области), 2002 г. – 13975 чел., из них 11554 в Кемеровской обл., в 2010 г. – 12888 чел. (из них 10672 чел. в Кемеровской обл.). Большинство современных шорцев (более 80% в 2008 г. против 73,8% в 1989 г.) это жители крупных городов (Таштагол, Междуреченск, Мыски, Новокузнецк, Осинники, Калтан) и поселков юга Кузбасса (Шерегеш, Чувашка, Спасск, Калары, Ортон, выстроенных в послевоенный период на пике развития горнорудной и угольной промышленности. Отдельные семьи сельских шорцев, еще сохранивших фрагменты традиционно-бытовой культуру и разговорный язык, сохранились только в таежных поселках по реке Мрассу и ее притокам – Кабырзе, Пызасу, Суете, а также в верховьях реки Кондомы. Постановлением №997 Совета Министров Правительства РФ «О внесении изменений в перечень районов проживания малочисленных народов Севера» от 07.10.1993 г. сельские шорцы в местах компактного проживания были причислены к малочисленным народам Севера и включены в федеральные и региональные программы развития.

При участии Ассоциации шорского народа, созданной на I съезде в 1990 г., администрациями разных уровней в основном для городских шорцев ежегодно проводятся областные национальные мероприятия: Спартакиада коренных малочисленных народов Кузбасса, «Пайрам», «Чыл-Пажи» (Новый год), «Малтык», конкурс «Кен-кыс» (шорская красавица), детский фестиваль «Элим», детская спартакиада, Торбоковские чтения, детская языковая деревня «Каратаг». Кроме того, на территории Кемеровской области реализовано три проекта, получивших

финансовую поддержку по распоряжению президента Российской Федерации: 1. «Информационное обеспечение и защита прав шорского народа» (2008). 2. «Шорские национальные игры и виды спорта» (2009). 3. «Правовое просвещение коренного населения Горной Шории в области развития общественного территориального самоуправления» (2009).

К середине 1990-х гг. вновь возродилась шорская литература, хотя почти все современные поэты, писатели и журналисты – горожане, хотя в детстве и проживали (как, например, Татьяна Тудигешева и Любовь Арбачакова) в таежных шорских улусах [2, с. 6-18].

На всех последующих 10 съездах одним из главных решений было требование восстановления шорской автономии в форме автономного округа, хотя в 1927–1939 гг. у них был всего лишь Горно-Шорский национальный район. Одной из новых трудновыполнимых идей стало желание небольшой инициативной группы шорцев присоединить п. Балыксу Республики Хакасии к Кемеровской области, хотя автомобильной дороги между Кузбассом и Хакасией до сих пор не построено.

Начиная с 1990-х гг., несмотря на государственную политику «возрождения» и различные программы, общая численность шорцев постоянно уменьшается. Даже в Кемеровской области за период с 2002 по 2010 гг. их численность сократилась на 882 чел., а в Республике Алтай – на 54 чел. Это объясняется общероссийской тенденцией демографического спада в период реформ, продолжающейся миграцией молодых шорских семей в поисках работы в города и крупные поселки, где из-за отсутствия доступного жилья ограничена рождаемость. Генетиками отмечается начавшийся процесс распада шорской семьи как социального института.

Актуальной остается проблема латентного алкоголизма, которая в настоящее время требует комплексного подхода к решению. Последствиями широкого распространения алкоголизма среди шорцев является снижение средней продолжительности жизни. Причем пьянство в шорских семьях зачастую носит совместный характер, на селе им страдают почти все взрослые члены семьи обоих полов. Это несет и финансовые потери, которые приводят к снижению и так незначительного материального благополучия семьи. Исключением можно считать население п. Эльбазе, где на сходе принято решение запретить продажу спиртного. В этом поселке в 2015 г. были установлены солнечные батареи, организована родовая община.

Необычная ситуация складывается в соседней Хакасии, где в разные годы численность шорцев определялась: 1939 г. – 862 чел.,

1970 г. – 887 чел., 1989 г. – 1207 чел. (причем всего 197 шорцев в 1989 г. проживало в сельской местности). Однако за 10 лет, с 2002 по 2010 годы, численность хакасских шорцев, по данным местной статистики, увеличилась на 72 чел. – с 1078 чел. до 1150 чел. (по некоторым источникам – 1500 чел. и даже 2500 чел.). В основном сельские шорцы проживают в селах Верх-Таштып, Матур и Анчул (74 чел. из 418 шорцев всего Таштыпского района на 2004 г.), в с. Балыкса – 366 чел. и в п. Бискамжа Аскизского района Республики Хакасия [1, с. 192].

В Республике Хакасия 16 ноября 2009 г. принят закон №125-ЗРХ «О коренных малочисленных народах Российской Федерации на территории Республики Хакасия» (изм. от 31 мая 2011 г. №53-ЗРХ), который фактически закрепил за хакасскими шорцами (многие из которых уже считали себя хакасами) статус малочисленного народа и предоставил им различные льготы (в получении земельных участков и кредитов для создания общин и ведения хозяйств, в социальных пособиях, в снижении пенсионного возраста). Записываться шорцем стало в последние годы более престижным.

**Kimeev Valeriy**

Kemerovo state University, Kemerovo, Russian Federation

### **Modern Shor: two people - two cultures**

**Abstract.** The article is devoted to different destinies of the Turkic-speaking indigenous people of Pritomye – the Shors. To the rapid development of the mining and coal industry in the South of Kuzbass arose some large town, where for 80 years, constantly migrating from the taiga regions of the Shor family. The process of urbanization has led on one side to almost complete loss of traditional culture, and the authorities initiated a process of «revival» has led to the construction of the secondary elements of culture especially in the ritual practice and clothing. In fact, in the cities there is a different people, not knowing the language and traditional culture. Rural residents continue to maintain their traditional economy and ancestral cults, although also significantly assimilated during the Soviet period.

**Keywords:** shor, traditional culture, urban, rural residents.

### **Литература**

1. Кимеев В.М. Шорцы Западной Хакасии: проблемы идентичности // Сборник материалов II межрегион. краевед. чтений, посвящ. Леониду Романовичу Кызласову, 25-26 октября 2012 г., г. Абакан. Абакан, 2013. С. 191-197.

2. Косточаков Г.В. Шорская литература: прошлое и настоящее // Литературный портрет Шории. Кемерово, 2009. С 18-17.

*Е.А. Коляскина*

*Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет имени В.М. Шукшина, Бийск, Российская Федерация*

**Женщина и мужчина в русской деревне Алтая во второй половине XIX – первой половине XX в.: итоги этнографического исследования гендерных стереотипов и социальных практик**

**Аннотация.** В статье представлены основные итоги сбора полевого этнографического материала по исследовательскому проекту «Женщина и мужчина в русской деревне: гендерные стереотипы старожилов и переселенцев Алтая во второй половине XIX – первой половине XX в.». Собранные материалы дают возможность реконструировать гендерные стереотипы и социальные практики русских Алтая, связанные с деторождением и родительством, браком, супружеством и телесностью. Были изучены следующие аспекты: отношение к плодородию и деторождению, месячная и родильная нечистота, отношения между детьми и родителями, традиции воспитания, представления о брачном выборе, смена статуса мужа и жены, взаимоотношения между супругами, любовь и стереотипы сексуальной жизни, взгляды на внебрачные связи, восприятие человеческого тела, красоты и привлекательности.

**Ключевые слова:** гендерные стереотипы, гендерные роли, материнство, отцовство, супружество, русские крестьяне, старожилы, переселенцы, Алтай.

Анализ этнографических материалов, собранных автором в 2001-2013 гг. в Бийском, Ельцовском, Кытмановском, Советском, Солтонском, Тогульском, Усть-Калманском, Чарышском, Шелаболихинском районах Алтайского края, Усть-Коксинском районе Республики Алтай и Шемонаихинском районе Восточно-Казахстанской области и ряда опубликованных и архивных источников, позволяет сделать ряд заключений по исследуемой теме.

В прокреативной сфере можно выделить в качестве структурирующего и наиболее устойчивого элемента восприятие деторождения как Богом данной функции человека, явление одновременно сакральное и обыденное. От успешности реализации фертильной функции зависел социальный статус и мужчины, и женщины. Представления о поре, благоприятной для начала репродукции, влияли на воззрения об оптимальном возрасте вступления в брак. Большую роль в картине мира русских Алтая играло православное учение о деторождении, определявшее контрацепцию и искусственное прерывание беременности как великий грех. Особой радикальностью взглядов на этот счет отличались староверы. Устойчивость данных стереотипов не помешала женщинам в 20-40-е гг. XX в. перевести искусственное прерывание беременности из разряда средств скрывания нежелательной

беременности в инструмент регуляции числа деторождений. Это было связано с ослаблением религиозной морали, включением женщины в производственный процесс коллективного хозяйства и сокращением числа большесемейных коллективов. В первые десятилетия советской власти традиционное восприятие многодетности как нормы сильно пошатнулось. Сокращение числа деторождений оправдывалось тяжелыми условиями воспитания в условиях коллективного хозяйства и послевоенного времени.

Продуцирующая способность женщины как природный процесс должна была заключаться в культурные рамки: регламентация поведения во время месячных, беременности и сорока дней после родов, ритуальное очищение новорожденного и роженицы, крещение ребенка, брачный союз. Наибольшее развитие концепт женской нечистоты получил у старообрядцев. Традиционные хозяйственные запреты, соблюдавшиеся в период регул, в 30-40-е гг. XX в. стали сводиться лишь к ограничению участия женщины в физически тяжелых работах вследствие антирелигиозной кампании, включения женщин в общественное производство и ликвидации больших семей. Происходило становление новых взглядов на деторождение как личное дело женщины. Великая Отечественная война сильнее всего сказалась на ослаблении представления о браке как обязательном условии деторождения. Женщины, которым в результате демографического перекося не удалось примерить на себя роль жены, старались реализовать роль матери.

В представлениях русских Алтая родители и ребенок имели сакральную связь. Материнская любовь считалась особенно сильной и априорной, отцовские чувства могли конструироваться через ритуальные практики. Символика материнства наделялась витальной энергией, способной исцелять и блокировать опасность. Степень заботы о детях во многом зависела от хозяйственного фактора. Функции, связанные с деторождением, уходом и воспитанием детей, считались преимущественно женскими, вследствие чего отцовский образ отличался некоторой отстраненностью. Он олицетворял страх и кару, хотя повседневное применение наказания чаще осуществляла мать. Родители считались ответственными за поведение детей перед Богом и обществом.

Брак считался обязательным этапом жизненного сценария каждого человека, который переводил его в новую социовозрастную группу. Люди, не заключившие брачный союз в установленное традицией время, вызывали осуждение односельчан. Ярче всего это проявлялось в отношении женщин: не вышедшая замуж девушка считалась «старой

девой» к двадцати годам в среде переселенцев, «засиделой» к двадцати пяти – у православных старожилов. Для мужчин верхняя возрастная граница желательной женитьбы была схожей, хотя и не фиксируется столь структурированной системы взглядов в данном вопросе. В 1930-е гг. возраст вступления в брак увеличился, сильно возросла доля брачующихся двадцати – двадцати пяти лет, особенно мужчин.

Наиболее значимым стереотипом брачного выбора русских старожилов и переселенцев Алтая был принцип соразмерности партии, не должно было быть большой разницы в возрастном, этническом, конфессиональном, этнокультурном и материальном планах, в противном случае брак будет несчастлив. Выбор невесты или жениха считался делом семейным, приоритет брачного выбора в дореволюционное время принадлежал родителям, прежде всего отцу. Бергалы менее всего считались с мнением детей, мягче в этом отношении были нравы «поляков» и бухтарминцев. В ходе выбора учитывали «породу», характер, хозяйственность и внешний облик партнера, особенно девушки. Как правило, заключение неравного брака происходило в случае обладания партнера с более высоким статусом каким-либо изъямом. Казаки и старообрядцы лояльнее относились к союзу мужчины, чем женщины, с представителем другой этнографической группы. Социально-экономические, политические и демографические изменения советского времени смягчили отношение к межэтническим и межконфессиональным бракам и устранили предубеждение к союзам между представителями разных этнокультурных групп. Под влиянием войн, особенно Великой Отечественной, усилилась конкуренция между женщинами, к мужчинам стали предъявляться меньшие требования, в поле брачного выбора чаще включались женихи, традиционно считавшиеся «вторым сортом»: вдовцы, разведенные, калеки.

В ходе свадебного обряда начинался переход девушки и парня в новый статус, во взрослую социо-возрастную группу. Это происходило через символическую смерть старого состояния – молодежного, и «рождение» нового – взрослого, что особенно отчетливо прослеживается в образе невесты. Приобретение статуса супругов начиналось с момента венчания (свода у староверов). Для невесты в этом плане был очень значим этап смены прически и головного убора с девичьих на женские. Переходный статус молодых сохранялся около года, обычно до рождения первого ребенка, прежде всего девочки. В первой трети XX в. шла утрата сакрального значения значительной части элементов свадебного обряда. Для 1930-1940-х гг. характерно обозначение заключения брака через привод невесты в дом жениха, благословение родителей, трапезу с ними и совместную ночевку молодых.

Супруги воспринимались как единое, неделимое целое, скрепленное сакральной связью. Женщине традиция отводила роль введомой по отношению к мужчине, но возлагала на нее большую ответственность за лад в семье. Она представлялась продолжением, производной от мужа. Жена должна была уважать и почитать супруга, повиноваться ему. В то же время муж должен был быть ее другом и опорой. Обыденным, хоть и крайним, способом воспитания жены считалось применение физической силы, особенно у кержаков и бергалов, наиболее мягкое отношение к женщине отмечалось у «поляков». В последние десятилетия исследуемого периода можно говорить о постепенном смягчении супружеских взаимоотношений. Традиционно брак, даже сводный, воспринимался как явление нерушимое, поэтому развод считался грехом и позором. В исключительных случаях общество могло санкционировать раздельное проживание супругов. Развод в первую очередь был ударом по репутации женщины, «отходки» и «брошенки» могли пополнять ряды сельских маргиналов. Юридическая возможность расторжения брака, антирелигиозная кампания, включение женщины в общественное производство в первые десятилетия советской власти сделали развод вполне реальным явлением в селах Алтая, постепенно смягчилось и отношение к нему.

Представления о любви имели амбивалентный характер: она воспринималась как ценная/разрушительная, воскрешающая сила/болезнь. В народных представлениях духовная и телесная любовь были сопряжены. Даже при условии добровольного вступления в брак любовь как критерий выбора партнера часто отеснялась на задний план необходимостью иметь в доме хозяина или хозяйку. Нужно отметить противоречивость стереотипов сексуальности: сексуальная жизнь представляла одновременно явлением естественным, любезным и в то же время грешным. Регламентация сексуального поведения осуществлялась традицией и религиозными нормами, поэтому в 20-30-е гг. XX в. в связи с антирелигиозной политикой ряд ограничивавших ее представлений стал утрачивать актуальность; это слабо коснулось староверов. Внебрачные связи маркировались не только как дивиантное поведение человека, но и как животное, не ограниченное культурными рамками. К добрым связям относились несколько мягче, чем к супружеской измене. Женское сексуальное поведение контролировалось и оценивалось строже мужского. В первой трети XX в. контроль внебрачных связей из категории общественной превращался в частную. Людям, сексуальное поведение и внешний облик которых выбивались из традиционных представлений о женственности и мужественности, приписывался статус полумужички и/или двуснастной.

Тело как природная данность нуждалась в культурных рамках – одежде. Стереотип о необходимости скрывать тело от посторонних глаз ярче всего проявлялся во внешнем облике замужней женщины детородного периода. В то же время нагота наделялась плодородием, жизненной силой. Стереотип о грешности тела был сильно развит у старообрядцев, они дольше всего сохраняли традиционный костюм, который скрывал тело за счет трапециевидного силуэта и многослойности. Замужней женщине запрещалось показываться с непокрытыми волосами, особенно у кержаков. Скрывание волос символизировало подчиненность замужней женщины мужу. Эти стереотипы утрачиваются в советское время под влиянием антирелигиозной политики и городской моды. Внешний облик русских крестьян Алтая становится с 1920-е гг. все менее закрытым, приближенным к городскому. Вместе с этим стала уходить традиционная символика одежды и прически.

Концепт красоты ассоциировался со здоровьем, сексуальной силой и способностью к деторождению. Признаками как женской, так и мужской красоты являлись белая кожа с румянцем и без изъянов, алые губы, густые русые волосы, гармоничные, некрупные черты лица, богатый костюм. Этнокультурная принадлежность русских Алтая определенным образом влияла на стереотипные представления об эталонах внешнего облика, некоторые его элементы становились маркерами представителя группы: усы для казака, борода для старовера, яркий наряд с обилием украшений для полячек. Зависимость тона и цветовой гаммы от возраста владельца костюма: чем моложе, тем ярче и пестрее, чем старше, тем сдержаннее – сохранялась на протяжении всего изучаемого времени. Внешний вид человека являлся маркером его гендерного, социо-возрастного, имущественного статуса. Его изменение в советские годы, особенно у женщин, воспринималось старшим поколением негативно.

Таким образом, можно заключить, что гендерные стереотипы и социальных практик русских Алтая во многом складывались под влиянием православия и при сохранении общерусской и восточнославянской основы имели специфику в зависимости от этнокультурной принадлежности их носителей. Олицетворение мужчины с миром культуры, а женщины – с миром природы являлось основой гендерных стереотипов в традиционной русской культуре. Во второй половине XX в. традиционные представления русских крестьян Алтая претерпевали изменения под влиянием политических, социальных, культурных, экономических и демографических процессов, происходивших в это время в стране. Этапом их наиболее активной трансформации стали 30-40-е гг. XX в., а самыми значимыми факторами, обусловившими их

изменение, стали антирелигиозная кампания, коллективизация, особенно непосредственное включение в процесс общественного производства женщины, и Великая Отечественная война.

**Kolyaskina Elena**

Altai State University of Humanities and Education, Biysk, Russia .

**Woman and man in the Russian village of Altai in the second half of the nineteenth century – the first half of the twentieth century: the results of an ethnographic study of gender stereotypes and social practices**

**Abstract.** The article represents the main results of the ethnographic collection on the scientific project «Women and Men in the Russian Village: gender stereotypes of the old residents and new Altai settlers in the second half of the XIX century – the first half of the XX century». Collected materials give the opportunity to reconstruct gender stereotypes and social experiences of the Altai Russians. These stereotypes and experiences are connected with child-bearing and parenthood, wedlock and marriage, corporal experiences. The following aspects were studied: views on fertility and child-bearing, monthly and maternity impurity, the relationships between children and parents, upbringing traditions, views on marriage choice, changing to a wife and husband status, mutual relations between husband and wife, love and stereotypes of a sexual life, views on extramarital affairs, perception of a human body, beauty and attraction, sex status in the common law.

**Keywords:** gender stereotypes, gender roles, motherhood, fatherhood, matrimony, Russian peasants, long-standing inhabitants, incomers, Altay.

***О.С. Мамонтова***

*Алтайский государственный краеведческий музей, Барнаул,  
Российская Федерация*

**Традиции и новации в пище казахов  
Угловского района Алтайского края**

**Аннотация.** в статье представлен краткий обзор данных о традициях и новациях в питании казахов, полученных в 2014 г. в ходе экспедиции в Угловский район Алтайского края. В кухне казахов Угловского района фиксируется сохранение традиционной мясо-молочной основы. Новации связаны с влиянием русского населения и заимствованиями блюд у других народов. Также наблюдается изменение традиционных рецептур, способов готовки и хранения блюд.

**Ключевые слова:** Алтай, казахи, пища, традиции и новации, локальная специфика.

Традиции и новации питания казахов Западной Сибири, в том числе и Алтайского края, нашли отражение в ряде публикаций, монографий барнаульских и омских исследователей [6-8]. В данной публикации представлены полевые материалы историко-этнографической экспедиции сотрудников Алтайского государственного краеведческого музея в Угловском районе в 2014 г. в местах компактного (моноэтническое с. Бор-Кособулат) и дисперсного (с. Павловка) проживания казахов. Полученные в ходе экспедиции материалы в некоторых аспектах идентичны опубликованным ранее данным, частично дополняют их.

В рационе питания казахов Угловского района большое место занимают молочные продукты. Одним из основных является курт. В с. Бор-Кособулат бытует два названия сушеного творога: курт и сырчик. Готовят его из кислого молока. Полученную от кипячения в казане творожную массу отжимают и сушат. Вкус получаемого продукта зависит от уровня кислоты молока. «Если молоко не сильно кислое, то курт сладкий, если сильно кислое молоко, то курт кислый, под сурпу» [5]. Ранее курт сушили на циновках на открытом воздухе, на крышах. «Вот камыши есть же высокие. Вот, помню, мама из камышей, вот соберет, да. Прутики делают камыши, а потом их переплетают нитками, и получается полотно. Она воздухопроницаемая такая. На крыше висит постоянно. Потом мы лезли на крышу и там отжимали [творожную массу], три пальчика остаются. И вот такой вид делали» [4]. Информаторы отмечают, что их курт имеет более мягкую консистенцию по сравнению с куртом, приготовленным казахами Горного Алтая. «Ну, у нас не соленая, просто кислая. Твердый делают кош-агачские, белый такой, твердый, а у нас нет. У нас делают, как раньше бабушки такой делали» [4]. Хранят курт в тканевых мешочках в течение года. Но в настоящее время все больше хозяек предпочитают не сушить, а замораживать сырчик. «Я их сделаю глубокой осенью, уже ближе к холодам, потом в целлофановый пакет тонким слоем ложу, вот так кирпичики, каждый понемножку и сразу в морозилку. У меня до следующего года мне хватает, сохраняется» [4]. Обычно курт подают к сурпе, раньше его мазали маслом и употребляли с чаем.

Также из кислого молока готовится так называемый «красный творог» (рис. 1). Розовато-красный цвет достигается путем длительного отваривания творога в казане. Полученную массу отбрасывают на сито, растилают на противне, листе и досушивают в печке. При этом следят, чтобы консистенция творога была не сильно твердой. «Красный творог» используют для приготовления сладкого блюда – коспа. Для этого творог измельчается в ступке, сеется. Добавляется топленое масло, сахар. После приготовления его выносят в холодное место для затвердения. В

настоящее время при приготовлении коспа стали добавлять печенье. Казашки Павлодарской области (Республика Казахстан), проживающие в с. Бор-Кособулат, описывают другую рецептуру приготовления коспа – на пшеничной основе. «Коспа – халва. Делали на праздники в Казахстане. Чистили, промывали пшеницу. Просушивали, поджаривали, чтобы стала коричневой. Размалывали. Добавляли топленое масло, сахар, печенье. Перемешивали, нарезали и готово» [4].

Питательным молочным блюдом является кожә(ё). Традиционно его готовили из кислого молока и пшеницы. «Если ступа деревянная, водой слегка намачиваешь, горсточку кидаешь зерна и бьешь этим пестиком. Бьешь, бьешь, бьешь. Он отшелушивается. Весь такой лохматый лохматый становится. Шелуху выдуваешь, а потом на ночь в воде оставляешь. На следующий день помыла, в соленой воде отвариваешь его. Как сварился, похожий становится, как перловка. Потом молоком заправляешь, сколько тебе надо, опять кипятить, соль положишь. Остужаешь. Как остудится, и туда кефир (кислое молоко) или остаток чего-то – кислинку кладешь туда. А потом в теплое место ставишь, и оно получается кожә(ё). И летом ни кваса, ни воды, ни чая не надо. Отец у нас, когда пас, приезжает, быстренько садится, и его вот такую пиалу как навернет. И еды не надо» [4]. В настоящее время для ускорения процесса приготовления блюда используют перловку или пшено. Казашки, уроженки Павлодарской области, вышедшие замуж в 1970-х гг. за казахов с. Бор-Кособулат, добавляют творог, вареный рис и называют это блюдо айран кожә.

Распространенный до 1960-х гг. кумыс в настоящее время не готовят. Связано это с тем, что лошадей, которых держат в хозяйстве, не доят, отдавая предпочтение употреблению коровьего молока. «В Казахстане кумыс пьют, у нас кумыс нету» [4]. «Вперед кумыс старики делали. А наше поколение уже нет» [1]. Представители старшего поколения помнят, как готовили кумыс родители. «Кумыс мамка делала из кобыльего молока. Деревянное ведерко. Вот такое высотой, вот такое узкое. Росла же вот таволожка. Я помню, за таволожкой бегала, ломала эту таволожку. Это подожгут и ведерко это деревянное подержат над таволожкой. Оно дымом вот этим таволожным обдастся. Туда кобылу подоит мамка, туда сливала все. И каждый раз взбивала. Подоит – снова туда, опять взобьет. Несильно, почаше. Ведерко с обручами, узенькое, высокое. Да, кисленький кумыс был» [2]. Из кисломолочных напитков готовят лишь айран. Получают его путем кипячения молока на медленном огне, постепенно уваривая. В остывшее молоко добавляют закваску и настаивают.

Мясо, наряду с молочными продуктами, составляет основу рациона казахов Угловского района. В приготовлении блюд используется баранина, говядина, мясо домашней птицы. В настоящее время блюда из конины, в силу дороговизны этого мяса, готовятся на похороны, поминки, свадьбы. Чаще всего варят сурпа, туздук (сурпа с луком), которые являются основой таких блюд, как бешбармак и суп с домашней лапшой. Для приготовления бешбармака отваривают конину, баранину. Из муки, яйца, молока заводят тесто, раскатывая его как на лапшу. В глубокую тарелку выкладывают вареное тесто, потом мясо и заливают сурпой или туздуком. Такое традиционное блюдо, как казы – вареная колбаса из конины, подается на свадьбе. При этом сырье для ее изготовления приобретается в г. Семипалатинске (Республика Казахстан). Свиной в домашнем хозяйстве выращивают для продажи. Мясо не употребляют в пищу, в отличие от сала, которое едят в соленом или копченом виде. «Мясо не едим, а вот сало соленое или копченое – едим. Дают сало с хлебом мужьям на работу. В Казахстане держат сильно – не едят, а в России – едят» [3].

Большую роль в системе питания казахов Угловского района играет растительная пища. Особое место в ней занимают блюда, приготовленные из муки: хлеб, баурсаки, щ(щ)елпек. Как правило, молодежь приобретает хлеб в магазине, но старшее поколение предпочитает печь его самостоятельно в духовых печах. В 1950-х гг. в домах стояли русские печи. Хлеб пекли два раза в неделю в связи с тем, что семьи были большие, до 11 человек. Хозяйки сами делали дрожжи, ставили квашню.

Одним из любимых мучных блюд являются баурсаки, которые в основном готовят из кислого теста. На один литр молока берут полпачки маргарина или сливочного масла, пять яиц, дрожжи, соль и сахар. Замешивают тесто и дают подняться в течение 1-1,5 часов. Придают форму баурсаку тремя способами: катают шарики, раскатывают в виде сочня и нарезают квадратами, прямоугольниками или вырезают с помощью стакана. Тесто обжаривается в большом количестве масла. Баурсаки являются не только повседневным блюдом, они подаются на поминках, свадьбе, праздниках.

Ритуальное значение имеют лепешки из пресного теста – щ(щ)елпек (рис. 2). Строгому соблюдению трехкомпонентного рецепта (вода, мука, соль) обычно не следуют. Чаще всего для приготовления 100 лепешек хозяйка использует пять яиц, 100 граммов маргарина или сливочного масла, пол-литра молока, пол-литра теплой воды, муку и соль. Консистенция теста должна быть мягкой, как для домашней лапши. Нарезанные порции теста раскатываются очень тонко в форме круга и обжариваются в большом количестве растительного масла.

Употребление талкана нами зафиксировано не было. Но старшее поколение вспоминает, что в 1950-х гг. на полевых станах, где работали казахи, готовили талкан, наряду с кожэ(ё).

Под влиянием русского населения и казахов, переехавших в Угловский район из русских сел, в 1960-1970-х гг. в быт вошло огородничество. Так, жительница с. Бор-Кособулат Т. В. Акинжанова, приехавшая в родное село мужа в 1955 г. из Новичихинского района Алтайского края, вспоминает: «Когда первый год пришла, готовила мясо, с муки вот намешаешь лапшу. Мясо и мука, ничего больше не было. Яичко разобьешь, тесто сделаешь. Галушки и мясо. Картошки не было. Мы картошку посадили. Одни увидели – и давай. Огурешники стали делать. Овец не было ни у кого. По одной корове держали. Теленка выкормят – заколят. Овощей – ничего не было. Это сейчас маленько» [1].

В настоящее время в рацион казахов Угловского района входит много заимствованных блюд. Это явление ярко характеризует свадебный стол, где с традиционной казахской кухней соседствует русская, украинская, узбекская (рис. 3). А.Н. Булакбаева, жительница Павлодарской области, вышедшая в 1975 г. замуж за жителя с. Бор-Кособулат, так описала свадебное меню: «Угощали бешбармаком. Были пельмени, борщ, кисель, компот, винегрет, баурсаки, булочки, водка, лимонад, чай. В Казахстане такого нету. Кисель, компот – у нас тоже в Казахстане такого не делали» [3]. Учитывался сезон свадьбы: зимой подавали борщ, летом – окрошку. В настоящее время пельмени со свадебного стола стали вытеснять манты, появились разнообразные салаты.

Похоронно-поминальный стол отличается консервативностью. «А из лошади мясо варят, сурпа, фрукты, щ(щ)елпек. У русских блины, у казахов щ(щ)елпеки. Каждый должен съесть. Салаты, то сё – у нас не делают на похоронах. Мясо чистое, и эти вот щ(щ)елпеки, конфеты разные, сдоба. Остальное – все современное, всякие сладости. Главным должен быть изюм и урюк» [1].

В настоящее время почти утеряна и не используется кухонная утварь. Информаторы упоминают деревянные блюда для мяса, «касешки», ведра для приготовления кумыса, самовары на углях. На сегодняшний день в селах бытуют традиционные низкие столики, но отмечается, что они большего размера, чем те, что были у дедов (рис. 4). «Раньше столики диаметром меньше были. Высотой такие же, а диаметром меньше были. Сейчас ноги у всех болят сидеть за ними» [4].

Таким образом, пища казахов Угловского района отличается локальной спецификой, которую определяет сочетание традиционной основы питания с заимствованиями, в основном у русского населения региона. Традиционным остается мясо-молочная основа кухни. Новации наблюдаются в некотором изменении старой рецептуры, способах готовки, хранения блюд.



*Рис. 1. Красный творог*



*Рис. 2. Лепешка — шелпек*



*Рис. 3. Свадебный дастархан. Угловский район, с. Бор-Кособулат. 2003 г.*



*Рис. 4. Традиционный казахский стол*

**Mamontova Oksana**

Place of work: the Altai state museum of local history, Barnaul, Russian Federation

### **Traditions and innovations in Kazakh food of the Uglovsky district in the Altai region**

The article presents the brief review of traditions and innovations in food of Kazakhs, got in 2014 during an expedition to the Uglovsky district of the Altai region. Maintenance of traditional meat and dairy basis is mentioned in everyday nutrition of Kazakhs in the Uglovsky district. Innovations are connected with the influence of the Russian population and meal borrowings from other peoples. Also there is a change in the traditional compounding, ways of preparing and preserving food.

**Keywords:** Altai, Kazakhs, food, traditions and innovations, local specification.

### **Источники и литература**

1. ПМА: Угловский район, с. Бор-Кособулат. Акинжанова Т.В. 1937 г.р.
2. ПМА: Угловский район, с. Павловка. Болгенова К.Т. 1949 г. р.
3. ПМА: Угловский район, с. Бор-Кособулат. Булакбаева А.Н. 1950 г.р.
4. ПМА: Угловский район, с. Бор-Кособулат. Кусаинова Ш.Ж. 1953 г.р.
5. ПМА: Угловский район, с. Бор-Кособулат. Нуканова К.Н. 1940 г.р.
6. Ахметова Ш.К. Пища казахов Западной Сибири: традиции и новации [Электронный ресурс] // Режим доступа: <http://www.elim.kz/article/107/>.
7. Гориявчева Т.А. Элементы системы жизнеобеспечения казахского сельского населения Алтайского края (на примере моноэтнических сел Кулундинского и Угловского районов) // Краеведческие записки. Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 61-71.
8. Томилов Н.А., Ахметова Ш.К. Казахи аула Қасқат: традиции и инновации в культуре казахского населения Западной Сибири: монография / отв. ред. В.И. Молодин. Омск, 2013. 392 с.

***М.В. Москвина***

*Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск,  
Российская Федерация*

### **Женские наkosные украшения в праздничных практиках коренного населения Алтая<sup>14</sup>**

**Аннотация.** Праздничные мероприятия и ритуалы, сложившиеся в Республике Алтай с начала 1990-х гг., стали способом распространения алтайской культурной идентичности. Особенный статус закреплен за конкурсами национальных костюмов и аксессуаров к ним. Новые праздники, дополнившие уже существующий конкурс украшений в рамках Эл Ойына, актуализируют семейную, родовую и сезонную обрядность в современных условиях.

---

<sup>14</sup> Работа выполнена в рамках Госзадания ИАЭТ СО РАН, проект №0329-2014-0010 «Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии– нач. XXI в.».

Ориентированные на молодежную аудиторию, подобные мероприятия продолжают актуализировать тему культурного наследия и традиций алтайского народа.

**Ключевые слова:** Республика Алтай, праздники, современная обрядность, женские украшения, идентичность.

Признание приоритета сохранения и реализации историко-культурного наследия как творческого потенциала страны стало основой политики в области культурного наследия в России в 2000-е гг. Проблема сохранения и развития традиционной культуры и народных художественных промыслов является одним из направлений, по которому ведутся активные теоретические и практические разработки в рамках формирования и утверждения общенациональной стратегии государства по сохранению культурного наследия.

В масштабах Южной Сибири народное искусство становится важным фактором конструирования уникальных образов отдельных этносов и полиэтничного сообщества в целом. Академическим и общественно-политическим дискурсом продвигается идея о важности символических составляющих культуры, в то время как реальные элементы традиционной культуры теряют свое значение в организации повседневности населения. В результате подобного конструирования складываются новые формы этничности, объединяющие тюркоязычное сообщество Сибири. В их основе лежит интерпретация символов, предложенных в рамках созданных практик.

На рубеже XX-XXI вв. символическое пространство тюркских народов Южной Сибири наполняется смыслами, понятными современному сообществу и актуализирующими его культурное своеобразие [2, с. 71].

Важным инструментом распространения символических составляющих стали праздничные и обрядовые практики, активно развивающиеся с начала 1990-х гг. Одним из первых подобных мероприятий, организованных на территории современной Республики Алтай, стал праздник Эл Ойын, ориентированный на восстановление, презентацию и популяризацию этнической культуры алтайских кочевников-скотоводов. Современный праздничный календарь охватывает практически весь год и состоит из Чага-Байрама (Восточный Новый год), Дылгаяка (Праздник весеннего равноденствия), Тюрюк-Байрама (Праздник Кедр, организованный коренными малочисленными народами Республики Алтай – кумандинцами, тубаларами, челканцами). Наиболее значимым в республике остается межрегиональный народный праздник Эл Ойын. Праздничные мероприятия и ритуалы, сложившиеся в республике, апеллируют к темам прошлого и самобытной культуры Алтая.

В этом контексте особое внимание уделено этническому искусству алтайцев, существующему в виде промыслов и ремесел. В целях возрождения, сохранения и популяризации народного искусства организаторы праздника включают в его структуру конкурсы, стимулирующие и поддерживающие мастеров. В ходе их проведения акцент делается на самобытности, технике исполнения, художественности, цветовом решении изделий народных промыслов. Особенный статус носят конкурсы национальных костюмов и аксессуаров к ним. Среди всего комплекта женских костюмных аксессуаров особым статусом наделены украшения для волос – накосники.

Традиции изготовления и ношения накосных украшений получили своеобразную интерпретацию и развитие в современной праздничной культуре Республики Алтай.

Конкурс накосных украшений «Шанкы», начав свое бытование в рамках народного праздника Эл Ойын с 2008 г., воспринимается как национальный конкурс красоты, соответствующей этническим канонам алтайских тюрок. Конкурс имеет широкую популярность и в разных видах непременно присутствует в сценарии праздника. Не имея четких рамок, конкурс объединяет творческие поиски индивидуальных мастеров, мастерских по пошиву сценического костюма, молодых дизайнеров из средних, средних специальных, технических и высших учебных заведений, обучающихся по специальностям, связанным с легкой текстильной промышленностью, швейным производством или декоративным искусством, и позволяет оценить состояние развития промысла по изготовлению накосных украшений в самом широком масштабе [4].

Появившись в праздничном сценарии Эл Ойына, конкурс накосных украшений постепенно входит в программу других праздников Республики Алтай. Чага Байрам уже не обходится без конкурса украшений «Шанкы», в котором могут принимать участие все желающие от 12 лет. Демонстрация украшения должна быть сопровождена кратким рассказом об участнице и песенно-танцевальным номером. При этом идея конкурса не сводится к простому смотрю костюмов, а осмысливается как своеобразный ритуал перехода – как из одного года в другой, так и из одного женского возраста и социального статуса в следующий. Считается, что особенно важен приход года тем, кому исполняется 12 лет, 24 года, 36, 48, 60 лет, 72 года [5].

С ростом интереса к восстановлению ритуала перехода связано появление еще одного нового праздника, отмечаемого на уровне школ республики. В некоторых школах проводят праздник «Мне 12 лет» как своеобразную модификацию традиционного празднования дня рождения,

обосновывая это алтайской культурной традицией отмечать дни рождения через 12 лет, считая завершение временного цикла восточного гороскопа. Ассоциируемый с днем совершеннолетия, школьный праздник двенадцатилетия, организуется педагогами и родителями для учеников 6-7-х классов в рамках реализации национально-регионального компонента школьного обучения. Девочкам во время праздника дарят украшение «шанкы», означающее ее взрослый статус и обязательное участие в домашних делах [3].

В виде смотров народных костюмов, иногда не выделяемых из общей фольклорной программы, конкурсы «Шанкы» прочно закрепились в праздничных сценариях Республики Алтай.

Новацией в среде конкурсов накосных украшений стал инициированный в 2012 г. сообществом «Алтай сӧӧктӧр» в социальной сети Вконтакте фотоконкурс национального накосного украшения «Шанкы-2012» [1]. Направленный на популяризацию рукоделия среди молодежи с целью восстановления исторических традиций предков, сохранения и развития их материального культурного наследия, конкурс проводился при информационной поддержке республиканской газеты «Алтайдын Чолмоны» и научно-популярного журнала «Мой Алтай». Принимались фотографии хорошего качества, цветные, с изображением украшения, желательна на темном фоне с обязательным указанием автора работы (Ф.И.О., дата рождения, место проживания, сӧӧк) и названия изделия.

Никак не ограничивая возраст участников и количество заявок, руководство сообщества учредило следующие номинации: традиционное украшение для девочек от 3 до 8 лет – «шалтрак»; традиционное украшение девочек от 8–14 лет – «шымырак»; традиционное украшение, носимое от 14 лет и старше – «шанкы»; украшение замужней девушки – «шургул»; стилизованное (сценическое) «шанкы» – образная интерпретация традиционного накосного украшения для выступлений на сцене.

После закрытия приема заявок было организовано голосование в каждой из номинаций. В каждой номинации выбирался один победитель, который определялся простым большинством голосов. Вне голосования были учреждены 2 номинации: «Национальный колорит» и «За сохранение народных традиций». По окончании конкурса все победившие работы были опубликованы в республиканской газете «Алтайдын чолмоны».

Начиная с 2000-х гг. и до настоящего времени наблюдается стойкий интерес к этническим украшениям, их использование в праздничной и презентационной одежде. Этнический костюм, прически и украшения становятся актуальны в рамках праздничных мероприятий и в концертной деятельности.

Таким образом, можно говорить о продолжающихся процессах мобилизации этничности в Саяно-Алтайском регионе. Важную роль в них занимают праздничные мероприятия, направленные на презентацию культурного своеобразия коренного населения Республики Алтай. Национальный костюм и женские украшения, задействованные в празднично-обрядовых практиках, становятся символами актуализированной этничности.

**Moskvina Margarita**

Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation

**Women plait decorations in festive practices of the indigenous population of Altai**

**Abstract.** Festivals and rituals appeared in the Altai Republic since the beginning of the 1990s., steel is a way of Altai cultural identity popularization. Special status is fixed for the competitions of national costumes and accessories. New festivals complement the existing competition within the El Oiy Festival and actualize family, clan and seasonal rituals in modern conditions. Focused on the youth audience, such events continue to update the theme of cultural heritage and traditions of Altai people.

**Keywords:** Altai Republic, festivals, modern ritual, women's jewelry, identity.

**Источники и литература**

1. Материалы группы «Алтай сөөктөр» // Социальная сеть «ВКонтакте» URL: [vk.com/altay\\_sooktor](http://vk.com/altay_sooktor) (дата обращения: 5.08.2015).
2. Москвина М. В., Самушкина Е. В. Феномен женского украшения пого в структуре культурно-исторического наследия Республики Хакасии // Гуманитарные науки в Сибири. 2012. № 2. С. 71-78.
3. Мюсова М. В. Развитие и воспитание творческого потенциала личности школьника через систему воспитательной работы на основе обычаев и традиций своего народа [Электронный ресурс] // Фестиваль педагогических идей «Открытый урок» URL: <http://festival.1september.ru/articles/414180/> (дата обращения: 5.08.2015).
4. Полевые материалы автора 2008, 2010, 2012, 2014 гг.: Республика Алтай, Онгудайский район, с. Ело.
5. Сценарий праздника «Чага Байрам» Кош-Агачской СОШ им. В. И. Чаптынова. Дата проведения 12.02.14 г. [Электронный ресурс] // Социальная сеть работников образования «Наша сеть» URL: <http://nsportal.ru/nachalnaya-shkola/stsenarii-prazdnikov/2014/04/30/prazdnik-chaga-bayram> (дата обращения: 5.08.2015).

**И.И. Назаров**  
*Алтайский государственный университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

### **О практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан»**

**Аннотация.** Работа посвящена уникальному феномену – возрождению кумандинцами, проживающими в Алтайской крае, своих традиционных обрядов. В центре исследования возрожденный обряд «Кочо-кан», имеющий ярко выраженный эротический контекст. Традиционный обряд «Кочо-кан» включал в себя такие элементы, как экзогамный круг его участников, ритуальные атрибуты (маска, шапка, посох, фаллос), песенное состязание, эротические игры, особую ритуальную пищу – конское мясо. Участие в современном обряде «Кочо-кан» принимают все желающие, не только члены одной родовой организации, при этом его эротическая составляющая сведена к нулю, а ассортимент ритуальных кушаний значительно расширен.

**Ключевые слова:** Алтайский край, кумандинцы, ритуальные практики, современные праздники, возрождение традиций.

Данная публикация, основанная на материалах СМИ, опубликованных сведениях и полевых материалах ее автора, посвящена феномену возрождения современными кумандинцами религиозных обрядов. В частности, речь будет вестись об уникальном обряде «Кочо-кан», известном по описаниям исследователей XX в. и практиковавшем ранее у кумандинцев, шорцев и некоторых других групп коренного населения Северного Алтая.

Охарактеризуем в общих чертах зафиксированный и описанный ранее обряд «Кочо-кан» у кумандинцев. Первые упоминания об эротическом обряде «Кочо-кан» в ходе проведения обряда жертвоприношения лошади «тайэлга» у алтайцев встречаются в работах православного миссионера XIX в. В.И. Вербицкого, который, в частности, указывал на использование мужчинами во время обряда жертвоприношения разрисованной берестяной маски кочо. Надев эту маску, шаман начинал камлать. Во время камлания шаман передавал маску другому мужчине, который тут же впадал в состояние крайней возбужденности [1, с. 98].

Более подробные сведения об этом обряде содержатся в публикации Д. К. Зеленина, который посетил в 1927 г. верхних кумандинцев и принял участие в обряде жертвоприношения лошади. Д. К. Зеленин довольно подробно описывает сам обряд принесения в жертву коня и акцентирует внимание на эротической стороне этого обряда, проводившегося исключительно в кругу мужчин – представителей одного рода (сеока) [10].

Собранные в первой половине XX в. данные об этом обряде позволяют говорить о том, что ритуальные действия с эротическим подтекстом у кумандинцев проводились не только во время жертвоприношения тайэлга, но и во время осеннего праздника (позо кочазы), приуроченного к завершению уборки урожая. Вместе с тем, как сообщал Л. П. Потапов, этот праздник у кумандинцев и шорцев мог сопровождаться жертвоприношением лошади с особым эротическим обрядом – кочаган [7].

Сведения о рассматриваемом нами кумандинском обряде содержатся также и в полевых материалах П.И. Каралькина. В его рукописи под названием «Кочо» содержатся сведения об интересующем нас обряде. П.И. Каралькин сообщает, что обряд проводился во время жертвоприношения лошади. Кочо – это мужчина, один из участников ритуала, который был облачен в белый халат, берестяную маску с конусовидной шапкой на голове и держащий в руках деревянный посох. Кочо ходил с группой парней по аилам, где он бывал у каждого дома. Хозяин каждого дома одаривал процессию продуктами. Собранные продукты впоследствии поедались на месте жертвоприношения. Во время хождения Кочо пел песню, текст которой содержал эротические сюжеты [2].

Отрывочность и неполнота сведений об этой стороне ритуальной практики кумандинцев была во многом преодолена благодаря исследованиям Ф.А. Сатлаева, который в 1960-х гг. записал и опубликовал сведения об интересующем нас обряде. Этой теме посвящена специальная публикация Ф.А. Сатлаева «Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев» [8]. В этой статье автор подробно останавливается на рассмотрении личности самого мифологического персонажа – Кочо-кана, происхождение которого в мифологии кумандинцев объяснялось по-разному. Разные версии, однако же, объединяет локализация Кочо-кана на небе, точнее, на одном из слоев неба. В контексте рассматриваемого обряда важно отметить, что этому персонажу приписывалась такая черта, как «блудливость». Кроме того, Ф.А. Сатлаев описывает в своей публикации ход этого обряда, проведение которого обычно приурочивалось кумандинцами к окончанию полевых работ и возвращению мужчин с промысла кедрового ореха. Большое внимание при этом кумандинцы уделяли подготовке ритуальных блюд (талкан, позо). Ф.А. Сатлаев приводит описание принадлежностей Кочо-кана: берестяной маски, деревянного фаллоса, посоха, шапки и других элементов одежды. Центральное место в обряде занимало проводимое шаманом камлание, посвященное родовому божеству. В ходе этого камлания шаман, оказывавшийся на

небе, «сбрасывал» с неба на землю навязчивого Кочо-кана. Здесь, на земле, Кочо-кан воплощался в одного из присутствовавших мужчин. Мужчина при этом впадал в состояние возбуждения и буквально вел себя как жеребец во время гона. Важное место в обряде занимала берестяная маска (кочо), которая во время ритуала воспринималась как внешний облик Кочо-кана, вселившегося в носившего эту маску человека. Этот человек брал в руки деревянный фаллос и начинал игру Кочо-кана с молодежью. Во время обряда шаман обращался к божествам – покровителям, жертвуя им приготовленную заранее брагу. В своей публикации Ф.А. Сатлаев приводит фрагменты текстов – обращений к покровителям. Процессия мужчин вместе с воплотившимся Кочо-каном обходила все дома в своем селении, а затем отправлялась в соседние населенные пункты. Каждому встречному мужчине воплотившийся Кочо-кан вставлял между ног деревянный фаллос и имитировал половой акт. Женщины старались избегать таких встреч. Однако если женщина все-таки попадалась процессии, то исполняющий роль Кочо-кана имитировал с ней половой акт, вставляя ей деревянный фаллос под мышку. Такими действиями, как полагал Ф. А. Сатлаев, всем попавшимся навстречу Кочо-кан передавал мужскую силу [8, с. 138]. Все встреченные люди должны были одарить мужчин подношениями: хлебом, мясом, яйцами, табаком и т. п. Все собранное в дальнейшем совместно поедалось участниками обряда. После трапезы устраивались песенные состязания (тамыр). Участие в них принимали два коллектива, которые включали в себя от 10 до 15 человек – 9 или 14 женщин и один мужчина. В конце каждой песни побежденная группа передавала победителю одного из своих членов. Игра продолжалась до тех пор, пока в побежденной команде оставался только мужчина. Между коллективами, соревнующимися в исполнении остроумных, веселых, а иногда и непристойных песен, продолжал камлать шаман. Тамыр, по-видимому, может считаться продолжением игр Кочо-кана. В своей монографии о кумандинцах, которая увидела свет в 1974 г., Ф.А. Сатлаев приводит более сжатое описание обряда «Кочо-кан». Он пишет, что это обряд проводился осенью и был посвящен Кочо-кану – эротическому божеству. Во время обряда испрашивалось благополучие и здоровье для семьи, а также приплод домашнему скоту. Исполнявший роль мужчины при этом олицетворял собой символ плодородия. Обходя дома Кочо-кан в сопровождении нескольких мужчин и детей, исполнял песни эротического содержания и собирал от односельчан продуктовые подарки. Все собранные продукты далее поедались Кочо-каном и его спутниками. Праздник сопровождался песенными соревнованиями тамыр-томыр и мог растягиваться по времени на два-три дня [9, с. 161-162].

Во второй половине XX в., как свидетельствуют этнографические сведения, этот обряд кумандинцами уже не проводился, что позволяло исследователям делать пессимистичный вывод об исчезновении «Кочо-кана» из ритуальной практики коренного населения Северного Алтая.

На этом фоне кажущегося забвения традиций проведенный кумандинцами в г. Бийске в начале октября 2015 г. «Кочо-кан» поистине вызывает удивление. Его возрождение сегодня может восприниматься, с одной стороны, как наличие у кумандинцев устойчивых представлений об этом обряде, который был вызван к жизни при благоприятных для этого условиях. С другой стороны, как показывают наши полевые материалы, этого возрождения не могло бы случиться, если бы среди современных кумандинцев не было бы активных лидеров. О высокой социальной активности общественных организаций кумандинцев в Алтайском крае мне уже приходилось писать ранее [3-5]. Реконструируемый обряд «Кочо-кан», как следует из наших полевых материалов, стал играть определенную роль в современной праздничной культуре кумандинцев только в течение последних лет. С 2012 г. этот праздник по инициативе кумандинских общественных организаций включается в утверждаемые администрацией Алтайского края годовые планы этнокультурных мероприятий [6].

Автору этих строк дважды приходилось наблюдать за реконструкциями этого обряда. В ноябре 2013 г. участниками фольклорных коллективов во время открытия этно-центра «Эстей» в с. Красногорском был продемонстрирован один из фрагментов обряда «Кочо-кан» – песенное соревнование (тамыр) двух коллективов, исполнявших по очереди шуточные четверостишия. Своеобразным «арбитром» в этом состязании был шаман, облаченный в костюм Кочо: красный халат, берестяная маска на лице и берестяной колпак на голове, в руках – берестяная палка. Второй раз реконструкцию нам пришлось наблюдать в августе 2014 г. на кумандинском фестивале в г. Бийске. Один из участников фестиваля – старейшина и знаток кумандинской культуры Никифор Савинович Алексеев – был облачен в костюм Кочо: белая куртка, подпоясанная красным поясом, белые штаны, на лице – берестяная маска. Во время своего выступления Н.С. Алексеев со сцены рассказал присутствующим о том, как следует правильно проводить обряд Кочо-кан, произносил тексты благопожеланий.

Более полная версия «Кочо-кана» была проведена кумандинцами 4 октября 2015 г. в г. Бийске в поселке Нагорном. Ход этого праздника реконструируется нами на основе опубликованных в СМИ материалах. Главным элементов в проведенном обряде стала процессия, состоявшая из четырех мужчин и нескольких детей. Один из мужчин – Н. С.

Алексеев, исполнявший роль Кочо-кана, был одет в костюм, который состоял из белой широкой рубахи, подпоясанной куском голубой материи. Рубаху дополняли штаны из темной ткани, а на ногах были сапоги. В руках Н. С. Алексеев держал посох – деревянную палку, на верхнем конце которой была закреплена красная лента. Лицо Н. С. Алексеева было закрыто берестяной маской, край которой был оторочен желтой бахромой. На голове его была шапка из бересты. Процессия обходила в поселке Нагорном дома, в которых проживают кумандинцы. Возле каждого такого дома Н. С. Алексеев произносил на кумандинском языке благопожелания. После этого хозяева домов одаривали процессию сдобой и конфетами. В благодарность за это Кочо-кан в лице Алексеева обещал щедрым хозяевам пополнение семейства и приплод скота, увеличение богатства. Судя по размещенным в Интернет фотографиям с этого мероприятия, участие в празднике принимал и кумандинский шаман. Одновременно с этим на детской площадке п. Нагорного происходило песенное соревнование тамыр между фольклорными группами кумандинцев «Одычак» (Солтонский район) и «Айрычак» (г. Бийск). Как сообщали информагентства, несмотря на холодную и ветреную погоду, песенное состязание продолжалось в течение двух часов. Рядом с выступающими коллективами производилась готовка блюд традиционной кумандинской кухни. В казанах на открытом огне было приготовлено баранье и конское мясо. В жирном бульоне из конского мяса затем была отварена лапша (тутпаш) из пресного теста. Праздник завершился совместной трапезой, на которой были съедены мясо и лапша тутпаш, а также собранные Кочо-каном дары. Помимо этого на празднике были исполнены музыкальные композиции под аккомпанемент комуса, а также прошел конкурс поделок на осеннюю тему. Самые активные участники осеннего мероприятия были награждены грамотами.

В современном обряде «Кочо-кан» можно довольно четко обозначить традиционные его элементы. Во-первых, это использование специального костюма для Кочо-кана, который включает в себя посох, маску и шапку из бересты. Во-вторых, это подворный обход мужчинами для произнесения благопожеланий и соби́рание ими ответных даров – продуктов, которые впоследствии съедаются всеми участниками праздника. В-третьих, это песенное состязание двух коллективов.

Вместе с тем можно также увидеть и значительную трансформацию традиций в современной реконструкции этого обряда. Так, например, современный обряд «Кочо-кан» расширяет круг его участников, выходя за рамки исключительно мужского ритуального действия, а также за пределы родовой группы (сеока). Сегодня участие в этом обряде

принимают все желающие кумандинцы, независимо от их родовой и половой принадлежности. Нельзя не отметить и отсутствие среди атрибутов современного Кочо-кана деревянного фаллоса и эротической игры молодежи. Изменилась и ритуальная пища. Если в прошлом участниками ритуала употреблялась только вареная конина, то теперь ее дополняют баранина и лапша тутпаш. Эти блюда, как можем мы наблюдать, постоянно приготавливаются во время современных кумандинских праздников.

**Nazarov Ivan**

Altai State University, Barnaul, Russian Federation

**On the practice of the revival of the Altai Territory Kumandin rite «Kocho-kan»**

The work is devoted to the unique phenomenon – the revival of Kumandin living in the Altai region, their traditional ceremonies. The research center of the revived rite «Kocho-kan», which has a pronounced erotic context. The traditional rite of «Kocho-kan» includes items such as: exogamous circle of participants, ritual attributes (mask, hat, staff, the phallus), singing contest, erotic games, a special ritual food - horse meat. Participating in today's ceremony «Kocho-kan» take all comers, not just members of one clan organization, with its erotic component is reduced to zero, and the assortment of ritual foods significantly expanded.

**Key-words:** Altai, Kumandins, ritual practices, current events, revival of traditions.

**Источники и литература**

1. Вербицкий В.И. Алтайцы. Томск, 1870.
2. Каралькин П.И. «Кочо» [рукопись]. Архив Института этнографии Венгерской Академии наук, фонд В. Диосеги. Рукопись П.И. Каралькина «Кочо» была опубликована Д.А. Функом в его монографии «Миры шаманов и сказителей: комплексное исследование телеутских и шорских материалов». М: Наука, 2005.
3. Назаров И.И. Кумандинцы: традиционное хозяйство и материальная культура / отв. ред. Н.А. Томилов. Барнаул: 2013. С. 7-9.
4. Назаров И.И. «Новые маски»: возрождаемые явления традиционной культуры кумандинцев в системе управления и развития этнокультурного наследия региона // Малочисленные этносы в пространстве доминирующего общества: практика прикладных исследований и эффективные инструменты этнической политики: Сб. науч. ст. по итогам всерос. с междунар. участием науч.-практ. конф. (г. Кемерово, 17-18 окт. 2014 г.) / отв. ред. В. В. Поддубиков; редкол.: В.Г. Дружинин [и др.]; сост. В.В. Поддубиков; КемГУ. Кемерово: Практика, 2014. С. 330-336.
5. Назаров И. И. Современный праздник и традиционная культура кумандинцев Алтайского края (по материалам этнографических исследований 2013 и 2014 гг.) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. 2014 г.: археология, этнография, устная история. Вып. 10: материалы X междунар. науч.-практ. конф., г. Барнаул, 22-23 апреля 2015 г. / отв. ред. М.А. Демин, Т.К. Щеглова. Барнаул: АлтГПУ, 2015. С. 148-152.

6. Планы этнокультурных мероприятий в Алтайском крае на 2012, 2013, 2014, 2015 гг. размещены на официальном сайте администрации Алтайского края. URL: <http://www.altairegion22.ru/gov/administration/isp/kompart/gosudarstvennaya-natsionalnaya-politika/Plan-etnokulturnykh-meropriyatii-v-Altaiskom-krae> [дата обращения 01.03.2016].

7. Потапов Л.П. Этнографический очерк развития земледелия у алтайцев // Труды Института этнографии. Новая серия. 1952. Т. 18. С. 182.

8. Сатлаев Ф.А. Коча-кан – старинный обряд испрашивания плодородия у кумандинцев // Сборник МАЭ. Л., 1971. Вып. 27. С. 130-141.

9. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX в. Горно-Алтайск, 1974.

10. Zelenin D. Ein erotischer Ritus in den Opferungen der altaischen Turken // Internationales Archiv für Ethnographie. Leiden, 1928. Bd. XXIX. Hf. IV-VI.

***О.О. Неверова***

*Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

### **Годонимы села Топчиха Топчихинского района Алтайского края: классификация в семантическом аспекте**

**Аннотация.** Статья посвящена классификации годонимов в семантическом аспекте. Источниковедческой базой являются годонимы села Топчиха Топчихинского района Алтайского края. Выявлены и обоснованы критерии разделения годонимов на группы и подгруппы. На основе проведенного исследования автором предлагается именно такая классификация.

**Ключевые слова:** топонимика, годонимы, семантика, классификация, Топчиха.

Годонимы – названия линейных объектов, в том числе проспектов, улиц, линий, переулков, проездов, бульваров, набережных. Это самый подвижный и изменяемый пласт лексики. Они являются зеркалом национальной культуры, содержат большой объем информации о традициях, устоях, своеобразии менталитета и особенностях миропонимания, характеризующих то или иное языковое сообщество. Они позволяют увидеть историю населенных пунктов глазами далеких предков.

В настоящее время на территории села Топчиха расположены 64 улицы и 14 переулков. Все годонимы можно разделить на две большие группы – ориентирующие и характеризующие.

1. Ориентирующие годонимы. К ориентирующим годонимам относятся те, в названиях которых присутствует ориентир. Эти годонимы, в свою очередь, делятся на несколько подгрупп.

1.1. Годонимы, ориентирующиеся на здание или сооружение.

В эту группу входят улицы, название которых ориентировано на близ стоящие сооружения или здания. Например, улица Коммунальная, на этой улице расположено здание ООО «Исток», коммунальное хозяйство. На улице Железнодорожной расположен железнодорожный вокзал. Улица Спортивная названа так, потому что там располагался дворовый стадион. В названиях переулков также можно увидеть четкий объект ориентации: пер. Дорожный – ДРСУ, пер. Заготзерновский – ОАО Топчихинский элеватор, пер. Мельничный – ЗАО «Топчихинский мельзавод», пер. Почтовый – отделение «Почты России», пер. Школьный – здесь раньше располагалась ТСШ № 1 им. Героя России Дмитрия Ерофеева.

1.2. Годонимы, ориентирующиеся на природный объект. Например, улицы Набережная и Заречная расположены по разным берегам реки Топчишки. На улице Яблочной раньше были посажены плодово-ягодные сады. Можно легко проследить связь названий улиц и природных объектов, расположенных рядом или непосредственно на улицах и переулках. В эту группу входят улица Луговая и переулок Луговой, улицы Зеленая, Кленовая, Парковая, Песочная, Сиреневая, Степная, переулки Садовый, Прудовской, Лесной, Полевой, Цветочный, Ягодный.

2. Вторую большую группу составляют характеризующие годонимы. В эту группу характеризующих названий входят годонимы, имеющие семантику соотнесения или сравнения с другими названиями, отражающие в своем названии имена и фамилии людей, характеризующие историческое прошлое страны или исследуемой территории.

2.1. Антропогодонимы. Подгруппа, включающая в себя названия улиц, произведенных от личного имени, названные в честь какой-то личности. Все улицы в этой группе являются мемориальными. Село Топчиха берет начало от станции Топчиха Алтайской железной дороги, торжественно открывшейся 21 октября 1915 г. Государственный переворот, обстановка в стране и настроения граждан отразились в названиях улиц, которые названы в честь революционеров, государственных и политических деятелей, участников гражданской войны: К.И. Ворошилова, Ф.Э. Дзержинского, М.И. Калинина, С.М. Кирова, В.В. Куйбышева, В.И. Ленина, Г.К. Орджоникидзе, Я.М. Свердлова. Эти имена известны повсеместно. Но в списке антропогодонимов есть личности, которые известны только локально (на территории Сибири или района). Одна из улиц названа в честь Ефима Мефодьевича Мамонтова – героя Гражданской войны, главнокомандующего объединенной партизанской армии Западной Сибири. Улица Сизова названа в честь революционного деятеля, борца за власть советов на Алтае Федора Кузьмича Сизова. Именем героя партизанского движения на Алтае, одного из руководителей Зиминского восстания Павла Кузьмича Чаузова названа улица.

К антропонимам относятся улицы, названные в честь видных деятелей творчества. В честь «творцов слова» названы улицы Лермонтова, М. Горького, Маяковского, Островского, Пушкинская, Чехова, Шукшина. Улица Чайковского названа в честь русского композитора, дирижера, музыкального журналиста Петра Ильича Чайковского.

По мере развития села в стране происходили новые события. Новые улицы были названы в честь земляков и уроженцев Топчихинского района, участников Великой Отечественной войны и Героев Советского Союза. Это улицы Губина, Карнакова, Маматова.

В группу антропонимов входят улицы, названные в честь летчиков-космонавтов, Ю.А. Гагарина, В.М. Комарова, Г.С. Титова, и улица Мичурина, названная в честь биолога и селекционера, почетного члена Академии наук СССР.

Общее число антропонимов составляет 26.

2.2. Следующая подгруппа характеризующих топонимов, в количестве 18, – названия улиц, характеризующие историческое прошлое страны и изучаемой территории. В этой группе улицы 40 лет Октября, Алтайская, Весенняя, Интернациональная, Мира, Молодежная, Новая, Новосельская, Октябрьская, Партизанская, Правды, Пролетарская, Советская, Социалистическая, Фестивальная (в честь фестиваля молодежи и студентов в Москве), Юбилейная (открыли улицу в честь 70-летия Топчихи) и переулки Первомайский, Красноармейский.

2.3. Шесть топонимов входит в подгруппу, улицы которой имеют определенную степень соотнесения или сравнения с другими улицами. Это улица Автомобилистов. Из личного архива А.Н. Тенсиной известно, что «Агротранс-<sup>15</sup>» строил на этой улице дома для своих водителей. До 1924 г. Топчиха входила в состав Фунтиковской волости, а жители Чистюньской волости стали частыми гостями пристанционного поселка и прибывали сюда по дороге, которую называли «переулок Чистюньский». К этой группе относятся и улицы, названные по сторонам света: Восточная, Северная, переулок Южный, а также улица Солнечная.

2.4. Следующая группа состоит из 3 топонимов. Она характеризует жителей улицы по роду их занятий и отражает специфику их профессии. В эту группу входят улица Путиловская (на которой жили первые поселенцы – путейцы, строящие железную дорогу) и улицы Строительная и Заводская (названы так, потому что на этих улицах селились рабочие Кирпичного завода)

---

<sup>15</sup> «Агротранс» – ПМК-673, передвижная механизированная колонна, ООО

**Neverova Olga Olegovna**  
Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**The streets of the Topchiha Topchikhinsky district of the Altai region: classification  
in the semantic aspect**

**Abstract.** The article is devoted to the classification of the streets in the semantic aspect. Streets in Topchiha (Topchikhinsky district, Altai region) are historiographic base. The criteria of the division into groups and subgroups is identified and proved. In terms of the research the author proposes this classification.

**Key-words:** Toponymy, streets, semantic aspect, classification, Topchiha.

**Источники и литература**

1. Материалы фонда Топчихинского районного краеведческого музея «Летопись ст. Топчиха».
2. Тензина А. Н. Личный архив краеведа села Топчиха.
3. Подольская Н. В. Словарь русской ономастической терминологии. 2-е изд. М.: Наука, 1998. 192 с.
4. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 24. С. 10.
5. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 29. С. 8.
5. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 31. С. 9.
6. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 35. С. 10.
7. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 38. С. 9.
8. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 42. С. 9.
9. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 43. С. 9.
10. Поздин С. В. Азбука села // Наше слово. 2015. Вып. 44. С. 10.

***И.Н. Никулина***

*Алтайский государственный технический университет  
им. И.И. Ползунова, Барнаул, Российская Федерация*

**Рецензия на книгу Антония Кучинского  
«Поляки в Казахстане.  
Ссылки, наследие, надежда, возвращение»**

**Аннотация.** Рецензия посвящена монографии о поляках в Казахстане, представляющей судьбы польских ссыльных и добровольных переселенцев. Отражено краткое содержание глав книги, освещены основные вопросы, представленные в ней. Показана структура книги, её значение в определении основных направлений исследований. Подчеркивается важность многолетних исследований автора, представляющих значительный интерес для читателей.

**Ключевые слова:** Казахстан, Россия, ссылка, поляки, наука, культура.

В настоящее время большой интерес исследователей вызывают проблемы изучения различных сообществ, в том числе польского. Этому в немалой степени способствуют сложившиеся контакты между учеными различных государств.

На протяжении ряда столетий исторические судьбы народов России, Польши, Казахстана тесно переплетались, создавая тем самым основы для будущих международных отношений, взаимовлияния и взаимообогащения различных культур. Исходя из этого, актуальность и научная значимость рецензируемой монографии не подлежит сомнению. Её автор, польский ученый Антоний Кучинский – этнолог, историк, редактор и издатель, широко известен в научном сообществе. Выпускник Вроцлавского университета, доктор исторических наук, профессор, основатель Центра восточных исследований во Вроцлавском университете. Круг научных интересов Кучинского достаточно широк: этнология, история науки, история поляков в Сибири и в Казахстане. Среди многочисленных научных работ Кучинского следует назвать «Сибирские тропы», раскрывающую вклад поляков в культурное и цивилизационное развитие Сибири, «Народы далекие, но близкие», характеризующую исследования поляками народов восточной части Российской империи. Наиболее полно история поляков в Сибири представлена в его книге «Сибирь. 400 лет польской диаспоры. Ссылка, мученичество и цивилизационный успех поляков», посвященной подробному изучению истории польско-сибирских отношений. Он является основателем и редактором журналов «Вроцлавские научные исследования Востока», «Ссылный», «Библиотеки ссылного» (серии публикаций авторства Кучинского, изданной под его редакцией), членом редакционного комитета ежегодника «Известия научного наследия Института Бронислава Пилсудского» (Сахалин). Участник многочисленных международных научных конференций, лауреат многих наград. Долгое время преподавал во Вроцлавском университете, в Католическом Любельском университете Иоанна Павла II. В настоящее время работает в Институте истории науки Польской академии наук в Варшаве.

Книга «Поляки в Казахстане. Ссылки, наследие, надежда, возвращение» является результатом многолетних научных исследований автора. Это первая монография о поляках в Казахстане, представляющая судьбы польских ссылных и добровольных переселенцев, их достижения и невзгоды. В работе представлено авторское видение малоизученных вопросов пребывания поляков на территории Казахстана, оценка их вклада в освоение региона. Исследование основано на богатом источниковом материале, собранном автором во время поездок в Степной край.

Выбор темы убедительно обоснован во введении, содержащем краткий обзор работ предшественников. Книга содержит три главы. В первой главе освещаются судьбы поляков в Казахстане с середины XIII в., начиная со старейших хроник, связанных с именем вроцлавского монаха Бенедикта Поляка, и завершающиеся концом XX в. – визитом Иоанна Павла II в Казахстан. Автором последовательно рассматривается история пребывания поляков в ссылке со времен барских конфедератов XVIII – начала XIX вв., участников Ноябрьского и Январского восстаний, депортаций польского населения на восток, в том числе в Казахстан в XX в.

Вторая глава содержит антологию известий поляков о крае и людях, здесь проживавших. Представлено 18 текстов, посвященных природе, городам и селам, условиям жизни, обычаям казахов. Среди авторов следует назвать А. Сузина, А. Янушкевича, Б. Залеского, Я. Виторта, В. Буковинского и др. Отдельным разделом в главе представлена поэзия польских ссыльных Казахстана в XIX-XX вв.

Третья глава посвящена полякам, внесшим значительный вклад в развитие науки и культуры Казахстана XIX-XX вв. Это поэты, геологи, врачи, инженеры, историки, исследователи фольклора и обычного права казахов, среди которых Я. Виткевич, Б. Залеский, С. Гросс, Я. Виторт и др. Отдельным разделом представлена в работе разносторонняя деятельность ссыльных участников Январского восстания, находившихся в Усть-Каменогорске. Значительное место уделяется рассмотрению медицинской деятельности поляков в Казахстане, в том числе врачебной (И. Тэраевич, Л. Мачиевский, А. Ржегодский и др.), аптекарской, ветеринарной. Автор подробно рассматривает участие поляков в научных экспедициях, изучении флоры, геологических исследованиях региона (А. Бяловский). Таким образом, освещен широкий круг вопросов многогранной исследовательской деятельности поляков и их участия в освоении Казахстана. Работа А. Кучинского носит характер своеобразного справочного пособия, содержащего важные сведения о судьбах значительного числа людей, связанных с Казахстаном.

Каждая глава книги представляет практически самостоятельное исследование, не связанное с другими главами, поэтому возможно прочтение каждой из частей отдельно. Таким образом, в книге соединены три направления одной тематики. Избранная структура книги, несомненно, приемлема и имеет свои достоинства. Безусловно, обширный круг вопросов, затронутых автором, предполагает дальнейшее углубленное изучение с широким привлечением архивных материалов и результатов исследований ученых, прежде всего России и Казахстана, многие темы, обозначенные в работе, заслуживают отдельных монографий.

Следует особо отметить прекрасное издание книги. Значительный иллюстративный материал (карты, фотографии и пр.) существенно дополняет основной текст. В конце книги содержится перечень иллюстраций, а также словарь терминов и указатель фамилий, встречающихся в тексте.

Книга «Поляки в Казахстане» является, несомненно, важным и необходимым изданием, содержащим сжатую информацию о поляках, внесших свой вклад в историю Казахстана. Благодаря многолетним исследованиям А. Кучинского стало возможным освещение польско-казахских отношений, представляющих значительный интерес и для российского читателя. Жаль только, что изданная на польском языке книга может быть недоступной для многих исследователей.

**Nikulina Irina**

Polzunov Altai State Technical University, Barnaul, Russian Federation

**Anthony Kuchinsky book review «Poles in Kazakhstan. Exiles, legacy of the past, prospect, rebirth»**

**Abstract.** This review is dedicated to a monograph on the Poles in Kazakhstan. The monograph describes the fates of Polish exiles and voluntary deportees. It reflects the book chapters summary, highlights the main issues presented in the book. It demonstrates the structure of the book, book's importance in the research main areas. The importance of long-term research of the author presenting major interest to the readers is underlined.

**Keywords:** Kazakhstan, Russia, exile, Poles, science, culture.

***М.А. Овчарова***

*Новосибирский областной краеведческий музей, Новосибирск,  
Российская Федерация*

**Свадебный обряд мордвы-мокша Залесовского Причумышья:  
трансформация традиций**

**Аннотация.** При рассмотрении духовной культуры мордвы Алтая особое внимание привлекает обрядовая часть. Традиционно свадьба занимала центральное место среди семейных обрядов мордвы. У эрзи и мокши складывались локальные варианты свадебной обрядности. В ходе сбора полевого материала в мокшанских селах в структуре свадебного обряда была зафиксирована утрата основных этапов. Тяжелое материальное положение в селах как в довоенное, так и в послевоенное время способствовало упрощению свадебного обряда, стиранию традиционных элементов, которые требовали больших экономических затрат (изготовление платья невесты, подарков всем родственникам, приготовления «богатого» застолья). В селах получила распространенный упрощенный вариант свадьбы без обряда – «по вечерам».

**Ключевые слова:** свадебная обрядность, традиции мордвы, трансформация обрядов, мокшанский свадебный обряд.

Система обычаев и обрядов, символическим образом знаменующих значительные события в жизни людей, – одна из существенных характеристик этноса. По мнению исследователей, обряд выступает как один из механизмов социальной памяти, как способ соотнесения и взаимосвязи себя с данной этнической общностью [9, с. 116].

При рассмотрении духовной культуры мордвы Алтая особое внимание привлекает обрядовая часть. К концу XIX в. в зоне Залесовского Причумышья (Залесовский район АК) сформировались районы, имеющие кустовой характер расселения мордвы-эрзя и мордвы-мокша. Характерной особенностью формирования мордовского массива стало количественное преобладание мордвы-эрзя над мордвой – мокша. Количественное соотношение отразилось и на численном преобладании моноэтнических поселений. В Залесовской зоне расселения мокшанский куст сформировался вокруг дер. Малый Калтай, Камышенка, дер. Инюшова, Думчево. Мордва с переселением на Алтай оказывается в пестром этническом и культурном окружении и попадает в процесс межэтнической интеграции, который проявлялся в хозяйственном и культурном взаимодействии. Этнокультурное взаимодействие для мордвы Алтая было связано с ассимиляционными процессами. Совокупность причин способствовала складыванию особого комплекса обрядовой культуры – алтайской мордовской культуры.

В зоне Залесовского Причумышья на протяжении ряда лет проводились полевые исследования (1998-2013 гг.) в рамках историко-этнографических экспедиций Центра устной истории и этнографии АГПУ (рук. Т. К. Щеглова). Устные источники позволяют утверждать, что одним из устойчивых компонентов в духовной культуре мордвы является свадебная обрядность. Традиционно свадьба занимала центральное место среди семейных обрядов мордвы. Она отличалась большой сложностью и разнообразием.

У эрзи и мокши, проживающих в разных уголках России, среди разных этносов, складывались локальные варианты свадебной обрядности. М. Е. Евсевьев отмечал, что в каждой населенной мордвой местности имеются свои особенности в свадьбе [7, с. 9]. Вообще каждый район расселения имел свои исторически сложившиеся особенности, которые отличали его от других и которые не могли не отразиться на ритуале свадьбы. Различные источники показывают, что вообще не было совершенно одинаковых свадеб даже в мокшанских или эрзянских селениях одной и той же местности. С другой стороны, благодаря

вековой традиции соблюдения общих обычаев и сходной последовательности исполнения основных обрядов мордовские (мокша и эрзя) свадьбы имеют много общих моментов, как в действиях, так и в словесно-художественном сопровождении.

Зафиксированный в с. Малый Калтай мокшанский свадебный обряд бытовал до 1930-х гг., сохраняя основную часть обрядов и песнопений. Дошедший до нас вариант свадебного обряда по своему содержанию и форме представляет сложный, формировавшийся веками общественно-бытовой ритуал, который содержит обрядовые действия и различные виды словесно-поэтического творчества. Свадебный ритуал разворачивался как драматическое действо с определенными сценами, действующими лицами, сопровождался со стороны невесты и ее родни неудержимыми слезами, воплями и проклятиями, а со стороны семьи жениха – безудержным весельем, пиршеством и восхвалениями. Мордовская свадьба, относясь к семейным обрядам, вместе с тем имела общественный характер, когда все жители деревни были оповещены о предстоящем событии и все могли принять в нем участие.

Исполнение всего свадебного ритуала у мордвы мокша занимало две-три недели, иногда и более. При этом обряды распределялись неравномерно по трем этапам. 1. *Предсвадебные обряды* – сватовство, сговор, смотрины, окончательный сговор (пропой или рукобитие), подготовка невесты к свадьбе, назначение дня свадьбы. 2. *Свадебные торжества* – приезд свадебного поезда в дом невесты, венчание, возвращение свадебного поезда в дом жениха, пиршества, укладывание молодых спать, проводы горных. 3. *Послесвадебные обряды* – посвятельные обряды.

**Предсвадебные обряды.** В старину свадьбу обычно устраивались осенью, после уборки урожая. В селах с мокшанским населением и в моноэтнических поселениях (с. Малый Калтай, дер. Камышенка) свадебные гуляния чаще устраивались зимой – после святок, в рождественский мясоед. Длились свадьбы три-четыре дня. Масштаб и торжественность свадьбы зависела от материальной обеспеченности участвующих сторон. Поскольку основная масса мордовских семей в селах Малый Калтай и Камышенка появляется в конце XIX – начале XX в., уровень экономического состояния их был достаточно невысок. В последующие годы предсвадебные и послесвадебные обряды не имели столь торжественного характера и проходили не столь многолюдно. Ритуальные встречи предсвадебного периода были связаны с обрядами сватовства и церемониями приготовления к свадьбе. Сватовство начиналось с обряда выбора невесты и кончалось обрядом назначения для свадьбы.

**Обряды сватовства. Выбор невесты.** Долгое время выбор жениха и невесты оставался за родителями жениха и невесты. Во второй половине XX в. молодые уже самостоятельно решали свою судьбу, но устроить свадьбу без согласия родителей не имели права. При выборе невесты всегда учитывали ее добрую славу, здоровье, трудолюбие и материальное состояние ее родителей. «Было так, раньше, невесту родители жениха одобряли. Главное, что было... чтобы она хорошей работницей была, здоровой, детей могла нарожать» [1].

**Сватовство.** Обычно в дом невесты отправлялись жених, его отец (атякуда), старший брат отца, крестные и сваха (авакуда). «Брали с собой четверть вина, хлеб, еще чего-нибудь сладкого» (д. Малый Калтай, Коченева Н. М., 1939 г. р.). В свадебном ритуале в мокшанских селах, как правило, этот обряд носил номинальный характер, и совершался как один из праздничных элементов предстоящих событий. Родители невесты были готовы к приходу родственников жениха, «их приглашали в дом» где и происходило взаимное угощение. В дом к родителям невесты обычно приходили с подарками: «Раньше какие подарки были, матери какой платок подарят, отцу табаку или рубаху, и то если деньги имеются. Бывало, что и так придут, выпивку, еду какую принесут, да и ладно» [2]. Желание невесты выходить замуж раньше спрашивали редко. В воспоминаниях информаторов это встречается как далекое воспоминание: «Раньше-то сильно никто не спрашивал, хочешь или не хочешь, отец с матерью решили – и иди замуж, а мож ты его и не знаешь, и страшно даже» [2]. Целью встречи родителей жениха и невесты был договор о приданом с обеих сторон, затратах на свадьбу. Когда были решены все организационные вопросы, начиналось застолье. В свадебной обрядности у мордвы мокша в селах Залесовского района этапы предсвадебной церемонии, такие как предварительное сватовство или сговор, смотрины и день пропоя, как правило, укладывались в одной церемонии, когда решались все вопросы. Старший из сватов обращался к родителям невесты с вопросом о «продаже телочки», предлагая сватов в роли покупателей: «Стёпа-кума, тинь ведражкентэ тюви мимс – а минь ралысама рамамынза» (Стёпа-кума, у вас, слыхали, телочка продаётся – мы покупать пришли). После этого наливали стопочку и подавали хозяину (хозяйке) дома и невесте – выпить означало согласие на свадьбу («Фсё, сагласиндась, сагласиндась!» – Всё, согласна, согласна!), после чего приглашались родственники, соседи и все садились за стол [1].

Ночью или утром сваты с невестой отъезжали в дом жениха, где застолье продолжалось. На второй день после сватовства свекровь начинала печь блины, а молодые ездили приглашать родителей невесты на блины. Если семья жениха не имела возможности для проведения

свадьбы, то окончание сватовства (пачат ярцаму) считалось завершением свадьбы по вечерам. Но даже если планировалось играть полную свадьбу, невеста всё равно отправлялась в дом жениха до свадьбы. Через несколько недель со стороны жениха приезжали в дом невесты договариваться о предстоящей свадьбе (жених с невестой здесь не присутствовали). Во время сватовства невеста совершала переход из родительского дома в дом жениха. На сватовстве, которое всегда проходило поздно вечером, после небольшого застолья невесту провожали в дом жениха, где она находилась до самой свадьбы. «Как сосватали, туда повёл сразу. В Петрову ночь сразу забрали. Там гуляли еще, до утра гуляли. Там, раз согласна, они быстра гостей своих собрали и погуляли на второй день – целый день – всё, и так свадьба» [1]. Между сватовством и свадьбой проходило от нескольких недель до 2 месяцев.

В такой свадьбе «по вечерам» сватовство перерастало в застолье в каждом из домов (сначала у невесты, после – у жениха) и сопровождалось переходом молодой в новый дом. Поэтому иногда после сватовства перед отъездом в дом жениха невесте сразу меняли девичью прическу, а на второй день в дом жениха приглашали родителей невесты на блины (пачат ярцаму). Несмотря на низкий уровень жизни, о чем свидетельствуют свадебные подарки родственников, свадебный обряд всё-таки проводился. «Дуся Мирошкина говорит – тогда же дарили – подарили, говорит, вот кусочками тогда сахар был, комками – подарили и одна бабка смотрела-смотрела, взяла и съела. Я, горит, плачу – свадьба ещё ранишняя» [4]. «После войны беднота была. Подарки были – пять копеек там, там гребёлку подарили, чё там, какие свадьбы?» [5].

#### **Приготовление к свадьбе в доме невесты. Приготовление подарков**

В действительности процесс подготовки сводился к шитью или перешивки старого платья, поскольку в основной массе нечего было носить. Если была, возможно, то что-то покупали родственникам жениха, самому жениху (рубашу, полотенце). Раньше все это сопровождалось причитаниями, грустными песнями, прощанием с родным домом. Подруги невесты приходи к ней накануне свадьбы вечером, устраивали вечерние посиделки: «Девчонки, подружки придут вечером, посидим, споем, да и все» [2].

**День бани и печения пирогов.** После договора о дне свадьбы, накануне свадебного дня после бани, в которой мылась невеста, жених привозил ее обратно в родительский дом, чтобы на следующий день забрать ее после традиционных свадебных ритуалов [5]. В доме невесты накануне дня свадьбы топили баню и готовили пироги для угощения родни жениха. Баню невесты топили ее родственники. Посещение бани в родительском доме определялось как прощание с девичеством. В воспоминаниях информаторов веник для бани подружки брали у жениха «девчонки бегали к жениху, у него веник просили» [2].

**Приезд поезжан в дом невесты.** В доме жениха собирались родственники с конными повозками, которые должны были быть свадебным поездом. Обычно он состоял из семи и более подвод. Дуги и упряжь украшались тканью, цветами и колокольчиками. Отец жениха выходил на улицу с иконой, мать с хлебом и благословили ими сына и поезжан. Икону передавали дружке, а свадебный каравай – свахе. Обычно в первую повозку садились «впереди идущий» (кучер первой лошади) ингольдень якай и дружка, на вторую старший поезжанин (атякуда), на третью – сваха (авакуда), на четвертую – жених с другими поезжанами.

**Приезд поезжан в дом невесты.** Когда поезжане заходили в дом, девушки забирали у них головные уборы, требуя затем за них выкуп. Жених выкупал углы и центр стола. Авакуда покупала у подружек невесты венки (мазый косма) и надевала на себя. После того как все сядут за стол, родственницы невесты становились перед поезжанами и пели корильные песни, каждая из которых адресовалась конкретному свадебному чину (авакуда, атякуда, ингольдень якай, кудат). Жених в это время сидел за столом и не участвовал в свадебных действиях. Перед отправлением поезда на регистрацию, если кони не шли, впереди идущий (ингольдень якай) с плетью три раза обходил поезд против солнца, защищая его от сглаза.

**Возвращение свадебного поезда в дом жениха.** После регистрации свадебный поезд отправлялся в дом жениха. Жители деревни, желая посмотреть молодых и выпить, перегораживали путь поезда веревкой или вставали на дороге. В доме жениха молодых встречали родители хлебом-солью, обсыпали хмелем и пшеном, чтобы сберечь их от уроков (от сглаза). На последней повозке родственник жениха (торонь канды) привозил приданное невесты. Затем невесту закрывали в темный чулан или кладовку, а родня жениха пела невесте корильные песни, при этом громко стучали в дверь. На застолье в доме жениха родственник жениха (торонь канды) собирал в большую тарелку подарки. «А потом вот торонь канды подарки собирает, этой тарелкой ходит трясёт, туда кидают эти подарки – булавки, гребёлочки...» [5].

**Расплетание девичьей косы.** Невесту в доме жениха уводили в сени, где сваха (авакуда) родственница невесты (арьхциава) меняла девичью причёску – расплетала девичью косу и заплетала две.

### **Второй день свадьбы *Бужение невесты***

Период после брачной ночи длился два или более дней. В первый день утром проводился обряд «обнародования целомудрия невесты», пеклись блины. «Жених дырой сделает блин, покажет ее родителям. Всем покажет, што она не девушка досталася, а если девушка, тогда

целый блин покажет и стакан разобьет» [3]. В этот же или на следующий день в дом жениха заносили сор (солому, листья), в который кидали мелочь. Молодые подметали сор наряженными вениками. В это время совершался своеобразный обряд породнения молодых с родней друг друга – гости роняли тещу, которую жених должен был поднять и назвать мамой, а невеста поднимала и называла мамой свекровь. На второй день свадьбы также исполнялись сорок матерных частушек на мордовском и русском языках.

Некоторые из участников свадьбы имели обязательные ритуальные предметы. Невесте (ървениякай) надевали на голову венок из цветов, который, видимо, снимали в момент смены девичьей прически [5]. Сваха (атякуда) носила поверх одежды белое полотенце. Вперед идущий (ингольдень якай) имел при себе плетку, которой придавалось особое значение в момент обхождения вокруг поезда (защита от сглаза). Родственник со стороны жениха (торонь канды) должен был во время свадебного застолья собирать подарки, складывая их в тарелку. Самым удивительным атрибутом, конечно, была авакуда – крест (икона) из камыша с косой из пакли (авакудань каса, мазый косма). Сам по себе крест был составной частью украшения мордовского костюма, но особенно он был распространен в мокшанском костюме юго-западной группы (Зубово-Полянский, Торбеевский районы Мордовии, Белинский район Пензенской области) [6, с. 186]. Сибирский крест из камыша можно считать региональным вариантом традиционного свадебного мокша-мордовского атрибута авакуды. Интересно отметить, что записанные в Малом Калтае поэтические тексты корильных песен, посвященных авакуде, включали наибольшее количество эротической символики и были наиболее ругательными. Таким образом, в данной региональной традиции авакуда являлась носителем неких крайностей – с одной стороны, она имела замечательное по красоте украшение мазый косма, с другой стороны, подвергалась наибольшему корению со стороны родни невесты [8, с. 111]. Не случайно авакуда занимала одно из самых значительных мест в иерархии свадебных чинов. Фактически она забирала девушку из одного рода и присоединяла к другому, меняя её социальный статус: ървениякай совершала с помощью авакуды как горизонтальный переход из одного дома в другой (авакуда ехала на первой повозке свадебного поезда вместе с ингольдень якай), так и вертикальный переход из статуса девушки в статус женщины (расплетала девичью косу). Поэтому сваха, как одна из главных поезжан, возвеличивалась с помощью некоторого материального предмета-украшения, что можно обнаружить в свадебных традициях мордвы проживающей как в Мордовии, так и в Сибири.

Свадебные торжества всегда завершались «тушением овина» тушением пожара («тушением овина»), что означало конец свадьбы. Раньше мордва (как и славянские народы) использовала для сушки снопов овин, а так как при этом часто бывали пожары, само слово «овин» у сибирской мордвы стало синонимом пожара. «Пожар тушат — раньше было и щас также. Все тушат, там поют возле костра всякие песни. Костер из дров, где колесо старое привезут от трактора, то дольше горит — резиновое, коптит, и вот вокруг этава костра гуляют, пьют. Колесо, чтоб больше дыму было, больше и огня» [5].

Как бы ни изменялись под действием социокультурных и исторических факторов структурные компоненты свадебного обряда и их содержание, как бы ни редуцировались обрядовые элементы, главным остается целостность ритуала свадьбы в восприятии самих носителей традиции, что, безусловно, присутствует в региональном залесовском варианте мокшанской свадьбы.

В ходе сбора полевого материала в мокшанских селах в структуре свадебного обряда произошла потеря основных этапов в подготовительной части, в свадебном дне. Тяжелое материальное положение в селах как в довоенное, так и в послевоенное время способствовало упрощению свадебного обряда, стиранию традиционных элементов, которые требовали больших экономических затрат (изготовление платья невесты, подарков всем родственникам, приготовления «богатого» застолья). В селах получила распространенный упрощенный вариант свадьбы без обряда — «по вечерам».

**Ovcharova Maria**

Novosibirsk state local history museum, Novosibirsk, Russian Federation

### **Wedding ceremony mordova-moksha Zalesovsky Prichumysha: transforming traditions**

When considering the spiritual culture Mordovians Altai attracts special attention of the ritual. Traditionally, the wedding was central among family rites Mordovians. Erza and Moksha have evolved local versions of wedding ceremonies. During the gathering field data in Moksha villages in the structure of the wedding ceremony there was a loss of basic steps. In the villages received widespread simplified version without the wedding ceremony – «in the evenings». In the villages received widespread simplified version without the wedding ceremony – «in the evenings».

**Keywords:** wedding rituals, traditions mordovians, transformation rites, moksha wedding ceremony.

### **Источники и литература**

1. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Залесовский район, с. Малый Калтай. Коченева Н. М. 1939 г.р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Залесовский район, с. Малый Калтай. Самолкина А. Г. 1964 г.р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Залесовский район, с. Малый Калтай. Рябцева М. М. 1927 г.р.
4. ПМА. ИЭЭ 2011 г.: Залесовский район, с. Малый Калтай. Кяжина В.И. 1936 г.р.
5. ПМА. ИЭЭ 2011 г.: Залесовский район, с. Малый Калтай. Атманова А.Ф. 1941 г.р.
6. Белицер В.Н. Народная одежда мордва // Труды мордовской этнографической экспедиции. Вып. 3.М.: Изд-во АН СССР, 1976. 216 с.
7. Евсевьев М.Е. Избранные труды: в 5 т. Саранск, 1966. Т. 5. 210 с.
8. Леонова Н.В., Овчарова М.А., Шахов П.С. Исследование свадебного фольклорно-этнографического комплекса мордвы Сибири // Вестник музыкальной науки. Новосибирск, 2015. № 1. С. 109-116.
9. Пименов В.В. Удмурты: (опыт компонентного анализа этноса). Л.: Наука, 1977. 264 с.

***В.В. Подолько***

*Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского,  
Омск, Российская Федерация*

### **Деятельность современного казачества на территории Северного Казахстана**

**Аннотация.** Статья посвящена деятельности современных казачьих образований на территории Северного Казахстана. В ней рассматривается военно-хозяйственная колонизация Киргизской степи, а далее на примере станицы Котуркульской показывается развитие и современное состояние казачества. В статье описаны мероприятия, проводимые казаками.

**Ключевые слова:** казачество, Северный Казахстан, военно-хозяйственная колонизация.

Одной из уникальных страниц нашей истории является казачество. С конца прошлого столетия повсеместно происходит возрождение казачества, сопровождаемое поднятием и распространением таких вечных ценностей, как патриотизм, государственность и православие, уважение к своей культуре и традициям предков. Целью исследования является изучение современной деятельности казаков с. Катарколь (бывшей станицы Котуркульской), которое расположено в Акмолинской области Республики Казахстан. Основными источниками для моего

исследования послужили тематические интервью с атаманом с. Катарколь, опубликованные материалы СМИ, краеведческие и научные работы.

В настоящее время в Республике Казахстан продолжает активную деятельность Координационный совет русских, казачьих и славянских организаций. Это объединение было создано в 2005 г. в преддверии очередных выборов Президента РК. И этот момент был выбран не случайно, потому что целью создания Координационного совета (КС) была поддержка кандидатуры Н.А. Назарбаева на выборах. Эта цель была достигнута вполне успешно – Координационный совет собрал более миллиона голосов в поддержку Н.А. Назарбаева.

Вот уже более девяти лет председателем КС является Юрий Филиппович Захаров. В своем докладе на Внеочередном съезде КС от 2015 г. он отмечал, что русские, казачьи и славянские организации «в своем выборе не ошиблись и сегодня уверены, что нет альтернативы курсу, предложенному главой государства» [3, с. 3]. К тому же Нурсултан Абишевич в 2006 г. был избран Почётным верховным атаманом Единого казачьего союза Казахстана и принял все символы казачьей власти – булаву, папаху, нагайку, шашку и коня. Сам же Ю.Ф. Захаров с 2013 г. является Верховным атаманом международной неправительственной организации «Всемирный союз казачьих атаманов», которая была зарегистрирована в г. Астане в 2012 г. [3, с. 3]. Рассуждая о современных казаках, Ю.Ф. Захаров отмечает, что казачество – это состояние духа. Главным принципом здесь, по мнению Верховного атамана, является следующая триада: «Казакom нужно родиться! Казакom нужно стать! Казакom нужно быть!» [4, с. 19]. Юрий Филиппович считает, что возродившееся казачество будет «для всех народов Евразии защитниками и хранителями мира, межнационального согласия и религиозной терпимости, чести и достоинства, символом великой державы, которую собрали наши предки» [4, с. 19-20]. Но так ли это на самом деле? Действительно ли возродившиеся казаки являются защитниками и хранителями мира, чести и достоинства? Сегодня на территории РК проживает около трехсот тысяч потомков казаков [4, с. 21]. Чтобы найти ответ на поставленный ранее вопрос, давайте обратимся к истории переселений крестьян и казаков в Киргизскую степь, а затем остановимся на конкретном примере – возродившемся казачестве с. Катарколь.

С середины 1840-х гг. началась активная военно-хозяйственная колонизация Киргизской степи и на территории Сибирского линейного казачьего войска стали переселять крестьян из Европейской России с последующим зачислением их в казачье сословие. С помощью этих

действий была решена и проблема малоземелья в европейской части Российской империи. По согласованному решению двух министерств – военного и государственных имуществ – планировалось в 1849-1850 гг. переселить в Киргизскую степь «...3600 малороссийских крестьян и войсковых обывателей, также крестьян малоземельных и смежных с Сибирью губерний Оренбургской и Саратовской» [6, с. 99].

В 1848 г. были определены места для 12 поселений в Кокчетавском внешнем округе. Шесть из них были основаны уже в 1849 г.: ст. Котуркульская, ст. Аиртавская, ст. Лобановская, ст. Арык-Балыкская, ст. Нижнее-Бурлукская, ст. Акан-Бурлукская [2, с. 25-26].

В рапорте от 9 ноября 1850 г., который предназначался генералу от инфантерии князю Горчакову от полковника Клейста, говорилось о том, что «переселенцы жалоб никаких не объявили и всем положенным им от казны удовольствованы сполна» [2, с. 74]. К рапорту также прилагалась ведомость, согласно которой на тот момент в станице Котуркульской проживали 15 казачьих и 58 крестьянских семейств, было отстроено 14 домов у казаков и 49 у крестьян, а также строилось 24 дома у крестьян и один дом у казаков.

1 октября 1850 г., в связи с окончанием льготы по отсрочке от службы, крестьяне-переселенцы были зачислены в 10-й Сибирский казачий полк. Так они официально вступили в казачье сословие. 2 декабря 1851 г. полк был переименован в «Сибирский линейный казачий конный полк № 1» [2, с. 74-75].

В 1854 г. в станице Котуркульской уже были построены деревянный цейхгауз, деревянная конюшня для 100 лошадей. Функционировали школа, 11 бань, кузница, частный завод, две частные мельницы. Как мы видим, переселенцы вполне успешно обустроились на новом месте. В 1855 г. на деньги «доброхотов», т. е. на пожертвования, жители станицы возвели деревянную церковь во имя св. Николая Чудотворца. К октябрю 1854 г. в станице уже было 94 двора, а население составляло 685 душ казачьего сословия, а также 6 душ других сословий [2, с. 80-81].

Согласно данным Национальной переписи населения РК, население с. Катарколь в 2009 г. составляло 2 854 человека [5, с. 91]. Большую часть фамилий первых переселенцев, основавших станицу Котуркульскую, и сегодня можно встретить в с. Катарколь, а также в Акмолинской области: из переселенцев Оренбургской губернии – Астафьев, Васильев, Игнатьев, Никифоров, Прокопьев, Трифонов, Федоров, Филатов, Филипов; из Саратовской губернии – Бердник, Боргуль, Габченко, Гумен, Дараган, Коморный, Корниенко, Мельник, Пивин, Подолько, Полиенко, Романико, Хомулло, Черненко [2, с. 37-73]. Да и само казачество в с. Катарколь с 90-х гг. прошлого столетия возрождается. В 2011 г. атаманом

был избран Андрей Михайлович Боровиков (1966 г. р.), который отмечает, что сейчас официально 24 человека входит в число казаков с. Катарколь [1, л. 6].

В 2011 г. казаки с. Катарколь приступили к возведению церкви на ее прежнем месте. В здании старой церкви в Советское время располагался сельский клуб, затем здесь были склады. Во второй половине XX в. здание церкви было разрушено. На этом месте в конце 1970-х гг. построили детский сад, который летом 1999 г. тоже был разрушен [1, л. 3]. Место пустовало, и казаки поставили себе задачу построить новую церковь. С этой задачей они справились, и 19 декабря 2015 г. состоялось открытие церкви во им. св. Николая Чудотворца [1, л. 4].

Также казаки с. Катарколь являются организаторами и участниками мероприятий, способствующих подъему патриотического духа и нравственности населения. К примеру, с 3 по 8 августа 2015 г. в с. Катарколь прошел очередной семинар по традиционной физической культуре казаков и Казачьему Спасу. Мероприятие было организовано школой рукопашного боя «Радуга Семиречья» при поддержке Верховного атамана Ю.Ф. Захарова, в нем приняли участие более пятидесяти казаков со всех регионов Казахстана. В программу семинара входили ежедневные лекции и многочасовые тренировки. На семинаре казаки изучали и осваивали приемы рукопашного боя, владение шашкой и нагайкой, групповую работу. Конечно, не все участники семинара оказались подготовлены к таким высоким физическим нагрузкам, но атмосфера казачьего единства и взаимопомощи помогла преодолеть все тяготы полевой жизни [8].

Казалось бы, возрождение казачества несет лишь позитивные моменты, но это не совсем так. В казачестве наблюдается разлад. Атаман с. Катарколь Андрей Михайлович Боровиков отмечает, что в соседней Щучинской станице было три казачества, одно убрали, сейчас два, но третье вновь хочет отделяться. В Кокшетау тоже в настоящее время три казачества. По словам атамана, «мания величия у них идет. Каждый хочет атаманом быть, тут не можешь избавиться от этой должности, а они сами рвутся» [1, л. 6]. Андрей Михайлович также добавляет, что сейчас есть Сибирское казачье войско, есть Союз казаков Казахстана, и помимо этого есть Степной край [1, л. 6]. В итоге наблюдается непорядок в структуре казачьих организаций. Еще одна проблема заключается в том, что многие жители РК не воспринимают казаков всерьез, считают, что они не несут пользы для общества, а лишь устраивают для себя развлечения [1, л. 18].

Таким образом, смысл существования возродившегося казачества иной, чем раньше: если во времена Российской империи основным

предназначением казаков считалась военно-охранительная служба [7, с. 230-231], то сейчас этой необходимости нет. На сегодняшний день казаки играют иную роль в обществе: на первый план здесь выходят духовное возрождение, нравственные ценности. Проводятся мероприятия, способствующие улучшению физического здоровья, а также включающие в себя духовно-нравственные аспекты. Конечно, много сложностей встречается на пути современных казаков, и, несомненно, присутствует раздробленность в структуре казачьих организаций. Говоря о деятельности казаков с. Катарколь, следует отметить, что возведение церкви – это большой вклад в историю села, в историю края. Постройка новой церкви именно на месте прежней отражает некую историческую преемственность, то есть жители этого села, проходя мимо церкви, могут задуматься о том, что когда-то, в 1855 г., на этом месте их предки тоже возвели церковь. Возможно, это событие способствует увеличению интереса к локальной истории, а ведь именно из крупинок локальной истории складывается наша общая история, изучение и знание которой идет на благо человечеству.

**Podolko Valentina**

Omsk State University n. a. F.M. Dostoevskiy, Omsk, Russian Federation

### **The activity of modern Cossacks on the territory of Northern Kazakhstan**

This article is dedicated to the activity of modern Cossack's formation on the territory of Northern Kazakhstan. Here it's considered the economic and military colonization of the Kirghiz steppe, and then using an example of Koturkul's stanitsa we can see the development and the modern Cossack's position. Here also the Cossack's arrangements are dedicated.

**Keywords:** cossacks, Northern Kazakhstan, military and economic colonization.

### **Источники и литература**

1. Архив МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. Р-1.
2. Гусак (Подолько) Н. П. Переселение в станицу Котуркульскую (1849-1850 гг.). История в документах. Омск: ООО «Образование Информ», 2015. 152 с.
3. Захаров Ю.Ф. Доклад Председателя Координационного Совета русских, казачьих и славянских организаций Казахстана Ю. Ф. Захарова на Внеочередном Съезде КС // Казачий курьер. 2015. № 3 (119). С. 3-6.
4. Интервью председателя Координационного совета русских, казачьих и славянских организаций Казахстана Ю.Ф. Захарова // Казачий курьер. 2015. № 3 (119). С. 10-23.
5. Население Республики Казахстан. Итоги Национальной переписи населения Республики Казахстан 2009 года: стат. сб. / под ред. А.А. Смаилова. Астана, 2011. Т. 1. 242 с.

6. Крих А.А. Этническая история населения Среднего Прииртышья (XVII-XХ века). Омск, 2012. 296 с.

7. Недбай Ю.Г. История Сибирского казачьего войска (1725-1861): монография в 2 т. Омск, 2001. Т. 1. 428 с.

8. Соколов А. Постигая казачью науку. Электронный ресурс. URL: [https://www.скс.kz/novosti/4-postigaya-kazachyu-nauku.html]. Дата обращения: 11.02.2016.

***Е.В. Самушкина***

*Институт археологии и этнографии СО РАН, Новосибирск,  
Российская Федерация*

### **Места памяти алтайцев в музейных практиках: воспроизводство этнической идентичности (конец XX – начало XXI в.)<sup>16</sup>**

**Аннотация.** В работе анализируются процессы конструирования этнической идентичности в алтайском общественно-политическом дискурсе. В настоящее время в Российской Федерации, в том числе и Республике Алтай, происходит переосмысление роли и места историко-культурного наследия в жизни общества. Конструирование новой региональной и этнической идентичности сопровождается обращением национальных элит к образам исторического прошлого. На основе архивных документов, публикаций местной периодики и авторских полевых материалов, собранных в Республике Алтай, в статье рассматривается деятельность региональных учреждений культуры (музеев и этнокультурных центров), а также роль общественных и религиозных организаций в формировании образов прошлого, сохранении и распространении историко-культурного наследия населения региона.

**Ключевые слова:** этническая идентичность, образы прошлого, историко-культурное наследие, музеи.

Вторая половина XX в. ознаменовалась возрастающим интересом к историко-культурному наследию. Музеефицированные, включенные в списки культурного наследия предметы приобретают особый символический статус и становятся элементами, из которых конструируют образ нации или этнической группы. Этот процесс коммеморации определяет политическую, социально-культурную жизнь группы [5, р. 132]. Музеи, исторические памятники трансформируются в места памяти, где прошлое должно оживать. Таким образом, при помощи культурной, социальной памяти происходит формирование социо-культурной и политической идентичностей национальных и этнических сообществ.

---

<sup>16</sup> Работа выполнена по госзаданию. Проект №0329-2014-0010 «Традиционное мировоззрение коренных народов Южной Сибири во взаимодействии с мировыми, национальными и новыми религиями: способы устойчивости, пути изменений (XX – нач. XXI в.)».

На Алтае проблема сохранения историко-культурного наследия декларируется в программах и законодательных актах, среди которых Закон «Об историко-культурном наследии Республики Алтай»; программа «Проблемы сохранения и приоритеты развития культуры РА»; Законы «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай»; «Об охране объектов культурного наследия Республики Алтай», «О регулировании отношений в области развития нематериального культурного наследия Республики Алтай».

В законодательных актах в соответствии с Федеральным законодательством приводится категория культурного наследия, которое определяют как «результаты жизнедеятельности людей в исторической перспективе, представляющие собой материальную, духовную, интеллектуальную ценность и выступающие в виде материальных объектов» [1]. Основными видами нематериального культурного наследия в Республике Алтай названы традиции, исполнительские искусства, обычаи, обряды, народные праздники, знания и навыки, связанные с традиционными ремеслами, являющиеся культурными ценностями народов Республики Алтай.

Идеологической базой для создания и распространения идей сохранения культурного наследия служат образы прошлого тюркоязычного населения, обозначенные в конце XX – начале XXI в. С ними связано создание упорядоченных пространств и историко-культурного ландшафта. В эту деятельность активно включились учреждения культуры, в том числе музеи и центры алтайской культуры. Одним из них стал Региональный культурный центр алтайской культуры Чемальского р-на РА, открытый в 2005 г. Музей был создан главой родовых старшин Алтая – ага-зайсаном А. К. Бардиным и Т.П. Бардиной. Музейный комплекс, состоящий из нескольких юрт, посвящен истории и культуре тюркоязычного населения района.

Согласно концепции создателей, музей предназначен быть центром возрождения и развития духовных ценностей. Его основными задачами являются: изучение истории, традиций, духовной культуры алтайцев; развитие их этнической, культурной и языковой самобытности; вовлечение молодежи в активную познавательную деятельность; укрепление дружбы и культурных связей между народами.

Одной из основателей культурного центра, Т.П. Бардиной, проводятся авторские экскурсии. В ходе экскурсии она описывает прошлое алтайцев, их политическое устройство, особенности родового деления. Затем уже в пространстве экспозиций представляются особенности быта, материальной культуры, обычаи и традиции алтайцев

и шире жителей Сибири. Важно отметить, что при обращении к истории, к наследию не противопоставляются алтайцы и представители других этнических групп, населяющих регион. Часто при описании событий прошлого, обрядов можно услышать обращение «мы, сибиряки». После вводной части гости алтайского культурного центра знакомятся с экспозициями, представленными в юртах.

Важное место в этом выставочном пространстве занимает инсталляция, представляющая археологическое наследие Алтая. В ходе экскурсии посетителям рассказывается о раскопках, в результате которых были найдены «алтайская принцесса» с «принцем»; описываются предметы, найденные в захоронении. Повествование сопровождается показом наглядного материала: изображений восстановленного костюма, фотографий с места раскопок, научной и публицистической литературы, посвященной археологическим памятникам пазырыкской культуры.

Еще одним ярким примером коммеморативных практик служит Музей алтайской традиционной культуры и быта. Он был создан в 1993 г. в с. Мендур-Соккон Усть-Канского, став впоследствии филиалом Национального музея Республики Алтай им. А.В. Анохина. Основателем учреждения является бывший учитель истории, краевед Н.А. Шодоев. До настоящего времени представитель символической элиты РА активно участвует в жизни своего музея, проводя авторские экскурсии, пишет и издает работы, посвященные алтайской народной философии (билику). Основа биликизма – концепция воспитания населения на принципах народной мудрости. Как полагает автор концепции, изучение алтайской философии поможет понять ход общественного развития, сформулировать национальную идею РФ [3].

Основная часть экспозиции музея находится в с. Усть-Кан. В Медур-Сокконе осталась часть экспозиции, представляющая основы учения, сформулированного Н.А. Шодоевым. Главное событие для посетителей – это экскурсия автора учения. В ходе рассказа, основатель музея представляет основы Белой веры. Гостям предлагается пообщаться с духами, заглянуть внутрь себя, разбирается особенность их характера, согласно народному гороскопу алтайцев. Повествование о Белой вере сочетается с описанием прошлого Алтая.

По мнению Н.А. Шодоева, подвиг предков алтайцев состоит в том, что они показали своим потомкам связь человека с природой и с потусторонним миром. Согласно версии создателя музея, в истории алтайцев от времен каменного века до наших дней можно выделить четырнадцать периодов. В настоящее время алтайский народ, по идее автора теории, достиг периода мудрости и старения. Он констатирует,

что алтайцы в течение XX столетия потеряли свою этническую самобытность, пострадала культура коренного населения [4, с. 52-53]. Однако эти негативные процессы сменились обращением к обычаям, обрядам Белой веры, восстановлением праздников, родовых встреч. Появились новые легенды и предания: начали вспоминать, что в Кан-Алтай вернется Шуну-Ойрот. Как отмечает Н. А. Шодоев, «извлечение из захоронения на плато Укок народной героини Очы Бала сплотило некогда разрозненный народ» [3, с. 53].

Процессы обращения к «белой вере», к наследию станут базой для появления новой духовности. На Алтае начинает складываться новая этническая общность, народ орус алтай. Важно отметить, что Н.А. Шодоев, прогнозируя общественное развитие региона, делает ставку на консолидацию русских и алтайцев.

Одной из оригинальных форм деятельности по формированию образов прошлого региона, конструированию системы символов алтайцев является Каракольский этно-природный парк «Уч-Энмек». Он был создан в 2001 г. на территории Онгудайского района с целью сохранения уникального природного, исторического и этно-культурного наследия Каракольской долины. Задачами культурного учреждения обозначены: сохранение традиционно сложившейся самобытной культуры населения; вовлечение местного населения в дело охраны природы; духовно-экологическое просвещение, образование и воспитание; развитие традиционных норм природопользования на основе историко-культурного наследия народов Горного Алтая; развитие духовно-экологического, просветительского, научного и лечебного туризма в регионе, основанного на традициях алтайцев и старообрядцев; восстановление нарушенных природных и историко-культурных комплексов и объектов; осуществление экологического мониторинга.

В программе, посвященной описанию «Уч-Энмека», формулируется понятие «наследие», которое определяется как достояние этноса. Под это определение, согласно документам, подпадают «объекты, пришедшие из глубины веков или доставшиеся от природы, такие, как человеческие останки, естественные элементы ландшафта и созданные самой природой виды растения и животных, с которыми какой-либо народ длительное время был непрерывно связан». Сотрудники этнокультурного парка призваны стать хранителями этого наследия, соблюдать интересы алтайцев.

Одним из направлений деятельности организации является проведение экскурсий различной направленности. Кроме того, на территории «Уч-Энмека», считающейся сакральной, проводятся различные обряды: международная церемония огня «Учурлу От», международная церемония

«От Кай», призванные сохранить алтайские традиционные ценности и знания, защитить священные территории алтайцев. Наряду с практическими мероприятиями посетителям парка предлагается мировоззренческая концепция, сформулированная директором Д. Мамыевым. Представитель символической элиты предлагает сакральный образ Республики Алтай. Он формулирует концепцию единства человека и природы в пространстве Алтая. По мнению Д. Мамыева, Алтай является святыней планетарного масштаба. Именно здесь соединяются первозданная природа и духовный человек [2].

Анализируя деятельность музеев по сохранению и популяризации историко-культурного наследия Республики Алтай, можно выделить следующие элементы этнонационального дискурса: удревнение этнической культуры, идентификация своего этноса с различными археологическими культурами или фольклорными образами, стремление расширить этнополитические границы в территориальных и временных рамках, представление о том, что Алтай являлся колыбелью цивилизации.

Таким образом, музеи выполняют важную идеологическую функцию консолидации сообщества по этническому и региональному признаку. Используя концепт культурного наследия, символическая элита связывает в массовом сознании населения образы древнего прошлого с современностью. Музей становится своеобразной формой материализации искусства памяти. Концепт культурного наследия включает в себя, по сути, все элементы традиционной культуры тюркоязычного населения. Объекты археологического наследия становятся символами аборигенных этнических групп и используются в коммеморативных практиках.

**Samushkina Ekaterina**

Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation

#### **Sites of memory: museum practices of ethnicity reproduction of the altaians.**

**Abstract.** This study analyzes the ethnical constructing in present political discourse of altaians the Altai Republic. The role and place of the historical-cultural heritage in the social life have been reconsidered everywhere in the Russian Federation including the Altai Republic. Constructing of the new regional and ethnic identity is accompanied by references of national elites to images of the past. The study is based on the archival documents, publications of local periodicals and field materials collected in the Altai Republic. The article deals with the activities of regional cultural institutions (museums and ethno-cultural centers) and the role of social and religious organizations in forming of images of the past, preservation and dissemination of historical and cultural heritage of the region.

**Keywords:** ethnic identity, image of the past, museum, historical and cultural heritage.

### Источники и литература

1. Закон Республики Алтай от 16 сентября 2003 г. № 14-16 «Об охране объектов культурного наследия в Республике Алтай [Электронный ресурс]. URL: [http://zakon.scli.ru/ru/legal\\_texts/legislation\\_RF/index.php?do4=document&id4=08b4af1d-f751-465a-b53c-ff766607a62f](http://zakon.scli.ru/ru/legal_texts/legislation_RF/index.php?do4=document&id4=08b4af1d-f751-465a-b53c-ff766607a62f) (18.10.2010)

2. Мамыев Д. И. Духовная экология // Духовная культура Алтая – экология жизни. Горно-Алтайск [б. и.], 2003. С. 26-35.

3. Шодоев Н. А. Алтайская народная педагогика. Билик воспитания личности и обретения смысла жизни. Пособие по духовному самообразованию. Барнаул: Алтайский дом печати, 2011. 268 с.

4. Кнорре Б. Алтайская народная вера: ревитализация в свете сакральной политики // ReligioPolis. Центр религиоведческих исследований. [Электронный ресурс] URL: <http://www.religiopolis.org/religiovedenie/3451-altajskaia-narodnaja-vera-revitalizatsija-v-svete-sakralnoj-geopolitiki.html>. (14.03.2012).

5. Hartog F. Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps. Seuil, Paris. 2003. 258 p.

*А.Г. Селезнев, И.А. Селезнева*

*Институт археологии и этнографии СО РАН, Институт наследия  
им. Д. С. Лихачева, университет им. Ф.М. Достоевского, Омск,  
Российская Федерация*

### Новые экопоселения как объект полевого этнографического исследования<sup>17</sup>

**Аннотация.** В статье рассматриваются результаты и перспективы этнографического обследования двух типов новых экопоселений, получивших распространение на территории Омской области. Один тип возник на основе возрождения (изобретения) славянской языческой («славяно-ведической») культуры, второй – на базе широко распространенного в России нового религиозного движения «Звенящие кедры России» или «Анастасия». Объединяет оба движения их экологическая направленность. Исследование рассматривается как важная составная часть актуального научного направления – изучения антропологии постсоветских трансформаций.

**Ключевые слова:** новые религиозные движения, экопоселения, Омская область, этнографическая экспедиция.

Поздне- и постсоветская эпоха характеризуется бурным ростом новых социальных движений и практик. Все большее распространение получает идеология Нью-Эйдж, духовный дауншифтинг, экзотические

---

<sup>17</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Горожане вне города: этнографическое изучение новых экопоселений на территории Омской области», проект №16-01-18096.

восточные культы и практики, антиконсюмеристские и экологические движения. В рамках этих движений формируются новые идеологии, социокультурные практики, мифология, изобретаются обрядность и традиции. Все указанные процессы по праву являются предметом полевой этнографии, а следовательно, могут и должны изучаться этнографическими методами.

Между тем в отечественной науке пока относительно редки исследования антропологии постсоветских трансформаций и этнографической эмпирики новых социокультурных явлений, сформировавшихся в эпоху постмодерна и постиндустриального общества. Летом 2015 г. участниками Среднеиртышской этнографической экспедиции Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН было проведено пилотное этнографическое обследование двух типов новых экопоселений, получивших распространение на территории Омской области [13]. По его результатам была подготовлена заявка в РГНФ на проведение этнографической экспедиции. Фонд заявку поддержал, за что мы благодарим его экспертов. Таким образом, в текущем году планируется специальная этнографическая экспедиция по изучению новых экопоселений на территории Омской области. Предпринятая экспедиция призвана отразить современную тенденцию расширения исследовательского пространства полевой этнографии, ее сдвиг в сторону изучения городских культур, меньшинств, нетрадиционных религиозных движений, неформальных субкультур, изобретаемых традиций и обрядности.

Методологическая новизна обусловлена спецификой объекта полевого этнографического исследования, его особым, новым для отечественной этнографической науки качеством. Суть в том, что этот объект не ограничивается рамками отдельно «городской» или «сельской» этнографии. Исследуемые группы состоят из горожан, по тем или иным причинам и под воздействием тех или иных идеологических установок порвавших с городом, уехавших (сбежавших) из него и сформировавших вдали от него, зачастую просто в лесу, общины-поселения, реализующие свой идеал гармоничных отношений с природой. Естественно, что это новое для бывших горожан качество жизни порождает и новую культурную среду, стимулирует формирование подчас весьма причудливых приемов взаимодействия с природой, специфических поведенческих норм, способствует активному мифотворчеству, изобретению новых и глубокой модернизации существующих традиций и обрядности.

Экологические доктрины новых религиозных движений России нашли отражение в научной литературе [5; 6; 10; 11, и др.]. Региональные полевые этнографические исследования различных аспектов функцио-

нирования анастасиевских общин были выполнены Ю.О. Андреевой [1-4 и др.] и А.А. Ожигановой [9]. Особое место занимают работы, основанные на сибирских материалах. А. В. Филькина направила свои усилия как на разработку методологии этнографического исследования новых религиозных движений [15-17], так и на конкретное полевое исследование новых экологических общин, получивших развитие на территории Сибири: Церкви Последнего Завета виссарионовцев, анастасиевцев общины «Солнечная поляна» вблизи г. Томска, ануоровцев [18, 19]. Экологические аспекты идеологии и практики новых религиозных движений Сибири рассмотрены в работах Г. В. Любимовой и ее коллег [7, 8]. Польская исследовательница Йоханна Урбанчик опубликовала результаты стационарного полевого этнографического исследования, проведенного в Обители рассвета виссарионовцев в красноярской тайге [21]. Нами получен определенный опыт в ходе проводившегося в течение нескольких лет полевого этнографического обследования нового сакрального центра в районе д. Окунево Муромцевского района Омской области [12, 14].

Выделение двух типов поселений обусловлено различием идеологии, положенной в их основу. Один тип поселений возник на основе возрождения (изобретения) славянской языческой («славяно-ведической») культуры, второй – на базе принципов, развиваемых в рамках широко распространенного в России нового религиозного движения «Звонящие кедры России» (движение анастасиевцев). Объединяет оба движения их экологическая направленность. Конкретно полевые этнографические работы проводятся в экопоселениях на урочище Юрт-Бергамак Муромцевского района Омской области, поселении Азь Градь Омского района Омской области (в основе этих поселений лежит идея возрождения «древнеславянских» традиций), а также анастасиевских поселений Черноозерье (Имбирень) Саргатского района Омской области, Березовка (Обережное) Горьковского района Омской области.

Поселения различны и по размерам, и по времени, и обстоятельствам их образования. Основу их структуры составляют так называемые родовые поместья. Обычно в рамках поместья проектируют строительство дома, ремесленной мастерской, различных хозяйственных построек. Иногда жилища имеют нестандартные архитектурные формы (например, сфероидные, призматические, конусообразные) и детали декора, отражающие культурно-религиозную специфику. Во всех поместьях получило развитие разведение огородных культур. Применяются модные технологии, например пермакультура Зеппа Хольцера. Анастасиевцы высаживают на территории поселений и в окрестных лесах огромное количество экзотических для лесостепной зоны Сибири

деревьев: кедры, дубы и т. п. Животноводство в основном развивается в форме разведения коз с целью получения молока. Развит сбор дикоросов и даже бортничество.

Содержание ритуальной и праздничной обрядности зависит от идейно-религиозных воззрений членов общины. Для сторонников возрождения славянских древностей важнейшими являются праздники Перуна и Солнцестояние. Анастасиевцы отмечают День Земли и проводят «брачные слеты», на которых молодые люди ищут «половинки» из своей среды.

Отношение к городу и городскому образу жизни неоднозначно (ср. [20]). Город воспринимается как темное мертвое пространство, где ростки жизни задушены бетоном и асфальтом. В то же время радикальный разрыв с городской средой невозможен. Живущий на анастасиевском поселении в жилище своеобразной конструкции («чуме») Андрей является математиком по образованию и по Интернету получает задание на разработку компьютерных программ. У других наших собеседников в городе остался бизнес или есть доход от сданной в аренду квартиры. Двойственность положения части городского социума, с той или иной степенью радикализма порвавшего с городским образом жизни, представляет собой, вероятно, наиболее важный аспект феномена новых экопоселений.

**Seleznev Alexander, Selezneva Irina**

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Likhachev Heritage Institute,  
Dostoevsky University, Omsk, Russian Federation

### **New eco-settlements as the object of the field ethnographic study**

Obtained data and perspectives of the field ethnographic explorations two types of new eco-settlements, spread on Omsk region are discussed in the paper. One type originated from the revival (the invention) Slavic pagan («Slavic-Vedic») culture, the second – from the new spiritual movements «Ringing Cedars of Russia» and «Anastasia», widespread in Russia. Environmental orientation combines both movements. Research is considered as an important component the urgent scientific problem – studying of an anthropology Post-Soviet transformations.

**Keywords:** New religious movements, eco-settlements, Omsk region, ethnographic expedition.

### **Источники и литература**

1. Андреева Ю. Вопросы власти и самоуправления в религиозном движении «Анастасия»: идеальные образы родовых поселений и «воплощение мечты» // Антропологический форум. 2012. № 17 Online. С. 101-128.
2. Андреева Ю.О. Возвращение к истокам: фольклорные клубы и новое религиозное движение «Анастасия» // Традиционная культура. 2014. № 2 (54). С. 50-58.

3. Андреева Ю.О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоисточков»: археологические памятники и движение New Age «Анастасия» // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 73-87.
4. Андреева Ю. «Творить рай на земле»: культ земли и природы в новом религиозном движении «Анастасия» // Изобретение религии: десекуляризация в постсоветском контексте. СПб.: Изд-во Европейского ун-та, 2015. С. 163-185.
5. Ахметова М. В. Конец света в одной отдельно взятой стране: религиозные сообщества постсоветской России и их эсхатологический миф. М.: ОГИ; РГГУ, 2010. 336 с.
6. Кантеров И.Я. Движение Анастасии во Владимирской области: родовые поместья – утопия или путь к процветанию России? // Религия, образование и религиозность во Владимирском регионе. Владимир: ВлГУ, 2014. С. 312-331.
7. Любимова Г.В. Вопросы экологии в религиях «нового века» (на материале сибирского региона) // Сибирь на перекрестье мировых религий: материалы второй межрегион. науч.-практ. конф. Новосибирск: Изд-во НГУ, 2005. С. 140–144.
8. Любимова Г.В., Бут М.О., Лугоненко Д.С. «Сад как рай». Практики сакрализации пространства новых религиозных движений Сибири // Проблемы истории, филологии, культуры. 2012. № 3 (37). С. 345-356.
9. Ожиганова А. Дети New Age: утопический проект движения «Анастасия» («Звонящие кедры России») // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. 2015. № 2 (33). С. 262-286.
10. Панченко А. Утопия «Последнего Завета» // Отечественные записки. 2003. № 3. С. 314-322.
11. Польский И. От «дачников» к «поселенцам»: опыты сообщества в движении «Анастасия»/«Звонящие кедры России» // Труды «Русской антропологической школы». 2013. Вып. 12. С. 136-155.
12. Селезнев А.Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 41-59.
13. Селезнев А.Г. Горожане вне города: этнографическое изучение новых экопоселений на территории Омской области (по материалам экспедиции 2015 года) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2015. Т. 21. С. 553-557.
14. Селезнева И.А. Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // Этнографическое обозрение. 2014. № 5. С. 59-73.
15. Филькина А.В. Методология изучения современных религиозных феноменов: постановка проблемы // Вестник Томского государственного педагогического университета. Серия: гуманитарные науки (социология). 2006. Вып. 12 (63). С. 111-115.
16. Филькина А.В. Этнографический метод в исследованиях новых религиозных движений: проблема формирования исследовательской позиции: автореф. ... дис. канд. соц. наук. М., 2009. 30 с.
17. Филькина А.В. Конструирование позиции исследователя в изучении новых религиозных движений этнографическим методом // Социология: методология, методы и математическое моделирование (Социология: 4М). 2009. № 28. С. 148-168.
18. Филькина А.В. Социальные и экономические практики сельскохозяйственных общин, созданных новыми религиозными движениями в Западной

Сибири // Вестник Томского государственного университета. Философия. Социология. Политология. 2012. № 1 (17). С. 171-184.

19. Филькина А.В. Новорелигиозные общины Сибири и контекст их изучения. Томск: Томское ЦНТИ, 2012. 161 с.

20. Яшин В.Б. Город в картине мира русского неоязычества: истоки и интерпретация символики // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. 2015. № 3-1 (53). С. 214–217.

21. Urbańczyk J. Last testament church – the power of unanimity // Сибирский сборник – 4: Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. СПб: МАЭ РАН, 2014. Р. 293-304.

***Н.А. Тадина, Т.С. Ябыштаев***

*Горно-Алтайский государственный университет, Горно-Алтайск,  
Российская Федерация*

### **Зайсан в народной памяти кош-агачских казахов<sup>18</sup>**

**Аннотация.** В статье проанализирован полевой этнографический материал, собранный в приграничном Кош-Агачском р-не Республики Алтай, являющимся примером этнокультурного взаимовлияния алтайцев (группы теленгитов), русских (этнического меньшинства) и казахов (диаспоры). Применён апробированный нами метод непосредственного наблюдения и навык общения с информаторами на языке изучаемого этноса: алтайском, русском, казахском. Выявлено, что в этнической памяти казахов, переселившихся из Прииртышья, районов Чингистай и Катон-Карагай, в Горный Алтай на территорию 2-й Чуйской волости (Кош-Агачский р-н) во II половине XIX в., сохраняются сведения о родовых главах Абдолды Калдыкине и его преемнике сыне Шакырт кажы – возглавлявших сородичей подрода сарыкалдак-кулжабай рода найман среднего жуза. Отмечено, что в прошлом родовой глава у кош-агачских казахов назывался термином, принятым у алтайцев, «зайсан», что свидетельствует о включенности в центральноазиатскую этнокультурную общность. Несмотря на их аккультурацию в среде алтайцев, современная этносоциальная ситуация не способствует возрождению у диаспоры казахов родовой должности под названием «зайсан», от которой наблюдается дистанцирование как от символа ойротов/калмаков, поэтому в своем возрождении алтайские казахи тяготеют к исламу как символу этноконфессионального единства.

**Ключевые слова:** кош-агачские казахи, зайсан-глава, алтайцы, сёок-род.

Сбор полевого материала по теме проекта РГНФ (№15-11-04003а(р)) проходил в Кош-Агачском р-не, самом отдаленном в Республике Алтай, граничащем на юге с Монголией и Китаем, на западе с Казахстаном, на востоке с регионом России – Республикой Тыва.

---

<sup>18</sup> Исследование проведено при финансовой поддержке проекта РГНФ «Традиции и инновации родовой потестарности алтайцев в контексте этносоциальных процессов в Республике Алтай», №15-11-04003а(р), рук. Н. А. Тадина.

В этнографическом отношении изучаемый регион является примером этнокультурного взаимовлияния трёх этнических общностей – теленгитов (7,6 тыс. чел.) как этнотерриториальной группы южных алтайцев, русских (0,6 тыс. чел.), являющихся здесь этническим меньшинством, и диаспоры казахов (10 тыс. чел.) [3], самой крупной и имеющей длительный, почти полуторавековой, период проживания. В основном, русские живут в районном центре – с. Кош-Агач, а остальные села района по этническому составу можно подразделить на алтайские (теленгитские) и казахские. К алтайским относятся Мухар-Тархата, Кокоря, Курай, Бельтир и Новый Бельтир; казахским – Жана-Аул, Тобелер, Ташанта, Джазатор (Беляши). К смешанным, алтайско-казахским, относятся сёла Чаган-Узун, Ортолык, Теленит-Сортогой.

Для сбора полевого материала такой этнический состав предполагает привлечение студентов из кош-агачских казахов<sup>19</sup>. Применен апробированный нами метод непосредственного наблюдения и навык общения с информаторами на языке изучаемого этноса: алтайском, русском, казахском. Введены в научный оборот сведения из районной газеты «Чуйские зори», ее приложения, выходящего на алтайском и казахском языках. Газетный материал явился одним из источников изучения проблемы, и опыт полевого сбора этнографического материала приводит к его систематизации и теоретическому осмыслению.

Заметки районного архивиста А.Ч. Камзабаевой «Путь длиною в 250 лет» и краеведа-библиотекаря А. Тахановой «Листая страницы истории» популяризируют сведения о расселении казахов Прииртышья, районов Чингистай и Катон-Карагай, на территории 2-й Чуйской волости (Кош-Агачский р-н) во второй половине XIX века [1]. В статьях главы Кош-Агачского р-на А. Ж. Джаткамбаева «Казахтардын косагаш өлкесіне коныстану тарихынан» (Из истории появления казахов на территории Кош-Агача) и «Казахтардың Жазотыр жеріне келуі жөнінде» (Из истории появления казахов на территории Джазатора) обращение к прошлому с целью осознания настоящего [2]. В них помещена генеалогия первого казахского зайсана Абдолды и его преемника сына Шакырт кажы (см. рис.), и отмечено, что в прошлом родовой глава у кош-агачских казахов назывался термином, принятым у алтайцев, «зайсан». Из этнографической литературы известно, что термин зайсан (жайсан-) произошёл от наименования китайского титула «цзяй-сян», а у монголов Юаньской династии использовался для обозначения правителей улусов [5, с. 580]. В Горном Алтае этот титул сохранился как наследие Джунгарского ханства (XVII – середина XVIII в.), в состав

---

<sup>19</sup> Кудайбергенов Альберт, 1988 г. р., с. Кош-Агач, род самай, боко; Садыкова Нургуль, 1996 г.р., с. Ортолык, Кош-Агачского р-на, род даулет.

которого входили алтайцы. С тех пор термин «зайсан» обозначает представителей своеобразной родовой наследственной аристократии. Неслучайно у местных казахов родовой титул был назван как у алтайцев «зайсан», в отличие от казахстанского «султан». В этом стратегия выживания в новых жизненных условиях.

В этнической памяти кош-агачских казахов достойным уважения считается сын Калдеке «свободный зайсан» Абдолда (Абдульдо) Калдыкин, глава подрода сарыкалдак-кулжабай рода найман. По сведению А.Н. Самойловича, зайсан теленгитов 2-й Чуйской волости «назначал от себя неофициального, без печати, старшину казахов» [9, с. 3]. Зайсан Абдолда был состоятельным скотоводом и имел тысячу овец и 250 лошадей по описи 1900 года, держал под контролем приграничный торговый путь из Кош-Агача в Кобдо Северной Монголии [8, с. 32]. О.В. Боронин отмечает, что по архивным данным начала прошлого века «преступный промысел по угону скота казахами у алтайцев принял особо крупный размах. Наиболее активным в этом плане был сын (потомок. – Н.Т.) Сарыкалдака зайсан Абдульдо Кальдеке, который со своими людьми занимался не только кражами скота у алтайцев, но и его перепродажей. Абдульдо наладил перегон ворованного скота в Монголию» [4, с. 43].

На рубеже XIX-XX вв. казахи были поэтапно приняты в российское подданство и прикреплены ко 2-й Чуйской волости. По статистическим данным С.П. Швецова, казахов было 1123 человек, из них 560 мужчин и 563 женщины [12, с. 33]. По официальному землеустройству, проведённому в 1912 г. Алтайским округом, правый берег р. Чуи отводился теленгитам, а переселившимся казахам левобережье, где в 1912-1913 гг. была создана Казахская волость [6, с. 165]. Волостной старшиной, называемым в народе по-прежнему зайсаном, был избран сын Абдолды Шакырт кажы, получивший официальный статус и печать главы. Среди сородичей он был прозван «наймандардың жарау карасы» (лицо найманов), в смысле настоящий найман, достойный долгой памяти. Шакырт кажы прожил 45 лет и в 1925 году был похоронен в Чуйской степи на берегу р. Бугузун (Байзын), правого притока р. Чуи. Это лесистое место называют «Шакырт карагайы» (лиственница Шакырты) [2]. Его образ, выполненный по фотографии начала 1920-х гг., помещен у входа в Музей казахов Алтая в с. Жана-Аул Кош-Агачского р-на. Здесь хранится полотенце для чтения молитвы «жай намаз», привезённое Шакырт кажы из паломничества в Мекку в 1905 г.

Заимствование алтайского титула «зайсан» объясняется тем, что этнической основой как алтайцев, так и казахов остаётся родовая структура. Каждый знает свой род, передаваемый по линии отца.

Большинство кош-агачских казахов относится к среднему жузу родовому объединению найман, под родам саргалдак, самай, даулет, и родовых групп абак-керей, ители и уак-чагай [7, с. 5]. Род называется «суёк», как у алтайцев «сёок», в отличие от казахстанского названия «ру». Об алтайском (теленгитском) влиянии на родовые атрибуты кош-агачских казахов сообщал А.Н. Самойлович, побывавший в Горном Алтае в 1927 г. [9, с. 5].

У алтайских казахов, особенно у большинства кош-агачских, имеется неудачный опыт возврата на историческую родину – в Казахстан в начале 1990-х гг., где они были прозваны «калмаками». Тем прозвищем, каким сами называют алтайцев в связи с их бывшим вхождением в состав Джунгарии, противника казахских ханств. Общаясь в среде казахстанских казахов, переселенцы остро ощутили культурную и языковую дистанцию. Одним из основных признаков «инаковости» алтайских казахов явился язык, который под влиянием теленгитского диалекта стал «тверже» (алтайский язык считается «чекающим», как кыргызский) [11, с. 37-39]. Языковая и культурная специфика переселенцев, приобретенная за столетнее проживание в Горном Алтае, явилась следствием аккультурации не только в среде теленгитов, но и тувинцев и монгольских казахов. Такая близость культур, сложившаяся на основе скотоводческого образа жизни (разведение овец, лошадей, верблюдов, яков) была predeterminedena условиями высокогорья. В целом это указывает на включенность алтайских казахов в центрально-азиатскую этнокультурную общность.

Наши информаторы<sup>20</sup> подчеркивали, что опыт переселения в Казахстан показал, что они, а особенно монгольские казахи, «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 «золотым фондом» казахской культуры. Большинство переселенцев-неудачников вернулось в Горный Алтай – «страну калмаков», в которой влияние рядом живущих алтайцев не ограничивается этнокультурным воздействием в быту или знанием алтайского языка, но при этом местные казахи и алтайцы не стремятся «раствориться друг в друге».

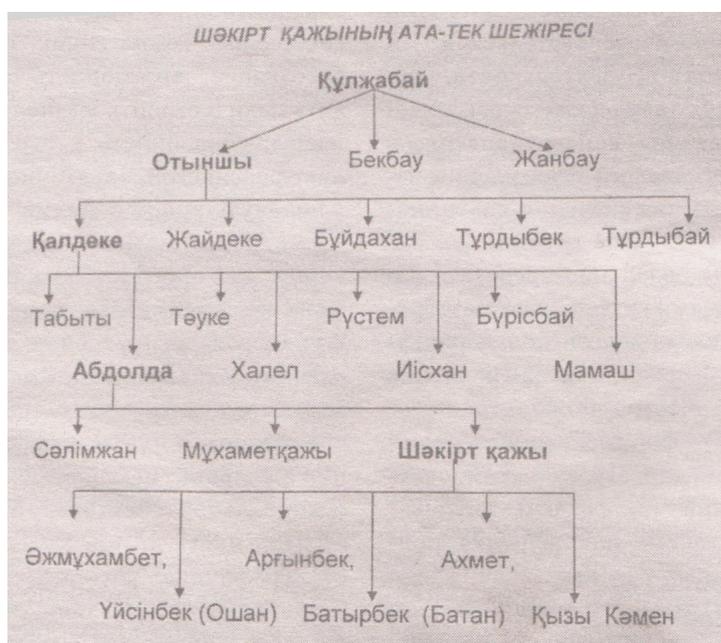
Во второй половине 1990-х гг. по примеру родового общества алтайцев кош-агачские казахи созывали собрания-курултай, избирали

---

<sup>20</sup> Имангажинов Бакыт, 1945 г. р., с. Жана-Аул, Кош-Агачского р-на, род самай, боко; Нуртазанов Рахымбек, 1972 г. р., с. Тобелер, Кош-Агачского р-на, род кара чолак; Нугуманов Боленхан, 1954 г. р., с. Кош-Агач, род кожамбет; Садыков Глеубек, 1972 г.р., с. Ортолык, Кош-Агачского р-на, род даулет, бай.

сельских родовых глав «аул акасы» и создавали совет старейшин «аул аксагалы». Было издано родословие найманов под названием «Шежире», собранное Б. Китатбаевым, а родовой главой уаков А. Кобдабаевым был составлен посемейный список рода уак. Такие родовые мероприятия были рассчитаны на активизацию родовой солидарности и взаимопомощи.

Современная этносоциальная ситуация не способствует возрождению у кош-агачских казахов родовой должности под названием «зайсан», от которой наблюдается дистанцирование как от символа ойротов/калмаков, оставшихся враждебными в этнической памяти казахов [10, с. 80]. В своём возрождении алтайские казахи тяготеют к исламу как символу этноконфессионального единства.



*Рис. 1. Генеалогия первых зайсанов кош-агачских казахов (подрод сарыкалдак-кулжабай род найман) на рубеже XIX-XX вв. Источник: статья А.Ж. Джаткамбаева, газета «Чүйские зори», № 2 от 13 января 2016 г.*

**Tadina Nadezhda, Yabyshtayev Tengis**  
 Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russian Federation  
**Zaisan in folk memory of Kosh-Agach Kazakhs**

**Annotation.** The article analyzes the field ethnographic material collected in the borderline Kosh-Agach district of the Altai Republic that is an example of ethnic and cultural interference of the Altai (Telengit group), the Russian (minority) and the Kazakh (Diaspora). There has been applied our approved method of direct observation and skills of communication with informants in the language of the ethnic group under

study: Altayan, Russian, Kazakh. It was revealed that in the ethnic memory of the Kazakhs who migrated from the Irtysh valley, Chingistay and Katon-Karagay districts to the Altai Mountains on the territory of the 2nd Chui volost (Kosh-Agach district) in the 2nd half of the XIX century, there is still stored information about tribal heads Abdoldy Kaldykyne and his successor son Shakyrt kazhy - who headed the relatives of the subtribe sarykaldak-kulzhabay of Naiman kind of average zhuz. It is noted that in the past the Kosh-Agach Kazakh clan head was called by a term taken from the Altai, «zaisan», which indicates the involvement into the Central Asian ethno-cultural community. Despite their acculturation among the Altai, modern ethnosocial situation in the Kazakh diaspora does not contribute to the revival of the tribal post titled "zaisan" from which there is a distancing as from Oirots / Kalmaks symbol, so in their revival the Altai Kazakhs tend to Islam as a symbol of ethno-religious unity.

**Keywords:** Kosh-Agach Kazakhs zaisan head, Altai, Seok-clan.

### Источники и литература

1. Чуйские зори. 2011. № 12. 23 марта.
2. Чуйские зори. 2016. № 2. 13 янв.
3. Население Республики Алтай [Электронный ресурс] // Википедия URL: [https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5\\_%D0%A0%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8\\_%D0%90%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%B9](https://ru.wikipedia.org/wiki/%D0%9D%D0%B0%D1%81%D0%B5%D0%BB%D0%B5%D0%BD%D0%B8%D0%B5_%D0%A0%D0%B5%D1%81%D0%BF%D1%83%D0%B1%D0%BB%D0%B8%D0%BA%D0%B8_%D0%90%D0%BB%D1%82%D0%B0%D0%B9) (дата обращения 27.02.2016).
4. Боронин О.В. Из истории взаимоотношений алтайцев и казахов в XIX - начале XX в.: истоки современного восприятия казахов алтайцами // Научные чтения памяти Ю. С. Булыгина. Барнаул, 2004. С. 41-44.
5. Вайнштейн С.И. Примечания в книге «Из Сибири» В.В. Радлова. М., 1989. С. 579-637.
6. Карих Е.В. Межэтнические отношения в Западной Сибири в процессе её хозяйственного освоения. XIX – начало XX в. Томск, 2004. 232 с.
7. Коновалов А.В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. 68 с.
8. Октябрьская И.В. Казахи юго-восточного Алтая: этническая история и этническая идентичность // Народы Евразии. Этнос, этническое самосознание, этничность: Проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 27-46.
9. Самойлович А.Н. Казаки Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области // Казаки. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. 25 с.
10. Тадина Н.А. Возрождение зайсаната в Республике Алтай: взгляд сквозь собственную этническую идентичность // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 77-81.
11. Тадина Н.А., Ябыштаев Т.С. Казах-калмак-алтаец: диалог двух культур на Алтае // Этнография Алтая и сопредельных территорий / под ред. Т.К. Щегловой, И.В. Октябрьской. Барнаул, 2008. Вып. 7. С. 36-40.
12. Швецов С.П. Горный Алтай и его население. Т. 1. Вып. 1. Кочевники Бийского уезда. Барнаул, 1900. 497 с.

*М.Н. Тихомирова*

*Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН,  
Россия, Омск*

### **Изделия из пресного теста как отражение этнокультурной истории татар Тарского района Омской области (правый берег Иртыша)**

**Аннотация.** В статье анализируется материал о пище татар Тарского района Омской области. Информация была получена в результате работы этнографической экспедиции. Описываются изделия из пресного теста, обжаренные в масле или жире. На их примере показаны этнокультурные параллели.

**Ключевые слова:** пища, татары Западной Сибири, Омская область, этнокультурные параллели, традиции.

В августе 2014 г. нами были продолжены сборы полевых материалов по питанию татар Западной Сибири. Работы проводились в Тарском районе Омской области в пос. Междуречье (в его части под названием «Речапово» – до 1983 г. самостоятельный населенный пункт), деревнях Атачка, Сеитово среди населения, по этнографической классификации относимого к тарской территориально-этнической группе татар Западной Сибири. По территориальному делению перечисленные населенные пункты тарских татар относятся к двум разным кустам. Перечисленные села расположены на правом берегу Иртыша к югу и северу от г. Тары.

В данной статье мы рассмотрим обжаренные изделия из пресного теста и введем в научный оборот новые материалы. Изделия из пресного теста, обжаренные в масле/жире, были выбраны в качестве объекта изучения потому, что они являются традиционными изделиями татар данных населенных пунктов. Некоторые из них были также и обрядовой пищей. Большой объем собранной информации как по существующим, так и уже исчезнувшим изделиям этой группы блюд из теста позволяет проследить эволюцию некоторых из них, а также провести этнокультурные параллели.

Татары указанных населенных пунктов Тарского района обжаривали несколько видов изделий: 1) лепешки, 2) довольно толстые куски теста различной формы, называемые единым для всех западносибирских татар и еще шире – многих тюркоязычных народов, названием «баурсак»; 3) куски теста разной формы типа хвороста – кыйгац / как баурсак.

Для изучения этнокультурной истории интерес представляют два первых вида изделий, поэтому именно их мы рассмотрим подробнее.

В пос. Междуречье (Речапово) изготавливали вак баурсак на одних яйцах, муке, воде, соли и без соды. По словам сибирской татарки Р.Р. Каримовой (1949 г.р.), некоторые пожилые люди их изготавливают еще в настоящее время из дрожжевого теста для поминальных трапез (хатым / хатым аш). Название указывает на то, что изделия делали круглой или подквадратной формы, как подушечки.

Еще одно очень интересное изделие этого вида, которое нам удалось зафиксировать в пос. Междуречье, деревнях Атачка, Сеитово – это кабац баурсак / колок, баурсак / чокчема. В настоящее время этот вид баурсака не изготавливают или делают очень редко, как исключение из общего правила. Тесто замешивается на яйцах, желателно на одних желтках, муке, соли и соде.

Название колок баурсак / клок баурсак переводится как «ухо + баурсак». Вероятно, такое название произошло от формы изделия, отдалено напоминающего ушную раковину. Замешивается довольно тугое, но одновременно и эластичное тесто. Катаются колобки, которые выгибаются масляными руками в полусогнутой ладони по ее форме.

В изготовлении полуфабрикатов желателно участие нескольких женщин, так как процесс изготовления трудоемкий, и еще третьей стряпухи, которая бы обжаривала их в жире или масле.

Чокчема – это менее распространенное название описываемого изделия. Возможно, оно не употреблялось в разговорной речи жителей как название, но было использовано в разговоре с нами несколько раз для лучшего его словесного описания. По словам жительницы д. Сеитово, сибирской татарки Р.С. Таштимировой (1941 г.р.), термин означает «давить, выдавливать» – это основное действие, которое выполняется в процессе изготовления полуфабриката.

Чтобы в готовом изделии сохранить специфическую форму заготовки – выпуклость, ее обжаривали в глубокой кастрюле в большом количестве кипящей жидкости, опуская выгнутой стороной ко дну посуды. Сверху она поливалась маслом.

Судя по устной информации, более распространенным было первое название этого изделия, указанное нами выше – кабац баурсак, что означает «тюбетейка + баурсак». Это название точнее описывает форму изделия – полусферу.

Изготовление баурсаков полусферической формы, напоминающих тюбетейку, известно в Тюменской области. В настоящее время такие изделия делают в Вагайском и Тобольском районах, где, как мы считаем, наиболее полно сохранилась традиция их изготовления. Там баурсаки делаются очень крупными, и полусфера действительно напоминает шапочку типа тюбетейки.

В Ярковском районе мы уже наблюдали «вырождающуюся» форму этого изделия – не большие, практически не выгнутые в виде полусферы. В Ялуторовском и Исетском районах баурсаки полусферической формы уже не делают, но старожилы нам рассказывали о том, что раньше их родители готовили именно такие.

На территории Омской области, в Усть-Ишимском районе, в 2000-ые гг. еще готовили кабач баурсак, но его форма напоминала изделия из Ярковского района, то есть они утратили свою отличительную форму. В Тевризском, Муромцевском районах среди пожилых жителей сохраняются воспоминания о баурсаке в виде шляпы. Далее, на восток, – в Новосибирской и Томской областях, интересующая нас форма баурсака не была зафиксирована.

Все вышеизложенное позволяет предположить, что баурсак полусферической формы, который может считаться эталоном, сохраняется на территории, где проживают те локальные группы татар, в формировании которых превалировал местный сибирско-татарский компонент [2, с. 90-92 и др.]. В тех же поселениях, где население сформировалось путем смешивания нескольких этнических групп, это изделие сейчас не изготавливается, либо сильно видоизменилось.

Тарский район Омской области относится к территориям, где в формировании современного татарского населения участвовало два основных этнических компонента – это бухарцы и коренные сибирские татары [3, с. 94, 96, 100-101].

Примечательно, что только один информатор из д. Сеитово – сибирская татарка М.С. Курманова (1947 г.), рассказала нам о том, что для придания баурсаку сферической формы его растягивали с помощью трехлитровой банки, что как раз позволяло максимально приблизиться к эталону.

У татар Тарского района было зафиксировано изделие пурмаца / бурмаца. Вероятно, это переходное от баурсака, модифицированное, и более совершенное в технологическом плане изделие. В настоящее время у татар рассматриваемых населенных пунктов оно изготавливается наиболее часто.

Пурмаца / бурмаца делают в виде калачиков. Основные ингредиенты в тесте – яйца и молоко, добавляемые в разном соотношении. В самой упрощенной форме соотношение яиц (или только желтков) и молока было 1: 1 (Междуречье). В усложненном варианте тесто заводилось из 10 яиц, двух – четырех желтков и одного стакана теплого молока, муки, чайной ложки соды. Отметим, что пресное тесто расстраивалось довольно долго – от двух до трех часов (Сеитово).

Жительница д. Атачка, сибирская татарка М.А. Ниязова (1953 г.р.), рассказала следующие особенности технологии приготовления этого изделия: «Все продукты, полотенце <использовалось для закрывания теста, как своеобразная «подстилка» и пр. в процессе приготовления калачиков» должны быть теплыми. Дома тоже должно быть тепло. [...]». Если в тесто положить много соды, то калачики будут пузыреватые и зеленоватые.

И потом они должны полежать два часа. Некоторые делают так: один час тесто лежит, а потом еще один час [...] уже сформированным в калачики. В целом, бурмаца должна лежать не менее двух часов.

Для бурмаца тесто должно хорошо мяться, чтобы не было комков. Тесто должно быть очень эластичным. Некоторые женщины, перед тем как положить его в жир сверху по кругу наносят разрез, чтобы он лучше «разваливаться». Бурмаца тогда удалась, когда в жире на медленном огне она поднимается и разворачивается».

И еще, по словам сибирской татарки, жительницы д. Сеитово С.Х. Баязитовой (1952 г.р.), бурмаца тогда удалась, когда сверху на калачике по диаметру образовалась трещина. Для того чтобы она хорошо трескалась, надо стучать по ней палочкой, когда она жарится в масле.

Еще одно блюдо, которое имеет большое значение для выявления этнокультурных связей татар этого района – это лепешки юпка / шельпек. Их готовили еще до недавнего времени только в д. Сеитово специально для поминальной трапезы 40-го дня. Для поминального стола готовили 41 тонкую лепешку. Эти лепешки нужно было попробовать всем поминающим.

Состав теста для изготовления лепешек информаторами назывался по разному. С.Х. Баязитова (1952 г.р.) рассказывала, что их можно было готовить из желтков или целых яиц, молока, муки, соли, соды. Жарили в масле по одной штуке. Перед обжариванием их протыкали ножом или вилкой, чтобы они не поднимались.

Согласно другому рассказу, лепешки могли приготовить из муки, воды, соли и без яиц. Каждая лепешка раскатывалась довольно тонко, как на лапшу (Р.С. Таштимирова, 1941 г.р.).

В настоящее время в д. Сеитово, приблизительно, лет десять, эти лепешки на поминки уже не готовят. Однако все упоминавшиеся женщины отметили, что сейчас специально для поминок стали готовить блины. Вероятно, можно говорить о том, что произошла смена традиции.

Изделие, в названии которого присутствует слово «чэлпэк» известно у татар Усть-Ишимского района Омской области. Челпек называется одна из разновидностей баурсака. У татар Тюменской

области (тобольских и тюменско-туринских) в диалектной лексике также встречается цэлбэк в значении «поминальная пища», что более подходит к выше описанному нами случаю.

Использование чальпака в обрядовой практике хорошо фиксируется у народов Средней Азии. У узбеков чальпак делали на поминки, туркмены пекли по случаю рождения ребенка, на свадьбы [1, с. 110].

Отметим, что еще ранее мы писали о среднеазиатском происхождении этого изделия. Будучи заимствованным, в Западной Сибири оно сохранило свое ритуальное значение. Это предположение хорошо подтверждается материалами из Тарского района Омской области, где проживает большое количество потомков бухарцев, а по переписи 1897 г. их было больше, чем коренных сибирских татар [3, с. 100-101].

Таким образом, мы рассмотрели новые полевые материалы по пище, в частности, некоторые обжаренные изделия из пресного теста, на примере которых можно провести этнокультурные параллели. Кроме того, наличие тех или иных изделий может свидетельствовать о традициях, обусловленных этническим происхождением локальных групп татар. Так, существовавшие ранее традиции у рассматриваемого населения изготовления изделия кабац баурсак / колок баурсак/ чокчема мы связываем с наличием сибирско-татарского этнического компонента, принимавшего участие в формировании татар Тарского района Омской области. Лепешки же юпка / шельпек, приготавливаемые для поминальной трапезы 40-го дня, – это влияние бухарцев.

Рассмотренное подробно изделие пурмаца / бурмаца является ярким примером технологического совершенства при работе с пресным тестом татарок изучаемых населенных пунктов. Кроме того, это еще один из элементов, относимых к локальной специфике в блюдах татар этого района.

**K.N. Tikhomirov**

Omsk Branch of the Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Office of  
the Russian Academy of Sciences

**Excavations on the complexes Türkicized population of south-taiga zone of the  
Middle Irtysh (XVI - XVIII century) in 2015**

**Abstract.** This article describes the excavations on the complexes Türkicized population of the southern taiga Middle Irtysh area (XVI-XVIII centuries.).

**Keywords:** burial, complex, the Turks, the population, the collection.

### **Источники и литература**

1. Тихомирова М.Н. Культура питания татар Среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск, 2006. 232 с.
2. Томилов Н.А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI - первой четверти XIX вв. Томск, 1981. 276 с.
3. Этнографо-археологические комплексы народов Тарского Прииртышья: природная среда, этносы, источники. Омск, 2014. 192 с. (Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 13).

*Д.А. Фролова*

*Алтайский государственный гуманитарно-педагогический университет имени В.М. Шукишина, Бийск, Российская Федерация*

### **Символика креста в похоронном обряде старообрядцев Красногорского района**

**Аннотация.** В статье рассматривается символика старообрядческого креста в похоронном обряде старообрядцев Красногорского района. Автор объясняет существование разных точек зрения кержаков и австрийцев на проведение похоронного обряда. Помимо всего, указываются социо-нормативные аспекты участия родственников в похоронном обряде кержаков. Описаны функции погоста и объяснены различия нательного креста кержаков и никониан. Цель статьи – обсуждение практик использования креста в погребально-поминальной обрядности старообрядцев Красногорского района. Тема похоронно-поминальной обрядности достаточно актуальна при изучении старообрядцев, многовековые традиции которых во многом соблюдаются в наши дни и представляют собой значительный интерес.

**Ключевые слова:** погребально-поминальная обрядность, кержаки, австрийцы, старообрядческий крест, погост.

У кержаков и австрийцев существуют разные точки зрения на процесс, когда покойника кладут в гроб и совершают специфические для каждого направления действия. Традиция австрийцев говорит следующее: «Гроб нужно освятить святой водой. Туда кладется тело. Руки друг на друга, правая – сверху, левая – снизу. В левую руку кладут между средним и безымянным пальцем лестовочку, а чтобы пальцы сохранили крест, покойнику их привязывают. На лоб кладется венчик. А в правую руку священник должен положить рукописание. Рукописание может подписать только священник и только тогда, когда человек умирает. Заворачивают в саван и сверху накрывают покрывалом (до груди, до лица) с изображением восьмиконечного креста. Это значит, что человека как бы определили под покров Господа. Очень хорошо, если над умершим с момента смерти и до погребения читается псалтырь (и

днем, и ночью, без перерыва). Лежит обычно три дня. Хоронят на третий день. Потому что от момента смерти до трех дней Господь показывает покойнику его добрые и плохие дела, взяв душу туда. А потом возвращает ее в то же место, где она была» [1, л. 3 – 3 об.]. Поэтому важно не похоронить покойника раньше: душа вернется, а тело нет.

При выносе гроба впереди идет мужчина и несет крест, на который вешают полотенце. Полотенце лежит на нем до 40-го дня, чтобы душа, когда приходила, могла вытираться [2, л. 5 – 5 об.]. Говорят, что кержаки не бросают веток от дома до кладбища, так как это значит, что покойника на том свете ими будут парить. Современные кержаки этого не соблюдают, а австрийцы называют это ересью. Гроб не могут нести родственники покойного. Выявленные черты этого действия сейчас также нарушаются, так как иногда нужна дополнительная мужская помощь, чтобы нести гроб, а из присутствующих мужчины – все родственники. После того как гроб привезли на кладбище, австрийцы ставят возле могилы табуретки, на них – гроб, и еще раз все прощаются. Идут с востока на запад, то есть посолонь (по солнцу), у никониан – наоборот. Но правильно будет так, как у австрийцев, потому что Господь с востока приходит. В могиле можно «окропить» святой водой или окурить богородской травкой. Кладут покойника лицом на восток, в ноги ставят крест, чтобы он мог молиться [1, л. 3 – 3 об.].

Кержаки вначале над могилой кадят, кидают деньги (то есть покупают новый дом), затем мужчины, копавшие могилу, опускают гроб на полотенцах, расположенных крест-накрест. Эти полотенца потом разрывают и целиком отдают им [2, л. 5 – 5 об.]. За разрыванием стоит определенная мифологическая мотивировка – уподобление действию самой смерти (поверья о том, что «нечистики» разрывают в клочки человека или сброшенную им одежду) [3, с. 84]. Затем все присутствующие, творя молитву, кидают землю в могилу и отходят. Могилу закапывают, ставят крест и уходят. Считается, что нельзя ставить памятники и оградку вокруг могилы, дабы не создавать тяжесть, оковы для души человека. Тем не менее в настоящее время родственники заботятся о том, чтобы могилы были огорожены, чтобы сохранить их от внешнего воздействия посторонних. Основная функция могилы и погоста в обряде – выделенное, ограниченное, ритуально узаконенное «пространство смерти», священная земля. Вторая функция погоста и могилы в обряде – «новый дом» покойного. Во внеобрядовое время на кладбище лежит печать неприкосновенности [3, с. 208-209]. Важной частью обряда является крест. У старообрядцев он имеет определенные отличия от обычного креста – как нательный, так и надгробный. Например, на нательном кресте у кержаков, в отличие у никониан, не

изображено распятие. Надгробный старообрядческий крест отличается от «никонианского» тем, что, во-первых, он восьмиконечный, то есть с дополнительной нижней и верхней перекладиной; во-вторых, имеет двускатную крышу.

Многие делают «коробку» для могилы, чтобы лучше сохранилась форма (без нее верхняя насыпь расплывается, теряет форму, например из-за погодных условий). В основном стараются хоронить рядом с родными, изначально оставляют больше места в оградке. Кержакам на могилах ставят только крест, редко где можно увидеть памятник. У кого-то сохранился деревянный крест, у кого-то деревянный заменили железным.

Таким образом, несмотря на современные тенденции, символика креста отражает традиционное мировоззрение старообрядцев.



*Рис. 1. Восьмиконечный крест с двускатной крышей. Кладбище с. Красногорское. Красногорский район. 2015 г. Фото автора.*



*Рис. 2. Железный крест. Кладбище с. Красногорское. Красногорский район. 2015 г. Фото автора.*

**Frolova Darya**

Altai state humanitarian pedagogical University named after V. M. Shukshin, Biysk,  
Russian Federation

### **The symbolism of the cross in the funeral rite of the old believers of the Krasnogorsk area**

**Abstract.** the article discusses the symbolism of the old believers cross in the funeral rite of the old believers of the Krasnogorsk area. The author explains the existence of different points of view kerzhakov and Austrians to conduct a funeral rite. In addition, specified socio-legal aspects of family participation in the funeral ceremony kerzhakov. The author also describes the function of the cemetery and explains the difference of wearable a cross kerzhakov and nikonian.

**Keywords:** funeral rites, kiriaki, the Austrians, the old believer cross, cemetery.

### **Источники и литература**

1. ПМА 2015 г.: Красногорский район, с. Красногорское, Горкунова С.И. 1938 г.р..

2. ПМА 2015 г.: Красногорский район, с. Красногорское, Солдатова А.А. 1926 г.р.

3. Седакова О.А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. М.: «Индрик», 2004. 320 с.

**Ю.Н. Цыряпкина**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

### **Русский язык в постсоветском Узбекистане: практики использования и дальнейшие перспективы**

**Аннотация.** В статье доказывается, что русский язык в Узбекистане является проводником «европейской» идентичности и осваивается коренным населением региона. Автор статьи выявляет особые практики использования и освоения русского языка подрастающим поколением узбеков, зачастую связанные с изучением русского языка на среднем уровне. В статье акцентируется внимание на том, что русский язык переживает активное влияние узбекского.

**Ключевые слова:** русский язык, «европейская» идентичность, коренное население региона, языковое смешение.

В последние десятилетия русское население постсоветских центральноазиатских республик продолжает неуклонно уменьшаться в связи с неблагоприятными демографическими процессами, а также миграционным оттоком. Эти процессы влияют на русское информационно-коммуникативное пространство в Центральной Азии в

сторону его уменьшения. В каждой республике в конце 1980-х – начале 1990-х гг. начались процессы укрепления национальной государственности, выразившиеся в поддержке роли языков титульных народов.

После распада СССР наиболее остро вопрос о статусе русского языка обсуждался в Казахстане и Кыргызской Республике, где он даже получил статус второго государственного языка при президенте Аскаре Акаеве. В суверенном Узбекистане статус русского языка практически не обсуждался в общественно-политическом измерении. Суверенизация Узбекистана началась с процессов дерусификации<sup>21</sup>, как и в других частях распадающегося СССР. В 1989 г. был принят Закон «О государственном языке Республики Узбекистан», согласно которому узбекский язык признавался государственным, а статус русского языка никак не оговаривался. Он назывался в числе «других языков» – например, статья 10: «На предприятиях, в учреждениях, организациях и общественных объединениях делопроизводство, учетно-статистическая и финансовая документация ведутся на государственном языке, а в коллективах, где большинство работающих не владеет узбекским языком, наряду с государственным языком может осуществляться и на других языках» [1]. Только в статье 12 указанного закона отмечалось, что нотариальные документы могут оформляться как на государственном, так и русском языке. Соответственно, в Узбекистане в общественно-политической и социокультурной жизни статус русского языка сводился к формуле «бесправен, но востребован» [7]. Эти вопросы подробно рассматривались в других статьях автора [8; 9], в которых было показано, что с укреплением статуса России в Центральной Азии, расширением трудовой миграции из региона в Россию и развитием рыночной экономики усиливалась востребованность русского языка, который оказался более функциональным в промышленном производстве, чем государственный. Напрашивается вывод, что «русский/ русскоязычный мир» существует не только в границах этнодемографической группы русских.

По официальным данным, на 1 января 2015 г. в республике проживают 31 022 525 человек, из них узбеков 25 862 363 (83,3%), таджиков – 1 496 356 (4,8%), русских – 776 923 (2,5%), татар – 202 426 (0,6%) [2]. Доля русских составляет лишь 2,5%, но доля жителей, владеющих русским языком, в республике значительно выше.

Узбекское постсоветское общество чрезвычайно фрагментировано и неоднородно, оно делится на множество групп, прослоек, сообществ, и одним из самых функциональных стало деление по линии «европейской»

---

<sup>21</sup> Дерусификация — процесс вытеснения русского языка и русской/русскоязычной культуры из различных сфер жизни.

и национальной идентичности. «Европейскую» идентичность в среднеазиатское общество в XIX в. привнесли русские переселенцы, в имперский и советский период её стали разделять представители коренного населения региона.

Узбекский исследователь, философ и поэт, Е.В. Абдуллаев выделяет признаки «европеизма» русских в Узбекистане: урбанизированный стиль жизни, владение европейским языком (в случае Узбекистана – русским), ориентация на западные стандарты и ценности, проявляющиеся в большем индивидуализме и критицизме, к которому не склонно автохтонное население региона [6, с. 19]. В советское время «европейскую» идентичность приобрели депортированные народы (немцы, корейцы), а также татары, которые в период СССР быстро стали русскоязычными и усвоили европейский стиль жизни, городскую урбанизированную культуру и др. Часть коренного населения региона (узбеки, таджики), преимущественно городские жители, также адаптировали европейские ценности, одежду (советская русификация), стали носителями «европейской» идентичности.

«Европейская» идентичность коренного населения республики (узбеков, таджиков) осваивается в первую очередь через русский язык. У детей из обрусевших узбекских семей, проживающих в Ташкенте или крупных городах, неизбежно возникают сложности с этническим самоопределением. Из интервью с О.: «Когда моя дочь поступала в первый класс, у двух узбеков была путаница с национальностью, это один мальчик и одна девочка. Они оба утверждали, что они русские. Учительница попросила родителей самим объяснить, что такое национальность» [3].

Другой пример привела Р. из Ферганы (в настоящее время проживает в Ташкенте), рассказывая об обучении своей внучки в русском классе ферганской школы: *«Я у своей внучки спрашивала, когда она училась в школе: «Камила, сколько у вас русских осталось в классе?» Она начала считать: «Я, Юля...» Я её перебиваю и спрашиваю: «А ты-то почему русская? Кто ты по национальности?»* [4]. Эти примеры показывают, что в детском возрасте узбеки ассоциируют этническую принадлежность с родным языком, которым для них является русский. По мере взросления «европеизированные» узбеки осознают свою этническую идентичность, но относят себя к носителям европейской культуры, эта группа в повседневной жизни Узбекистана именуется «европейцы». Из интервью Р.: *«Мой сын, когда начинает узбеков ругать, я ему говорю: «А ты сам кто?», он отвечает: «Мама, ну мы же не такие узбеки!»*[4]. Русскоязычные узбеки, приобщенные к европейским

ценностям, действительно осознают свою разницу с узбеками, впитавшими традиционный уклад жизни, владеющими родным языком в совершенстве. Это сложное социокультурное позиционирование – зачастую грань проходит по линии «город – сельская местность», когда урбанизированный европейский стиль жизни противопоставляется традиционному укладу. Можно отметить, что выбор русского языка в качестве обучения для детей из семей коренного населения в дальнейшем влияет на их самосознание и приобщение в социокультурном плане к «европейской» идентичности, но не всегда означает, что «европеизм» узбеками или таджиками будет разделяться полностью.

В целом «европейская» идентичность присуща в основном городскому населению, вне зависимости от этнической принадлежности и подразумевает определенный стиль жизни, выбор литературы, музыки, телепередач, круга общения, брачного партнера и т. д. По наблюдениям автора статьи, в настоящее время европейская идентичность русских и «европейских узбеков», особенно городской молодежи, проявляется в стремлении обучаться на русском языке, пристрастии к европейской/российской музыке, литературе и др.

Несмотря на то, что в ходе реализации Программы переселения соотечественников в Россию уменьшилось число носителей русского языка в Узбекистане, но инерция советского времени по-прежнему делает востребованным узбекско-русский билингвизм и триязычие у таджиков. Это можно назвать положительным явлением для сохранения русского информационно-коммуникативного пространства, однако, данные процессы имеют ряд особенностей.

В экспертном интервью в Фергане были выявлены особенности овладения русским языком в 2000–2010-е гг. молодым узбекским населением: *«Русский язык узбеки стремятся учить, да, но они знают его как иностранный! У нас есть самая востребованная 2-я школа, в которой обучение на русском языке. Знаешь, как я говорю учителям про эту школу? «У вас не русская, не узбекская школа, она не русская и не узбекская». Они выходят, узбеки, после школы и говорят по-узбекски, а человеку язык родной тот, на котором он думает, да и поэтому они как к иностранному относятся к русскому языку, они не научаются на русском думать»* [5]. Автор данного высказывания сравнивает уровень обучения узбеков в русскоязычных классах в советской школе, когда узбеки действительно становились русскоязычными на всю жизнь с соответствующим багажом знаний. Нынешняя ситуация в системе школьного образования на русском языке складывается так, что ученики уже не получают достаточного объема знаний, чтобы овладеть русским

языком в совершенстве. Во время полевых исследований в Ангрене в 2013–2015 гг. были выявлены поведенческие стратегии родителей узбеков, стремящихся сохранить двуязычие – это обучение до 3-5-го класса в русском классе, где ребенок овладевает русским языком на среднем уровне, и этот навык закрепляется на всю дальнейшую жизнь. Далее ребенок учится в классе с узбекским языком обучения, в котором осваивает необходимый письменный узбекский на латинице. Всё это приводит к тому, что достигается знание двух языков, причем русским узбеки владеют на среднем уровне, и глубина знаний, получаемых в школе, остается не самой высокой. Данного уровня достаточно для занятости в торговле, сфере услуг и социализации в небольших провинциальных городах.

В статье Ю. Подпоренко было высказано важное предположение о том, что у русского языка в Узбекистане изменился статус, и он становится вместо искусственно насаждаемого и обязательного в советское время дополнительным, которым удобно пользоваться в производстве, сфере предпринимательства и др. [7]. Важные изменения происходят в составе и структуре самого русского языка в Узбекистане.

В исследованиях лингвистов отмечалось также то, что язык узбекских русских обогащен словами, которые обозначали явления и предметы, свойственные только данной местности или заимствованные из быта автохтонного населения. К примеру, пиала (чашка для чая без ручки), касса (круглая чашка для еды). В Ахангаранской долине, где протекает множество горных рек, до сих пор в русском языке используется устойчивое выражение «купаться в саю» (сай – горная речка). Полное обогащение и взаимопроникновение происходит в заимствовании блюд национальной кухни, так что аналогичные названия продуктов и блюд, имеющиеся в русском словаре и обиходе, заменяются на местные. Например, для среднеазиатских русских привычнее назвать сметану каймак, разновидность кефира или кислое молоко – катык, в меню кафе и ресторанов нет упоминаний о пирожках, их заменяют самса, пегодя (корейские пирожки) и др. Кроме того, в русском языке в Узбекистане закрепляются устойчивые выражения, которые являются переводом с узбекского языка. В Ангрене процесс закупок на базаре русские обозначают выражением «сделать базар», что является переводом с узбекского выражения «бозоркилмок», самым свежим веянием 2015 г. является замена выражения «сделать базар» глаголом «базарить». Примерно так же в последние годы с распространением сотовой связи устойчивыми в разговорной речи русских в Узбекистане является выражения-переводы с узбекского языка «сделать пайнет», «закинуть деньги на пайнет», что означает пополнить баланс

мобильного телефона. Таким образом, на состав русского языка в Узбекистане влияет заимствование названий блюд, явлений, целых речевых оборотов, обозначающих новые явления повседневной жизни и др. Более того, удивителен тот факт, что в провинциальных городах Узбекистана у русской/русскоязычной молодежи, слабо владеющей государственным языком, заметен узбекский акцент. В дальнейшем процессы влияния узбекского языка на русский будут только усиливаться.

Несмотря на сокращение числа носителей русского языка в Узбекистане, он вписался в традиции среднеазиатского многоязычия, присущего коренному населению региона до вхождения Центральной Азии в состав Российской империи. При этом русский язык переживает активное влияние узбекского, модифицируясь в различные ненормированные обороты и смешения. Эти процессы делают актуальным дальнейшее исследование вопросов, связанных со статусом русского языка в Узбекистане: является ли он для узбекского общества одним из глобальных языков или постколониальным.

**Tsyryapkina Yulja**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

### **Russian language in the post-Soviet Uzbekistan: practice of use and future prospects**

The aim of article is to prove that the Russian language in Uzbekistan is the guide of the «European» identity and it is adopted by the indigenous population of the region. The author of article reveals the specific practices in the use and mastering of the Russian language by the young generation of Uzbeks, often associated with the study of the Russian language at the secondary level. The article focuses on the fact that the Russian language is undergone active influence of the Uzbek.

**Keywords:** Russian language, «European» identity, indigenous population of region, linguistic mixing

### **Источники и литература**

1. Закон Республики Узбекистан 21.10.1989 г. «О государственном языке». [Электронный ресурс]. URL: <http://medialaw.asia/book/export/html/1990>.
2. Материалы предоставлены государственным комитетом по статистике Республики Узбекистан № 01/3-13-07/3-280 от 5 октября 2015 г.
3. ПМА 2013 г.: Республика Узбекистан, г. Ташкент, О., татарка, 38, преподаватель лица.
4. ПМА 2014 г.: Республика Узбекистан, г. Фергана, Р., 64, узбечка, пенсионер, 3.08.2014.
5. ПМА 2014 г.: Республика Узбекистан, г. Фергана, А., 55, русский, преподаватель, 7.08.2014.

6. Абдуллаев Е.В. Русские в Узбекистане 2000-х: идентичность в условиях демодернизации // Русский мир в Центральной Азии: сб. материалов и ст. / под общ. ред. А. А. Князева. Вып. 1. Бишкек, 2007. С. 8-33.

7. Подпоренко Ю. Бесправен, но востребован. Русский язык в Узбекистане // Дружба народов. 2001. № 12 [Электронный ресурс]. URL: <http://mytashkent.uz/2015/04/27/bespraven-no-vostrebovan-russkij-yazyk-v-uzbekistane>.

8. Цыряпкина Ю.Н. Русскоязычное население Ташкентской области в условиях «национализирующегося государства» (на примере города Ангрена) // Известия Алтайского государственного университета. 2013. № 4-2 (80). С. 98-103.

9. Цыряпкина Ю.Н. Русский язык и социолингвистическая ситуация в Узбекистане // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 6. С. 505-510.

***Т.К. Щеглова***

*Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул,  
Российская Федерация*

### **Сусличьи промыслы и система питания колхозной семьи русского населения в годы Великой Отечественной войны: участники, способы, орудия ловли<sup>22</sup>**

**Аннотация.** Ловля сусликов рассматривается как форма адаптации семьи русских сибиряков к военному времени в условиях завершившейся коллективизации и «раскрестьянивания». Выделяются и характеризуются половозрастные группы участников в соответствии с целями ловли сусликов, вводятся временные рамки промысла, его виды. Выявляются и анализируются этнокультурные традиции и новации в орудиях и способах промысла у этнотерриториальных групп русского населения в разных природно-географических условиях. Описываются способы и рецепты введения субпродуктов сусличьего промысла в семейную и колхозную бригадную систему питания и заготовок на зиму.

**Ключевые слова:** война, русская колхозная семья, промыслы, питание, традиции, новации.

Питание является важной составляющей культуры производства и культуры жизнеобеспечения народов как в повседневных, так и экстремальных условиях жизнедеятельности [3, с. 5-6, 80]. Эти две сферы традиционной культуры выполнили в годы войны защитную функцию, оградив сельское население тыловой Сибири от голода и холода. В этом аспекте представляет большой интерес рассмотрение созидательного значения традиционных культур народов в контексте исторических событий XX–XXI вв., многие из которых сопровождались

---

<sup>22</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-31-01019 а1 "Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации" (рук. д.и.н. Т.К. Щеглова)

ухудшением условий жизни общества: войн, репрессий, многочисленных кампаний по переустройству деревенского мира, ведущих к массовым переселениям и миграциям. Народы России в течение многих веков формировали системы преодоления трудностей и способы борьбы с неблагоприятными факторами. В совокупности этот народный опыт был востребован в годы Великой Отечественной войны мирным населением тыловых регионов России, в том числе русскими сибиряками.

В данной публикации автор ставит задачу проанализировать на примере сусличьего промысла адаптационные возможности крестьянского общества к неблагоприятным условиям жизнедеятельности. Источниковой базой данной публикации являются материалы полевых исследований 2014-2015 гг. в ходе реализации гранта под руководством автора на территории регионов с разными природно-климатическими условиями, этническим и этнокультурным составом (Романовский, Благовещенский, Краснощековский, Залесовский районы Алтайского края) [26].

Традиционная система питания русского сельского населения базировалась на использовании растительного и животноводческого сырья, производимого семейным коллективом. Раскрестьянивание и военное время привело к существенным изменениям как в области ассортимента и иерархии ценностей продуктов, так и в способах их производства и употребления. Автор уже писала о заместительных технологиях в производстве и потреблении растительной пищи – семейного земледелия собирательством дикоросов, а окультуренных традиционных злаков (пшеница, просо и др.) – дикоросами (рыжик, сурепка, лебеда и др.) и суррогатами (жмых и др.) [21, 25]. Такие же тенденции наблюдались в производстве и использовании в питании животноводческих продуктов. Крестьянская семья вынуждена была дополнять семейное скотоводство ловчими промыслами грызунов, охотой на диких животных и рыбалкой, а белковые и жировые продукты дополнять субпродуктами промыслов, которые изымались из окружающей среды.

Такой поворот от производящего к присваивающему хозяйству являлся для русского сельского сообщества не чем-то кардинально новым, а проявлением традиционной сбалансированности крестьянской экономики с «кормящим ландшафтом» и заместительными технологиями традиционной системы преодоления трудностей. Благодаря этому суслики и другие объекты ловчих промыслов в годы войны перешли в разряд основных белковых продуктов питания, заменив мясо и жир домашних животных, и не только в повседневном рационе, но и в

праздничной пище. Контент-анализ устных исторических источников показывает, что слово «суслик» встречается в материалах интервью в сочетании со словами «деликатес», «лакомство», «праздник»: «Мясо суслика для нас было настоящим деликатесом» [20, Ткачев Александр Афанасьевич 1927 г. р., с. Гуселетово], или: «Выловишь в поле суслика – праздник, самое лучшее мясо» [20, Ельников Александр Тарасович. 1930 г.р., с. Сидоровка]. «Особым лакомством были ягоды и суслики» [20, Краснова (Смоликова) Зинаида Ильинична. 1933 г.р., с. Грановка]. Или: «На праздник сусликов ловили» [7]. В этом смысле изучение сусличьего промысла позволяет измерить глубину социально-экономических последствий войны для русского населения глубокого тыла.

Взросшее значение сусличьих промыслов в культуре производства и жизнеобеспечения русских сибиряков объясняется безотходностью получаемого продукта: мясо и жир сусликов шли в пищу, шкурки – на изготовление зимней одежды, шапок, рукавиц, даже обуви. В системе питания они использовались одновременно как для создания запаса на зиму (заготовка жира и засолка тушек сусликов), так и для повседневного пропитания в весенне-летний период. Как рассказывал один из участников этих промыслов, «... вот ловили, чтоб кушать... Они вкусны да хороши. Поймают, обдерут его. Ну, они жирные, как поросята! Дак а там жиру было! Накапывали прям по ведру! Они же пшеничку едят... Их не варили, а тушили, жарили в чугушке. Чугуны вот таки были... Вот нажарят... Да, когда с крупой, когда с картошкой, когда как» [4]. Сравнивая с мясом домашних животных, многие говорили, что у суслика «мясо похоже на курицу» [8], другие сравнивали их с кроликами. Таким образом, мясо сусликов ставили в один ряд с диетическим продуктом и объясняли это тем, что «мясо сусликов жирное очень, они же на хлебе [питались]...» [5]. Пищевая ценность в условиях голода и отсутствия в питании белкового продукта русской традиционной кухни – мяса домашних животных подкреплялась обостренным вкусовым восприятием. Как говорят респонденты, «мы... ловили сусликов, и, извините, мы их кушали. Тушили мясо. И такое, знаете, вкусное, потому что мы были голодные» [6]. Обостренные голодом вкусовые ощущения, вопреки предубеждению против использования полевых грызунов в питании, окрашены в памяти респондентов положительными эмоциями: «О! Хорошее мясо было. Ловили-ловили. Нажаришь – такая вкусная! Хорошее мясо с них было...» [9]. В результате можно говорить, что ловчий сусличий промысел в годы войны был «непосредственно направлен на поддержание жизнедеятельности» крестьян [2, с. 5, 106].

Основным сезоном промысла сусликов являлись весна и ранее лето (зимняя спячка зверька заканчивалась в мае; после 15 августа суслики впадали в спячку). И это было важно в системе жизнеобеспечения сельского населения, так как ранняя весна была самым голодным временем: заканчивался заготовленный на зиму провиант. Респонденты говорили: «Тяжелее всего было зимой – и голодно, и холодно, а летом жить было можно и детям, и подросткам, и старикам». Суслики стали основой белкового питания крестьян в весенне-летний период: «Нас постоянно мучил голод. Летом нас спасали суслики. Мы выливали их из норок, а потом жарили туши – это просто объеденье. Жили на траве и на сусликах» [20, Левченко (Сыромолот) Надежда Константиновна, 1933 г.р., с. Гуселетово]. Место сусличьего промысла охарактеризовано в следующей цитате: «От голода спасали суслики, которых мы ловили и употребляли в пищу» [20, Раков Василий Павлович. 1937 г.р. с. Сидоровка.]. «Ели мясо сусликов» [20, Гоппе (Лемза) Мария Даниловна 1935 г.р., с. Романово].

Ловчий промысел суслика не только имел большое значение в системе жизнеобеспечения в борьбе с голодом и холодом, но и был одним из основных способов зарабатывания денег в колхозном натуральном производстве. Поэтому по целеполаганию нами выделяются два вида сусличьих промыслов:

1) как добыча для повседневного пропитания нетрудоспособного населения;

2) как промысел для обмена сусликов на деньги и продукты. От этого зависели и состав участников промыслов, и орудия ловли, и способы ловли, и назначение продуктов промысла. В первом случае они являлись частью адаптационной повседневной практики и стратегии выживания тылового населения сибирской деревни. По характеру этот промысел являлся «присваивающим»; орудия труда фактически не использовались. Во втором случае ловля сусликов превращалась в профессиональный промысел с использованием разных приспособлений.

Участниками ловчих промыслов для пропитания было практически все население деревни. Но наиболее активными являлись младшие поколения крестьянской семьи – дети дошкольного и младшего школьного возраста, те, кого сейчас принято называть «детьми войны», те, кто остался без попечения взрослых, так как мужчины были мобилизованы на боевой фронт, а женщины – на трудовой. Для них ловля сусликов являлась способом утолить голод и стояла в одном ряду со сбором дикорастущих трав, ягод и плодов: «Питались кто чем мог. Я ловил сусликов, с младшими братьями собирали грибы, траву» [20, Красносельский Алексей Иванович, 1934 г.р., п. Бурановка]. Для этого

не требовалось ни особых орудий ловли, ни значительных усилий. Достаточно было иметь тару для воды (котелки, ведра). В ней приносили воду и выливали в норки сусликов. Сусликов сразу свеживали, разделявали и готовили. И в этой же таре варили добычу на костре. Г.П. Кондрашева, которой в начале войны было 3 годика, вместе с братьями ежедневно ходила в поле: «Ловили сусликов – это было наше излюбленное занятие. Потом этих сусликов обдирали, мясо варили, ели. Я тоже с удовольствием уплетала этих сусликов...» [1, с. 181].

Для социально незащищенных категорий детей, сирот из семей сибиряков, детей из семей «врагов народа» или депортированных народов сусличьи промыслы стали средством выживания. Так, детей из депортированных немецких семей завезли в сибирские села по осени 1941 г., перед зимой. Как правило, они довозили скарб, который умещался в узелках или сундуках; продукты питания съедали за долгую дорогу. Как говорили русские старожилы, «они... приехали – ничего же нету, ни одежды, ни посуды, ничего, кто-то если даст, а так жили плохо» [18]. Зиму депортанты пережили за счет обмена привезенных вещей на продукты питания. Начинаясь весну пережили за счет сбора мерзлой картошки на огородах, колосков на полях и весенней травы [22], а в мае спасением стали суслики: «От голода мы спасались сусликами, ловили их и готовили, и варили, и жарили» [20, Гибельгаус Петр Петрович, 1936 г. р. пос. Тамбовский]. В последующие годы дети в немецких семьях, трудоспособное население которых было массово мобилизовано в трудармии, также занималось ловлей сусликов: «После отца в трудармию забрали старшего брата. Другой старший брат стал работать в колхозе. Мать не видели месяцами. За старшего в нашей семье остался я – и за отца, и за мать. Должен был сварить какую-нибудь похлебку, а для этого надо было найти какую-нибудь зернинку. Собирал колос, мерзлую картошку. Большим праздником было, когда я мог поймать суслика» [20, Герман Андрей Алексеевич, 1931 г.р., пос. Тамбовский].

Другой группой участников ловли сусликов были подростки. Они часто возглавляли группы детей войны, промышлявших для пропитания. Но самостоятельным явлением повседневных практик стало формирование из подростков групп промысловиков, профессионально занимающихся ловлей грызунов и других мелких зверьков (кротов, хорьков, хомяков и др.) для зарабатывания денег в колхозной семье. В этом проявлялась самостоятельная ценность сусличьих промыслов – «шкурки сдавали, давали деньги» (В.А. Воронина), также в заготсети принимали жир сусликов. Промысловая ловля сусликов существовала в виде индивидуального или коллективного занятия: «Мальчишки ловили

капканами или выливали из норок, шкурки сдавали в заготконтору (пункты Заготсети. – Т.Щ.). За это ещё и деньги давали!» [20, Гоппе (Лемза) Мария Даниловна, 1935 г.р., с. Романово]. Взрослым «в войну ловить сусликов было некогда, месяц могли не выпускать из бригады» [20, Ткачев Александр Афанасьевич, 1927 г.р., с. Гуселетово]. На промысел выходили с весны и на все лето, пока суслики не залегали на зимнюю спячку.

По составу сусличий промысел был «мужским»: «Сусликов ловили мальчишки, выливали в норки» [10]. Ловля сусликов требовала ловкости. Как показывают материалы интервью, мальчишки начинали заниматься ловлей сусликов уже с 6-7 лет: «Михаил с шести лет с пацанами-приятелями научился ловить сусликов. Их тогда было очень много. Снимал шкурки с них, выделывал и сдавал за копейки в заготконтору, а мать с мясом сусликов тушила нам картошку» [20, Бескоровайна Полина Алексеевна, 1941 г.р., с. Романово]. Но промысловые группы обычно формировались из подростков 8-11 лет. В отличие от младших «детей войны», промысловики использовали для поимки сусликов специальные орудия - капканы. Обучались использованию капканов в процессе ловли. Об этом говорит следующий отрывок из интервью одного из «промысловиков»: «Когда подрос, лет 6-7, появился капкан. И за сусликами... Капкан поставишь, палец туда засунешь и бежишь кричишь... А вот уже «первого [суслика] постарше поймал... По 60-70 потом в день ловил. Толстый, хороший, жирный. Себе жарили. Жир сливала мать в бидон. Ходил в Закладное, сдавал жир... шкурки – 3-5 коп. за шкуру, хорошие шкурки – 5-6 коп.». Братья Г. П. Кондрашевой «шкурки сусликов тогда сдавали, и за них платили хоть немного денег» [1, с. 181]. Облик подростков-промысловиков интервьюируемые описывали так: «Ходили подпоясавшись, и на поясе висели тушки выловленных и забитых сусликов».

Сусличий промысел закрепил хозяйственный мужской статус промышлявших подростков в семейном коллективе, так как его результаты были адекватны вкладу взрослого хозяина семьи: мясо и жир использовались для питания, шкурки и жир сдавали за деньги; мех и шкурки выделывали и использовали для пошива шубок, шапок и т. д. Р.Д. Сычева так рассказывала про знакомых подростков, которые «шкурки снимали... кто [сам] выделывал хорошо...» [5] и шил. Таким образом подростки превращались в кормильцев семьи, что в целом соответствовало их месту в традиционной системе жизнеобеспечения русской сельской семьи. В годы войны их ответственность возрастала, мальчишки-подростки стали выполнять функции отцов и глав семей. Респондент В. С Гребенюк (1935 г. р.), которому было 7 лет, вдвоем со

старшим братом обеспечивал всю семью и питанием, и одеждой, и деньгами «Сусликов ловили, ели. Брат их ловил. Мама жарила в чугушке, жир сливала, а мясо ели. Брат капканами ловил, шкуры собирал и сдавал. За это крупы давали, одежду армейскую хорошую».

Промысловую деятельность подростков осложняло то, что заготовители и заготпункты были далеко не во всех населенных пунктах, а лишь в крупных селах или в райцентрах. Необходимо было решать вопросы доставки. Спасали разъезды по селам заготовителей от контор, которым сдавали шкурки полевых грызунов. От деятельности заготовителей зависело население большинства сел региона. В Краснощековском районе – это удаленные горные села Усть-Козлуха, Усть-Чагырка, Усть-Белое и др. Как рассказывала М.Е. Харлова, «был заготовитель, вот... [шкурки сусликов] собирал... А вот... [заготконтора], по-моему, в Краснощеково [райцентр] была, не здесь [Усть-Козлуха]». Она же рассказывала, как готовили к сдаче шкурки суслика: «Их, знаешь, обдерут... разомнут его лапочки... он засохнет, высохнет. И тогда его собирают. Шкурочек этих насобирают. Их отоваривали... кто сдавал шкурки» [9].

Третью группу сельчан, участвующих в ловле сусликов, составляло взрослое трудоспособное население, проживающее в период сезонных сельскохозяйственных работ сутками и неделями на выездных бригадах и станах. Как правило, сусликов ловили мужчины для общественного питания колхозников в бригадах, варили женщины – бригадные повара: «Большим подспорьем в питании стали суслики. Ловили их чаще выливанием воды в норы. На полевом стане была большая общественная баня. Котел в ней стоял огромный и мог вместить десятки тушек сусликов для жарки. Словом, летом можно было жить» [20, Крымский Иван Васильевич. 1931 г.р., с. Романово]. Н.И. Бердюгин объяснял, что сусликов ели, так как «в бригаде жили по месяцу. Бочку воды на быке нальешь... наловишь. Сусликов заколем, порежем... С картошкой нажаришь – мясо вкусное» [11]. Особенно нуждались в мясе сусликов, по словам респондентов, «мужики», которым в условиях отсутствия другой белковой и жирной пищи необходимо было компенсировать тяжелые физические затраты: «Сусликов ели. Они очень жирные... мясо тушили. В бригаде мужики ели» [12]. Даже «были соревнования между бригадами. Сусликов ловили, приносили в бригаду, чистили и заваривали» (Карпово, Краснощековский район). Побочный продукт в виде шкурок, получаемых от ловчих промыслов «бригады», также сдавали. Как рассказывал работавший в бригаде Н.М. Скафенко (1929 г.р., с. Чинита), участник промысла: «Шкуры сдирали, мясо варили. Шкурки собирал заготовитель...» [16].

Важно рассмотреть способы ловли сусликов и традиции заготовки субпродуктов. Анализ устных свидетельств показывает, что они основывались на знаниях образа жизни сусликов. Респонденты поясняли, что суслики обустроивали свое подземное жилище в виде короткой норы, имевшей всего один вход, который являлся и выходом. Как говорят респонденты, «нора почему-то прямая у них» [9]. Это делало суслика легкой добычей, в отличие от других животных, например кротов. В.П. Епифанцев рассказывал: «Суслика легче [ловить]. Крот-то везде ходит, а суслик делает одну норку. Суслик заготавливает на зиму [зерно], часто выходит-заходит... ставишь капкан... Ну, мы ребятами еще были, после школы водой выливаешь. Хорошо! Он делает прямую норку. Воды налил, ведро, полтора, два ведра... И он сам вылезит» [1, с. 316].

Поэтому наиболее распространенным способом ловли суслика было выливание водой. Особенно в степных переселенческих районах Алтая (Романовский и Благовещенский). Иногда их выкуривали, раскладывая костер около входа. Участники промысла рассказывали: «В войну у детей был самый простой способ охоты на сусликов: их выливали водой... Водой нору зальют, он выбежит мокрый, а они его хватят...» [5]. При выливании водой чаще промышляли вдвоем или группой: один выливал, другой караулил и в нужный момент хватал выскакивающего зверька. М. Е. Харлова, которая провела все военное детство под опекой старшей сестры, так рассказывала о совместных походах за сусликами: «Мы их ловили руками.... Пойдет там сестра Тамара [в горы], и я с ней. <...> Она покажет [на суслика]: «Машка, вон!» И я как побегу его загонять. Надо же его загнать в ямку [норку]. Он в ямку, и тогда ловишь. Только около речки. А тогда Тамара котелком караулит, чтобы он не вылез» [13]. Н.С. Пожидаева (1931 г.р., с. Новошипуново) также с сестрами «сусликов ловила, водой выливали» [17].

В предвоенные 1930-е гг., в период массовых кампаний по истреблению сусликов как вредителей колхозного производства, когда устанавливались нормы по их истреблению, способ ловли выливанием воды считался хищническим [23, 24]. В нормативных документах указывалось: «Особое внимание обратить на борьбу с хищническим истреблением суслика-песчаника (выливание водой, выкуривание). Обязать РИКи<sup>23</sup> и заготовителей установить строгий контроль» [19]. В 1930-е гг. декларировалась ловля суслика капканами, но война вернула крестьянское общество к архаичным способам. Такой «варварский» способ, несмотря на распространение капканов, сохранялся в деревне до

---

<sup>23</sup> Районные исполнительные комитеты.

1960-х гг.: «Когда я уже работала учителем начальных классов, нас заставляли ездить с учениками ловить сусликов. Собираю свой класс, нам дают одноконку-тележку, и один конь запрягался. И стоит бочка на этой телеге, она полная налита воды. Мы брали ведра, и вот из этой бочки наливали в ведро воды и ходили, искали норки... Заливаем туда воду, в эту норку. Залили, а когда вода туда-то пошла, суслик откуда вылезает, а ребяташки уже стоят. Вот, раз, хватают его, и кого укусит, если неудобно [схватил] — орут, им же больно. <...> Потом их ребяташки обдирали, шкурки сдавали, а им за это давали какие-то копейки...» [6].

Вторым способом ловли сусликов было использование в качестве орудия петель из конского волоса, как их называют, «удавки». Такой способ был зафиксирован в предгорных и горных районах Алтая (Краснощековский и Чарышский районы) с преобладанием старожильского населения. В старожильской традиции петли изготавливали из конского волоса. В семейной экономике старожилов предгорной и горной части Алтая коневодство занимало большое место. Этому способствовало и наличие казачьих пунктов оборонительной линии, и контакты со скотоводами-казахами и коренными тюрками Алтая. С помощью петель крестьяне ловили сусликов, кротов, хорьков и даже зайцев, а в XIX в. — соболей и куниц.

Сохранение навыков изготовления прочных нитей из конского волоса являлось частью тех традиций крестьянской культуры, которые послужили подстраховкой сельскому обществу в годы войны. Интересно, что изготовлением этих конских веревок и нитей из конского волоса, по рассказам респондентов, занимались мужчины преклонного возраста — бывалые старожилы. Вот как рассказывает об этом М.Е. Харлова, использовавшая петли для ловли сусликов вместе с сестрой Тамарой: «Так ловили — были эти какие-то [петли]. Их поставишь на дырочку и отойдешь от этой [норки]. А их [сусликов] много было. А ему надо вылезти. Он раз, и задавился... [Петли] из какой-нибудь веревки [конской]... нам... дед давал... от хвоста [коня]. Или откуда отрежет. И Тамара у меня так сплетет ее [веревку из волоса]. И сделает. И сам он делал. Дед плел нам. И вот мы ловили этих сусликов» [13]. В экспедиции зафиксированы присловья в среде русских старожилов Алтая о том, как красавца жеребца с пышной гривой и хвостом, любимца всей деревни, находили с выщипанным хвостом.

Но и в старожильческих районах в сусличьих промыслах использовали выливание водой. Респонденты предгорных и горных сел Верх-Камышенка, Карпово, Ново-Шипуново так и говорили: «Водой выливали. Петли потом ставили из конского волоса» [14]. Но можно

заметить определенную тенденцию: сусликов «выливали» на территориях вблизи водоемов, озер, рек, а петли использовали на удалении от них, например в горах. Объяснялось это тем, что нести достаточное количество воды на большие расстояния или на горы было тяжело, особенно детям. По этим же причинам в таких случаях часто использовали капканы: «Воду-то на гору надо нести, выливать, с собой. [Поэтому] капканы ставили» [9]. Н.М. Скафенко вспоминал, как в бригаде для заготовки большого количества «сусликов ловили капканами» [16]. Поэтому можно говорить о разнообразных способах ловли в предгорных и горных регионах Алтая, что подтверждает следующий отрывок интервью: «Сусликов ловили капканами, петлями, водой выливали. Шкурки заготавливали, сдавали» [15], тогда как в равнинных районах, обеспеченных водой, преобладало «выливание».

Частью адаптационных практик в военной повседневности стали традиции заготовки белковых продуктов на зиму. Заготовка мясных субпродуктов сусличьего промысла на зиму в годы войны, как и раньше в крестьянской культуре, производилась с помощью засолки. В полевых исследованиях в западных степных переселенческих районах Алтайского края с обилием соленых озер были зафиксированы традиции засолки тушек сусликов целиком. Например, в селах Мормыши, Гуселетово, Бурановка Романовского района: «Летом драли соль за Мормышами [на соленых озерах] и продавали. Для тех, кто работал, хоть кашу сварят. Сусликами питались...» [20, Пашнев Алексей Иванович, 1932 г.р., с. Бурановка]. Освежеванные и обезглавленные тушки солили и хранили в бочках под гнетом всю зиму. В крестьянской культуре засолка и сушка белковых продуктов была хорошо известна: крестьяне в межсезонье использовали в питании и соленое сало, и вяленое мясо в сыром виде. Но засоленных сусликов ели только в тушеном виде, и для приготовления блюд их предварительно вымачивали.

Таким образом, промысел сусликов стал своеобразной альтернативой домашнего мясного скотоводства. Он не требовал сложных или дорогостоящих орудий ловли, а его результаты сбалансировали пищевой рацион крестьянской семьи, особенно детей. В этом смысле ловчий промысел сусликов спас военную деревню, явившись реализацией заместительных технологий традиционной культуры в обеспечении голодающей деревни белком: «Семья выживала, как могла. Питались в основном травой и падалью. Летом ловили сусликов, обдирали, варили и жарили... Хлеба видели мало» [20, Корабельникова И.Е., 1932 г.р., с. Мормыши]. В целом произошло перемещение базовых мясных и жировых продуктов свиноводства и овцеводства на периферию крестьянской системы питания, а субпродуктов сусличьего промысла – в

базовые продукты. Изменения, произошедшие и в культуре производства, и в системе питания как составных частях культуры жизнеобеспечения семьи русского сельского населения, свидетельствовали о значительном адаптационном потенциале традиционной культуры и ее подстраховочном значении в жизненных стратегиях русских сибиряков в трудных условиях военного времени.

**Shcheglova Tatiana**

Altai state pedagogical university, Barnaul, Russian Federation

**Gopher trapping and the system of nutrition of collective farm Russian family during the Great Patriotic war: participants, kinds of trapping, ways and means of hunting**

**Annotation.** Gopher trapping is viewed as a form of adaptation of Russian Siberian family to the war period under the conditions of completed collectivization and «defarming». The author points out and characterizes age and gender groups of participants according to the objectives of gopher trapping, introduces time periods of gopher trapping and its kinds. The papers finds out and analyzes ethno-cultural traditions and innovations in means and ways of hunting typical of ethno-territorial groups of Russian population under different natural-geographic conditions. The author describes the ways and recipes of introducing by-products of gopher trapping into household and collective farm brigade system of nutrition and preservation for winter time.

**Keywords:** war, Russian collective farm family, trapping, nutrition, traditions, innovations

**Источники и литература**

1. Алтайская деревня в рассказах её жителей / Управление Алтайского края по культуре и архивному делу; науч. ред.: Т.К. Щеглова, Л.М. Дмитриева; под ред. Л.А. Вигандт. Барнаул: Алтайский дом печати, 2012. 447 с.
2. Арутюнов С.А. Народы и культуры: взаимодействие и развитие. М.: Наука, 1989. 247 с.
3. Арутюнов С.А., Рыжакова С.И. Культурная антропология. М.: Весь мир, 2004. 216 с.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, с. Гуселетово. Зиброва Анастасия Романовна, 1922 г.р.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, с. Гуселетово. Сычева Раиса Дмитриевна, 1927 г. р.
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, п. Майский. Дворянкина Мария Тихоновна, 1933 г. р.
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Новошипунovo. Зиланков Михаил Селантьевич, 1942 г.р.
9. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Карпово. Коротких Зинаида Яковлевна, 1933 г. р.
10. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Усть-Козлуха. Харлова Мария Егоровна, 1933 г. р.

11. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Верх-Камышенка. Трифонкина Александра Николаевна, 1939 гр.
12. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Усть-Пустынка. Бердюгин Николай Иванович, 1937 гр.
14. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Карпово. Марфенко (Измайлова) Валентина Ивановна, 1939 гр.
15. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Усть-Козлуха. Харлова Мария Евдокимовна, 1936 гр., Харлов Александр Николаевич, 1959 гр.
16. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Верх-Камышенка. Воронина Александра Васильевна, 1931 гр.
17. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Карпово. Астахов Василий Романович, 1943 гр.
18. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Чинета. Скафенко Н.М., 1929 г. р.
19. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощекровский район, с. Новошипуново. Пожидаева Н.С., 1931 гр.
20. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Залесовская экспедиция 2015 г.: Залесовский район, с. Залесово. Коровина (Кадникова) Екатерина Крысановна, 1937 гр.
21. Постановление Совета Народных Комиссаров КАССР № 59 «Утверждение плана заготовок суслика-песчаника на 1934 год». // История Актюбинской области: [сайт]. URL: <http://myaktobe.kz/archives/11632> (дата обращения: 11.01.2015).
22. Сборник воспоминаний граждан Романовского района о событиях Великой Отечественной войны 1941-1945 годов. Ч. 1. Женщина и война. Ч. 2. Дети войны: рукопись // Архивный отдел администрации Романовского района. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 47.
23. Щеглова Т. К. Культура славянских сообществ Сибири в XX веке: новые подходы и перспективы в научно-исследовательском проекте «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга. Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2015. № 3 (9). С. 40-49.
24. Щеглова Т. К. Мир времени истории в памяти поколений XX столетия: жизненные стратегии в военных условиях 1941-1945 гг. сельского населения Сибири // Калейдоскоп времени: ускорение, инверсия, нелинейность, многообразие [Электронный ресурс]. Сб. ст. по материалам международной междисциплинарной конференции «Калейдоскоп времени: ускорение, инверсия, нелинейность, многообразие» (Саратов, 25-26 сентября 2015 г., СГТУ имени Ю.А. Гагарина). Саратов, 2015.
25. Щеглова Т. К. Мобилизационная экономика крестьянской семьи в годы Великой Отечественной войны: ловчие промыслы на сусликов и собирательство яиц дикой птицы в системе жизнеобеспечения тылового сельского общества Сибири // Сибирь в Великой Отечественной войне: сб. материалов Всерос. науч. конф., посвящ. 70-летию победы советского народа в Великой Отечественной войне (Новосибирск, 27-28 апреля 2015 г.). Новосибирск: Институт истории СО РАН, Параллель, 2015. С. 72-81.

26. Щеглова Т. К. Система жизнеобеспечения и адаптационные практики сельского населения тыловой деревни Сибири на примере собирательства и ловчих промыслов: новые источники, методы и подходы // Великая Отечественная война 1941-1945 гг. в судьбах народов и регионов: сб. ст. / отв. ред. А.Ш. Кабирова. Казань: Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2015. С. 379-389.

27. Щеглова Т. К. Собирательство как стратегия выживания и элемент системы жизнеобеспечения сибирской тыловой деревни в повседневных практиках военного времени 1941–1945 годов по устным историческим источникам // Былые годы. Российский исторический журнал. 2015. № 35. С. 174-184.

28. Щеглова Т. К. Этнография русского крестьянства юга Западной Сибири в XX столетии: культура жизнеобеспечения в годы Великой Отечественной войны. Науч. и метод. материалы. Барнаул: ООО «АЗБУКА», 2015. 132 с.

***О.С. Щербакова***

*Алтайский государственный институт культуры,  
Барнаул, Российская Федерация*

**Рождественские обрядовые обходы дворов в этнокультуре русин  
Закарпатья в 60-70-е гг. XX в. (по материалам экспедиционных  
записей от переселенцев Алтая)**

**Аннотация.** В статье приводится описание локальной традиции рождественских обрядовых обходов дворов у русин Закарпатья, бытовавших в этнокультуре села Крайниково Хустского района Закарпатской области в 60-70-е гг. XX в. Запись проведена автором статьи от русин, переселенцев Алтая конца XX в. в с. Топчиха в январе 2015 г.

**Ключевые слова:** восточные славяне, русины, рождество, обрядовый обход дворов, колядование, вертеп, ряженые.

Особенности бытования народных традиций в иноэтническом окружении как в активной форме, так и в пассивном хранении в памяти переселенцев – один из интереснейших аспектов современной фольклористики. Особое внимание приобретают экспедиционные записи, сделанные исследователями от малых народов. Алтайский край богат представительством множества национальностей, культурные традиции которых принадлежат и отражают различные периоды освоения региона, в том числе и современные миграционные волны. В настоящей работе мы раскроем локальную традицию бытования рождественских обрядовых обходов дворов русин Закарпатья, бытовавшую в этнокультуре с. Крайниково Хустского района Закарпатской области в 60-70-е гг. XX в. Запись проведена О.С. Щербаковой и студенткой специализации

«Искусство народного пения» Алтайского государственного института культуры А. Баженовой в с. Топчиха Алтайского края 11.01.2015 (в период зимних святок) от переселенцев конца XX в. Все информаторы – односельчане, уроженцы села Крайниково Хустского района Закарпатской области – находятся в родственных связях (двоюродные братья, супруга и шурина). Это Василий Иванович Цока, 1945 г. р. (на Алтае проживает с 1984 г., сначала в Романовском р-не, с 1996 в г. Барнауле), Иван Михайлович Попович, 1961 г. р. и его супруга Ольга Степановна Попович, 1968 г. р. (проживают с 1999 г. в Топчихинском р-не), Василий Васильевич Попович, 1961 г. р. (проживает с 1990-х гг. в Родинском р-не). Уточнение хода обрядовых действий, текстов диалогов, диалектных особенностей текстов обрядовых песен и их перевода на русский язык выполнено в феврале 2016 г. в г. Барнауле от Василия Ивановича Цока.

Все информаторы по национальному признаку идентифицируют себя как «русины». Русины – это группа восточнославянского населения, проживающая в Закарпатье, Восточной Словакии, Сербской Воеводине, юго-восточной Польше, Венгрии и северо-западной Румынии. В СССР русины рассматривались (в Украине продолжают официально рассматриваться) как этнографическая группа украинцев [3; 6]. В энциклопедических изданиях русинов относят к самостоятельному этносу [2]. В Польше, Словакии, Чехии, Сербии и Хорватии русины признаны этническим меньшинством, в последнее время признаются меньшинством и в Российской Федерации [4; 5].

Русины – потомки древнерусской народности, из которой, как указывала советская историография, выделились русские, украинцы и белорусы. Русин – самоназвание населения Древней Руси. Как этноним слово русин – производное от слова Русь. К середине XIX в. этноним «русин» оставался широко распространённым в качестве самоназвания населения Карпатской Руси (Галичина, Буковина, Угорская Русь), чьи земли находились под владением Австро-Венгрии. Сами русины называли себя в единственном числе русин, а во множественном числе – русскими (с орфографическими вариантами руськими, рускими), веру свою – русскою, свой народ и язык – русскими. Предки русинов приняли христианство, находясь под влиянием Флорентийской и Брестской унии некоторые группы перешли в греко-католицизм [4; 5].

Особый интерес представляет язык русин. По мнению украинских этнографов, лингвистов и филологов, русинский язык является одним из западных диалектов украинского языка. У русин в качестве литературного языка долгое время использовался церковнославянский (даже в XIX веке), что сильно повлияло на разговорную лексику [4; 5]. Наши информаторы называют свой язык «закарпатским».

В с. Крайниково Хустского района Закарпатской области в Рождественские праздники поздравительные обрядовые обходы дворов совершали «колядныкы», группы которых различались по гендерному и возрастному признаку, это: «вэртэпаши», «звиздари мали диты колядныкы», «ряженыи шуточные колядныкы».

«Вэртэпаши» – это поздравительные обрядовые группы неженатых мужчин, ходившие по селу с вертепом. Каждая группа «вэртэпашей» состояла из пяти человек: три «ангела», два «вучари» (чабана) и «дид» (дед), то есть каждый в группе выполнял определённую обрядово-игровую «роль». «Вэртэпаши» ходили молодые люди до женитьбы, в сложившиеся группы могли приглашать мальчиков-подростков с 13-14 лет. Поскольку в селе было шесть «вэртэпов», то и, соответственно, шесть групп «вэртэпашей», которые заранее перед Рождеством «распределялись по улицам» (кому по какой улице ходить с поздравлением).

«Вэртэпаши» к праздничному обходу готовили специальную обрядовую одежду: два «вучари» (чабана) были одеты в белые брюки, белые рубашки под пояс («чэрэс»), на голове шапка-ушанка из овечьей шерсти («кувпак»), в руках «бота вучаря» (палка чабана). Три Ангела также одеты в белые одежды, под широкий ремень (пояс), на голове у них «ангельская корона», которая делалась из бумаги (картона), она обклеивалась красивыми бумажными иконами, которые покупали в церкви. «Дид» одевал куртку из овечьей шерсти, шапку-ушанку из шерсти (кувпак), на его лице маска из приклеенных бороды и усов из овечьей шерсти. «Дид» был опоясан цепью, к которой привязывались «колокола» побольше (как у коров) и «чингитюв» (более мелкие и звонкие колокольчики), такая же цепь с колоколами проходила крест на крест по груди «дида». «Дид» охранял вэртэп и рассказывал рождественские сказки. На палку «дида» крепились два «чингитюва» (звонкие колокольчики) и три более низких колокола (возможно и наоборот: 3 «чингитюва» и 2 колокола). Разная высота звука колоколов и «чингитюва» давала при встряске палки либо ударе об землю объёмный и громкий звук. (фото из семейного архива Попович И.М. в день Рождества Христова 1974-1975 гг., слева направо: «вучарь» (Попович И.М.), «ангел» (Кучар И.), «ангел» (Кучар Ю.), «Диду» (Пилипец А.Ю.), «вучарь» (Лукач И.) [1].

Веретеп («Вэртэп» делался вручную из брусков дерева, обшивался картоном, и обклеивался иконами (он использовался на протяжении нескольких лет). На «вэртэпе» имелись 5 куполов: 4 по бокам и один большой – посередине. Через весь «вэртэп» по его бокам протягивался венок из цветов («барвинок, который растёт в горах и постоянно зелёный»). Внутри «вэртэпа» устанавливались ясли, в них фигурки младенца Иисуса и склонённой над ним Пресвятой Богородицы, вокруг ясель располагался скот (овцы, коровы). Все фигурки вырезались из дерева.

Опишем обход, который осуществляли «вэртэпаши». «Ангел», в руках которого «чингитнов», «проходит до хаты, звонит в колокольчики и здороваается: «Христос Рождается!». Хозяева отвечают: «Славитэ его».

Ангел: Принимаете вэртэп?

Хозяева: Принимаем.

Ангел открывает дверь, звенит колокольчиками, «тогда два ангела с вэртэпом заходят до хыжи (у хату ). И идут уже с колядкой, поют три ангела «Рождество твое, Христе Боже наш». Следом идут два «вучари». После того, как зашли, один говорит: «Я сейчас стукну два раза (три раза) палкой и зайдет дид». И дид заходит, и говорит как он тяжело добирался». Приведём обрядовый диалог Диду с Вучаром:

Вучар: Уткы ты, диду? (Откуда ты, дед?)

Дид: Из Калин (село).

Вучар: Як ты имня? (Как твоё имя?)

Дид: Хархалын.

Вучар: Кулько ты году? (Сколько тебе лет?).

Дид: 777, ут колымся народив на сысь свит. Нянько знае, мамка вируе, тот дурень ко ня взвидуе (777 как народился на свет. Нянька знает, мамка верит; тот дурак, кто меня спрашивает).

Вучар: Диду, знаешся молиты?

Дид: Знаю, туюлько по-своему (дид начинает молиться):

Шла кобыла мостом,

Завэртила хвостом,

Ишов пуп, ишов дяк,

А за ным сам дурак.

Вучар: Диду, у нас нэ так молятся.

Дид: – Ай як?

Вучар: Дай правую руку.

Дид: Минэ уби прави (дае левую).

Вучар: Нет, давай праву руку (и дед дает правую руку )

Вучар: Дид, искилади три персты.

Дид складывает три перста (пальцы) и показывает фигу. Вучар бьет его палкой «по пэрстах» и «бэрэ його праву руку и складуе три пэрста, и крэстит его своей рукой: «Во Имя Отца и Сына и Святого духа. Аминь».

Вучар: Диду, поднымыся с колин. ...Якусь нам писню прынюс?

Дид: шуточную писню (и начинает напевать).

Вучар: Не шуточную, а колядку.

Дид: Нова радусть стала (и все спивают по-закарпатски).

Пока поют колядку, «дид ходит по дому, стучит палкой с колоколами. После исполнения колядки, хозяева благодарят и угощают: вином либо самогоном, салом, колбасой, фруктами (яблоки, груши), обязательно деньгами. «Вэртэпаши» желают благополучия и уходят».

«Вэртэпаши» ходили с трёх часов дня до двенадцати ночи – до всенощной. Затем «ангелы и вучари», не переодеваясь, шли в церковь, где ставили «вэртэп» перед иконостасом и зажигали свечи. Диду с колоколами нельзя было заходить в церковь, он шёл домой и переодевался.

Ходили «вэртэрпши» и в само Рождество после обеда. На Рождество «вертэпашей» угощают также окороком, голубцами, ливерной колбасой (гурко), «было печиво вское» выпечка из теста. Информаторы отмечали, что продукты готовили перед Рождеством на три дня, затем на праздник их только «подогревали».

«Звиздари мали диты колядныкы» колядуют только вечером («на святой вечер»), отдельно от взрослых, количеством от 3 до 10 человек. Дети ходят со звездой, которая делалась из бытового сита: которое обшивалось бумагой, внутри ставилась и зажигалась свеча.

Приведём описание того, «как ходят колядовать «звиздари». Подходя к дому, они спрашивают разрешение:

|  |  |
|--|--|
| – Ци вэсэлы ты, панэ газдэ, на сэсь<br>святый<br>вийчур?   | – Петь красивую колядку на этот<br>святой вечер?   |
| – Вэсэлы, вэсэлы   | – Пойте.   |
| Звездари поют колядную песню:  | Звездари поют колядную песню:  |
| «Новая радусь свитуся явила,<br>Що божа мамка сына породыла.<br>Як го породыла, так го уповила,<br>У зэлэнэ сино йому простэлыла.<br>А як ся, то жидовэ дузнали,<br>Убожу мамку упрогонци гналы.<br>Ой, гнали, гнали на красное полэ,<br>А, там господарь на пшеницу оре.<br>Ой, орэ , орэ, завтра будэ жаты,<br>Цы ны йшла сюда обожая маты?<br>Ой, ишла, ишла, буйный витер виял,<br>Колы я си сю пшыныченьку сияв.<br>Ой сияв, сияв, завтра буду жаты,<br>Чи ны йшла сюда обожия маты?<br>А мы на Рожденство идим та<br>вэсэлымся,<br>Исусу Христу идим та поклонымся». | «Новая радость свету явилась,<br>Что божия мать сына родила<br>Как его родила, так его завернула,<br>В зелёное сено ему постелила.<br>А как это евреи узнали,<br>Божию мать полями гнали.<br>Ой, гнали, гнали на красное поле,<br>А там хозяин под пшеницу пашет<br>Ой, пашет, пашет, завтра будет жать,<br>– Не шла ли сюда божья мать?<br>Ой, шла, шла буйный ветер дул,<br>Когда я эту пшеницу сеял.<br>Ой, сеял, сеял, завтра буду жать,<br>Не шла ли сюда божия мать?<br>А мы на Рождество едимм и<br>веселимся,<br>Иисусу Христу пойдём да<br>поклонимся». |

Детей угощали конфетами, монетами, выпечкой, фруктами.

На первый день Рождества «ходят на хаты» поздравлять «ряжеными шуточные колядники» семьями по 1-3 человека. Они переодевались «в бабу, дидов с торбой на спине, надевали маски «чтоб никто не узнал». Пели колядки «Рождество твое, Христе Боже наш», затем «Нова радость стала»; пели и шуточные колядки, например:

«Колядын, колядын, я у мамки одын.

Мэнэ нэ пытайтэ, а ковбасы дайтэ.

Нэ дастэ ковбасу – я всю хату рознэсу

Затем следовало угощение. Наколядованные дары уносили домой.

Как следует из описания информаторов, локальный вариант традиции рождественских обрядовых обходов дворов у русин Закарпаття, бытовавший в этнокультуре села Крайниково Хустского района Закарпатской области, имеет общую восточнославянскую канву обрядовых действий, что проявляется в наличии различных поздравительных групп, общих корней в названиях, алгоритме действий колядующих, ряжении, угощении, схожих текстах шуточных колядок. Различия же проявляются в обрядовом обходе с вертепом группы «вэртэпашей» и отсутствии общего гуляния колядовщиков после обходов дворов. К тому же текст диалогов и обрядовых песен содержит большое количество слов из разговорной лексики русин.

**Shcherbakova Olga**

Altai State Institute of Culture, Barnaul, Russian Federation

**Christmas ceremonial yard visiting rounds in ethnoculture of Transcarpathian ruthenians between 60-70 years of XX century (based on expedition recordings by Altai immigrants)**

**Abstract.** This article provides the description of the local tradition of christmas ceremonial yard visiting rounds among the Transcarpathian ruthenians, which took place in ethnoculture of the Kraynikovo village, Hust Raion, Transcarpathian region at 60–70 years of XX century. The recording is conducted by the author from ruthenians, Altai immigrants from the end of XX century in Topchikha village in January, 2015.

**Keywords:** eastern slavs, ruthenians, christmas, yeard visiting rounds, caroling, christmas cave, maskers.

**Источники и литература**

1. Фотоархив семьи И.М. Попович (с. Топчиха Алтайского края).
2. Народы России: Энциклопедия / гл. ред. В.А. Тишков. М.: Большая Российская энциклопедия, 1994. 479 с.
3. Украинцы / отв. ред. Н.С. Полищук, А.П. Пономарев. М.: Наука, 2000. С. 444.
4. Википедия. Русины. URL: <https://ru.wikipedia.org/wiki/Русины>.

5. Кто такие русины? URL: <http://ya-rusin.com/kultura-rusinov/kto-takie-rusiny.html>.

6. Русины. Энциклопедический словарь. 2009. URL: <http://dic.academic.ru/dic.nsf/es/87410/РУСИНЫ>.



*Фото. Русины. «Вэртэпаши».*

**К.В. Яданова**

*БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», Горно-Алтайск,  
Российская Федерация*

### **Варианты телеутского сказания «Козика и Баян-Сулу»**

**Аннотация.** В научной статье рассматриваются варианты телеутского сказания «Козика и Баян-Сулу»: ранние записи 1912 г. и 1924 г. и современная запись 2003 г. По сравнению с другими вариантами, текст «Козика», записанный в 1924 г. К. Вертковым от сказителя Николая Пачаева и поэтически переложенный А. Преловским, представляет собой самый полный текст сказания, хотя и опубликован в переводе на русский язык. Сравнив варианты сказания, автор приходит к выводу, что ранние записи сказания «Козика и Баян-Сулу» имеют расхождения с современной записью в некоторых эпизодах. В отличие от старых записей, в современной записи отсутствуют некоторые фрагменты сказания (песня сватовства *батыра*, сцена отравления Козика и т.д.).

**Ключевые слова:** Козика, Баян-Сулу, героическое сказание, варианты, телеутский фольклор, сказитель, *батыр*.

Героическое сказание «Козика и Баян-Сулу» – один из общеизвестных телеутских сказаний. В данной статье мы рассматриваем три текста сказания «Козика и Баян-Сулу»:

«Козика и Баян-Сылу» записан летом 1912 г. телеутом Д. Хлопатыным в селе Челухой (ныне – с. Челухоево Беловского района Кемеровской области). К сожалению, неизвестно, от кого записано сказание. Текст опубликован в 1915 г. в кратком пересказе, в переводе на русский язык в третьем томе «Трудов Томского общества изучения Сибири» под редакцией Г.Н. Потанина, в разделе «Телеутские материалы (собраны Г.М. Токмашевым)» [3, с. 82-90].

«Козика» записан в 1924 г. фольклористом и музыковедом К. Вертковым от сказителя Николая Пачаева, который жил в улусе Чаргы. Рукопись была обнаружена доктором исторических наук Ч.М. Таксами в рукописном фонде А.В. Анохина в Институте этнографии им. Миклухо-Маклая. Подстрочный перевод текста на русский язык, по-видимому, произведен К. Вертковым [2, с. 432]. В книге «Колчан сердечных стрел» приведен художественный перевод текста, выполненный А. Преловским [2, с. 109-145].

«Кёзика и Пайан-Сулу» (Кёзика и Пайан-Сулу) записан в 2003 г. М.А. Демчиновой от М.Н. Тыдыкова (1961 г.р., из рода чорос) в с. Беково Беловского района Кемеровской области. М.Н. Тыдыков сказание слышал в детстве от телеутских сказочников: Кузьмы Андреевича Паксарина и от Степана Алексеевича Челухоева. Он признается, что «Кёзика и Пайан-Сулу» читал и в книгах. Текст на языке оригинала (на телеутском языке) хранится в рукописном фонде архива НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова<sup>24</sup> [1].

Таким образом, мы имеем два текста из ранних записей (1912 и 1924 гг.) и один текст из современных записей (2003 г.). Тексты ранних записей изданы в переводе на русский язык: текст, записанный Д. Хлопатыным, представляет собой краткий пересказ сказания на русском языке; подстрочный перевод текста сказания, записанного от Н. Пачаева, издан в 1995 г. в художественном переводе и поэтическом переложении А. Преловского. Текст, записанный от М.Н. Тыдыкова на телеутском языке, в прозаической форме, еще не опубликован.

Несмотря на близкие сходства вариантов сказания, есть и различия в содержании текстов. По сравнению с другими вариантами, текст «Козика», записанный К. Вертковым от сказителя Николая Пачаева и поэтически переложенный А. Преловским, представляет собой самый полный текст сказания, хотя и опубликован в переводе на русский язык. Например, Кара-кан, кроме перечисленных преград, на пути Козика бросает огниво, которое превращается в непроходимую высокогорную тайгу.

---

<sup>24</sup> Научно-исследовательский институт алтаистики им. С.С. Суразакова (Республика Алтай, г. Горно-Алтайск).

Только в записи от сказителя Н. Пачаева присутствует эпизод о выпытывании Козика у матери о Баян-Сулу: Козика спрашивает у матери о своей наречённой невесте, мать ничего не хочет говорить. Козика велит матери изжарить просо, чтобы подманить гусей; просит принести изжаренное просо на руках; сжимает ей руки так, что она стала обжигаться. Мать рассказывает ему все о Караты-кане и о его дочери Баян-сулу [2, с. 119].

В сказании Н. Пачаева «Козика», в эпизоде отравления героя, Козике помогает сестренка Баян-Сулу: Козика, забыв о предупреждении Баян-сулу, выпивает отравленное вино и теряет сознание. Баян-Сулу просит сестренку, проникнув во дворец, спеть на ухо Козика живительную песню. Козика, услышав песню, очнулся и видит, что окружен войсками. «Тут Козика свою соболью шубу / за окнами вытряхивать принялся – / и поднялись такие пыль и буря, / что темнота подворье обступила» [2, с. 134]. В двух других текстах о сестренке Баян-Сулу ничего не говорится.

К сожалению, мы не знакомы с текстом оригинала сказания «Козика». Из текста-перевода сказания ясно, что текст на языке оригинала был насыщен песнями:

1) мать в песне отговаривает Козика от опасной поездки, сын отвечает матери тоже песней;

2) мать, поняв, что сына не удержать, поет ему песню: просит попить материнского молока, чтобы укрепиться и быть непобедимым;

3) во владениях Кара-кана Козика, обернувшись в нищего таса<sup>25</sup>, исполняет песню сватовства хану;

4) Козика песней зовет Баян-Сулу, чтобы освободить мерзнущих телят и жеребят на привязи;

5) сноха Баян-Сулу поет ей песню, чтобы вызвать из покоев; Баян-Сулу отвечает ей песней, что она в объятиях любимого;

6) сноха поет Кара-кану, просит не отдавать Баян-Сулу наглецу Козика;

7) сестренка Баян-Сулу поет живительную песню на ухо Козика, выпившему отравленного вина и потерявшему сознание; Козика, услышав песню, приходит в себя;

8) к раненому Козика прилетают сороки, потом вороны, поют мстительную песню, в котором излагают желание полакомиться мясом и кровью батыра<sup>26</sup>;

9) прилетает жаворонок «и, Козика от смерти отвлекая, запела песни о любви, о жизни» [2, с. 135];

<sup>25</sup> Тас — 1) бедняк, слуга; 2) голый, лысый; лысина.

<sup>26</sup> Батыр (баатыр) — богатырь.

10) когда Кара-кан, убив Козика, вернулся домой, Баян-Сулу обратилась к отцу с тоскливой песней;

11) узнав от отца, что его любимый Козика мертв, Баян-Сулу исполняет песню-плач.

В состав сказания «Козика и Баян-Сулу», записанного Д. Хлопатыным, песни тоже входят:

1) жена черного царя, дает наказ своей собаке песней: просит, чтобы она подала знак, если придет человек от белого царя;

2) мать поет песню Козике, пытается отговорить его от поездки; Козика отвечает матери тоже песней;

3) во владениях хана люди просят спеть Козика, обернувшегося в таса, Козика исполняет песню сватовства, поет, что он приехал стать зятем хану;

4) Козика поет любовную песню Баян-Сулу;

5) мать Баян-Сулу, узнав, что дочь с незнакомым мужчиной, обращается к ней с песней.

В тексте, записанном от Н.М. Тыдыкова, рассказчик во время исполнения сказания, дойдя до сцены расставания Козика и матери, говорит, что в этом месте раньше пели песню-сарын, и приводит содержание песни в прозаической форме. Далее в записи упоминается, что Козика и Баян-Сулу вдали друг от друга пели любовную песню: раненый Козика, лежа под тополями, пел песню, посвященную своей любимой Баян-Сулу; Баян-Сулу, узнав, что Козика жив, поет о своем верном друге.

Таким образом, судя по содержанию текстов, можно предположить, что раньше в героическом сказании «Козика и Баян-Сулу» песня была составной частью сказания. Через песню герои выражали свои чувства, обращались с просьбой, делились своими мыслями. Во всех трех вариантах сказания «Козика и Баян-Сулу» песня матери к Козика и его ответ матери – варианты одной и той же песни. В современной записи Н.М. Тыдыков слова песни пересказывает, а не поет [1]. Приводим вариант песни из сказания, записанного Д. Хлопатыным в 1912 г. К сожалению, текст издан только в переводе на русский язык. Мать поет Козике:

«Когда у вороной кобылы хвост и грива будут бороздить по снегу,

Кто ей обрежет их, Козика?

Когда я, мать-старуха, умру,

Кто меня похоронит, Козика?

Когда у саврасой кобылы хвост и грива волочатся по полю,

Кто ей обрежет их, Козика?

Когда я, мать твоя, тоскуя, помру,

Кто похоронит мои кости, Козика?»

Козика отвечает матери:

«У вороной матки гриву и хвост пусть народ обрезают,

Когда ты, моя старая мама, помрешь,

Пусть тебя закопает моя черная собака.

У саврасой кобылы гриву и хвост

Пусть подрезают рабы.

Мама, когда, скучая по мне, помрешь,

Пусть тебя закопает желтая твоя собака» [3, с. 84-85].

В ранних записях «Козика и Баян-Сулу» (в записях 1912 и 1924 гг.) вариантами выступают тексты песни о сватовстве Козика [3, с. 87; 2, с. 127]. В современной записи М.А. Демчиновой (2003 г.) эпизод о том, что Козика поет песню сватовства вовсе отсутствует.

Варианты сказания, записанные Д. Хлопатыным и К. Вертковым, более близки по содержанию, чем вариант, зафиксированный от Н.М. Тыдыкова. В записи от М.Н. Тыдыкова вместо эпизода освобождения Козика и Баян-Сулу жеребят и телят с привязи, присутствующего в ранних записях, Козика застаёт Баян-Сулу за доением кобылы; Козика уцепил Баян-Сулу, кобыла стала брыкаться, молоко пролилось, так они познакомились друг с другом. В тексте М.Н. Тыдыкова сцена отравления батыра отсутствует, говорится, что Козика, узнав о готовящемся убийстве, сев на коня, ускакал.

Таким образом, ранние записи сказания «Козика и Баян-Сулу» имеют расхождения с современной записью в некоторых эпизодах. В отличие от старых записей, в современной записи отсутствуют некоторые фрагменты сказания (песня сватовства батыра, сцена отравления Козика). К сожалению, рассматриваемые ранние записи известны нам только в переводе на русский язык. Для подробного анализа текстов сказания «Козика и Баян-Сулу» необходимо рассмотреть другие варианты и версии. К телеутскому сказанию «Козика и Баян-Сулу» по сюжету близки алтайские героические сказания «Козын-Эркеш», «Козуйке и Байан», казахский эпос «Козы-Корпеш и Баян-Слу», башкирский эпос «Кузы-Курпеш и Маян-хылу», эпос сибирских татар «Козы-Курпеш и Баян-Сылу» и сказания других тюркских народов.

**Yadanova Kuzelesh**

Institute of Altaistics named after S.S. Surazakov, Russian Federation, Gorno-Altaysk

**Variants of the Teleut epos «Kozika and Bayan-Sulu»**

**Abstract.** The article discusses variants of the teleut epos «Kozika and Bayan-Sulu»: early recordings of the 1912 year and of the 1924 year, and the contemporary

recording of the 2003 year. As compared with other variants, the text recorded by K. Vertkov from storyteller N. Pachaev in the 1924 year and in the poetically transcription by A. Prelovskiyy it represents the full text of the epos, although it published in translation into Russian. The author compared the variants of the epos, concludes that early recordings of the epos «Kozika and Bayan-Sulu» have discrepancy with the contemporary recording in some episodes. Unlike the old recordings, in the modern recording is missing some fragments of the epos (song of matchmaking of the *batir* (hero), the scene of poisoning of the Kozika etc.).

**Key words:** Kozika, Bayan-Sulu, the heroic epos, variants, teleut folklore, storyteller, *batir* (hero).

#### **Источники и литература**

1. Архив Института алтаистики им. С.С. Суразакова Республики Алтай.
2. Козика. Телеутское сказание // Колчан сердечных стрел / сост., пер. А.В. Преловского. Красноярск, 1995. С. 109-145.
3. Телеутские материалы (собраны Г. М. Токмашовым) // Труды Томского общества изучения Сибири. Т. III. Вып. 1. Томск, 1915. С. 8291.

# **УСТНАЯ ИСТОРИЯ**

*А.А. Алинов*

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

## **Российские казахи: история аула Кызыл-Ту Алтайского края по материалам устной истории**

**Аннотация.** В статье на примере с. Кызыл-Ту рассматриваются формирование казахских поселений в 30-е гг. XX в., причины и ход миграции из Восточно-Казахстанской области (территории современной Павлодарской области) РК в Алтайский край РФ. Представленные данные раскрывают адаптацию казахов в Алтайском крае, взаимоотношения народов Казахстана и России в контексте исторических событий XX столетия.

**Ключевые слова:** казахи, Алтай, коллективизация, миграция, адаптация.

Территория современного Алтайского края (Верхнего Приобья), его западных районов находится в зоне тесного трансграничного взаимодействия с казахстанскими регионами Прииртышья (Восточно-Казахстанская и Павлодарская области). Это обусловлено переселением и миграцией населения XVIII-XX вв. в междуречье Иртыша и Оби. Как отмечает доктор исторических наук Т. К. Щеглова, в результате историко-культурного взаимодействия в Обь-Иртышье сформировалась и существует особая информационная среда, информационно-культурное наследие, изучение которых более эффективно в тесном межрегиональном сотрудничестве [8]. По ее определению, под информационной средой следует понимать как материально-вещественную культуру, так и разнообразную устную информацию, которая содержит этнические и культурные составляющие.

Методы и источники научной дисциплины – устной истории, позволяют осуществить фиксирование субъективного знания отдельной человеческой личности об эпохе. В архиве центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения АлтГПУ (далее ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ), собрано большое количество устных исторических источников, среди которых по трансграничной тематике большой интерес представляют интервью, полученные в ходе полевой экспедиции в Панкрушихинский район в 2012 г. В поле зрения участников экспедиции попал казахский аул Кызыл-Ту, где было собрано шесть интервью у жителей поселка и отснято более ста фотографий. Занимаясь изучением казахского населения Алтайского края, в частности города Барнаула [5], мы решили обратиться к изучению истории казахского аула, образовавшегося после проведенной в Казахстане коллективизации и раскулачивания байских хозяйств (1929-

1931 г.) и начавшейся в этой связи миграции населения из Казахстана в районы Западной Сибири. В июне 2016 г. аулу Кызыл-Ту исполняется 80 лет с момента вселения первых жителей.

Актуальность изучения казахской диаспоры в Алтайском крае связано с рядом причин: первое – необходимо раскрыть современное развитие казахского населения, находящегося вне исторической родины; второе – определить причины формирования казахских поселений в Алтайском крае в XX столетии; третье – все более значимым становится анализ опыта исторически сложившихся дружественных отношений народов Казахстана и России. В ходе исследования были использованы материалы архива ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ – интервью жителей села Кызыл-Ту: Айтказы Ибраевича Ибраева 1940 г.р., Тикен Кайсеновны Ибраевой (Искендеровой) 1941 г.р., Шамшии Ситеновны Ахметовой (Исикеевой) 1950 г.р.; полевые материалы автора – интервью с Моилжаном Сулейменовичем Канаевым, которое было проведено в марте 2016 г. Семья респондента (отец, мать, три брата и сестра) в 1930 г. переехали из Майского района Павлодарской области в с. Подгорное, расположенное около города Камень-на-Оби. М.С. Канаев родился уже на сибирской земле в 1934 г., окончил школу, а потом и Алтайский сельхозинститут по специальности «агрономия», был назначен агрономом пятого отделения совхоза имени Н.К. Крупской, казахского аула Кызыл-Ту. В 1980 г. он вернулся в Казахстан, Павлодарскую область. Респондент помог систематизировать исследование, установить хронологическую последовательность дат, раскрыть этническое взаимодействие казахского и русского населения.

После проведённой быстрыми темпами коллективизации, не учитывающей особенности хозяйствования казахов, в начале 1930-х гг. в Казахстане повсеместно разразился голод. Сложная ситуация сложилась и в российских районах хлебопашества: из-за той же коллективизации и сильнейшей засухи хозяйство было подорвано. Поколения жителей с. Кызыл-Ту на основе семейных историй сегодня раскрыли причины переселения казахов на сибирскую землю и Алтайский край. А.И. Ибраев, 1940 г.р., отмечал, что «казахи шли по Сибири из Казахстана начиная с 1933 года... В Казахстане советская власть не до конца установилась... голод тогда был, господин Голощекин их морил, шли в Сибирь, чтобы спастись» [1]. Из воспоминаний Т.К. Ибраевой (Искендеровой), 1941 г. р.: «В основном казахов здесь не должно было быть... они шли из приграничных районов, из Павлодара на Омск, потом на Новосибирск, она тут хоть картошка росла...» [2].

Одной из причин голода было то, что казахи занимались преимущественно скотоводством и не имели навыков земледелия.

Поэтому они уходили в соседние районы Западной Сибири. «В официальной сводке численность переселившихся казахов на территорию Западной Сибири насчитывала около 50 тыс. человек» [7]. Многие по пути умирали, но тем, кому удалось добраться до сибирских деревень Омской, Новосибирской областей, Алтайского края, благодаря помощи местных жителей удалось спастись от голодной смерти на родине. Пример – отрывок из воспоминания краеведа Панкрушихинского района П.Я. Скабелкина: «В нашу деревню в военные годы приезжал на лошади статный одноногий казах в диковинной шапке – малахае – и обходил дворы в поисках картошки на посадку. Зашел и к нам, у матери самой нас было пять душ на руках, она, подумав немного, вынесла оставшиеся полведра. Казах спросил: что я вам должен? Мать ответила: ничего, дай бог, чтобы картошка уродилась» [7]. Не менее интересный сюжет раскрыл М. С. Канаев: «Бедствовавшие и сами здешние жители делились с пришлыми казахами, которые не знали русского языка, всем, чем могли: и кровом, и куском хлеба. Нас определили в русские школы, отцу дали работу...» [4].

Рассеянным по сибирским деревням казахам было очень трудно адаптироваться к новой жизни – они не знали языка, не имели профессии, имущества. И тогда власти приняли решение селить их компактно на свободных землях. Некоторые моменты поддержки местного руководства в первые годы расселения казахов в Алтайском крае описал А.И. Ибраев: «Казахи здесь, в Кызыл-Ту, начали жить с 1936 г. Поселение здесь было небольшое, как встретились собрались, потом пошли в сельский совет в Романово спросить, где здесь можно жить... затем понаслышке люди начали собираться, съезжаться, а потом возникла необходимость колхоз организовать... Вообще вот этому поселку послужили жить: так, Александр Васильевич Георгиев – первый секретарь Алтайского крайкома, первый секретарь райкома Иван Григорьевич Ловцев, а здесь директором Крысанов Николай Федорович. Вот эти три человека, значит, выделили землю» [1]. Так появились в степях западной части Алтайского края казахские аулы Нацмен («национальное меньшинство») и Кызыл-Ту: первый – в 1934 г., а второй – в 1936 г. Их основателями стали Таскара Нургалиев и Елемес Исекеев. «Нам, сегодняшним, невозможно даже представить, с какими трудностями первым колхозным председателям и моему деду пришлось здесь столкнуться, – отмечала внучка Е. Исекеева Ш. С. Ахметова (Исекеева), 1950 г.р. – Они почти поголовно не знали грамоты, русского языка, навыков земледелия» [2].

Казахи-переселенцы, чтобы обустроиться, рыли землянки, поднимали стены из пласта (нарезали дёрн), при помощи жердей,

соломы и тех же пластов накрывали крыши, сооружали простейшие печи. Из воспоминаний жительницы с. Кызыл-Ту Т.К. Ибраевой (Искендеровой), 1941 г.р.: «Никто не знал, что такое кровля... крыша была плоской... и самое главное – дождь пошел, и дома тоже дождь... полов не было, дождь пройдет – изба промокнет... а потом давай на крышу еще земли накидывать... ждали, пока не завалится...» [3]. Только-только обустроились – началась Великая Отечественная война (на неё из двух казахских аулов ушли 47 мужчин, на полях сражений погибло 23 человека). И жило так население не одно десятилетие, но при определённом содействии местных властей ситуация менялась в лучшую сторону. Из воспоминаний А. И. Ибраева, 1940 г.р.: «В землянке я родился... заехал как-то первый секретарь крайкома Александр Васильевич Георгиев, они объезжали поселения... А землянок в то время нигде не было, кроме этого поселка, это уже были 1960-е года, цивилизация была. А люди жили здесь в землянках. Вот он им сказал: «Что это такое... для деревни это не дома!». Ну, это же дело финансовое, он финансировал все это дело через Москву...» [1]. Нужно сказать, что отчасти благодаря собственному трудолюбию, обретению новых навыков казахи не просто выжили, но и прижились здесь. Быстро привыкли ко «второму хлебу» – картошке, которая в первые десятилетия была хлебом первым. Из воспоминаний М. С. Канаева, 1934 г.р.: «Казахи осваивали огородничество, сажали помногу, картошки – до гектара на семью, на ней и выживали. Пахали в лучшем случае на быках, а то и на коровах, сеяли вручную, я это хорошо помню... Здешняя земля хорошо родила...» [4].

В 1950-1960-е гг. у людей появились паспорта, реальные возможности для переезда, включая финансовые. Всё это и многое другое привело в последующем к оттоку казахов из Нацмена и Кызыл-Ту в Казахстан, а первого аула и вовсе не стало. В 1980 г. М.С. Канаев вернулся на родину предков. По рассказу респондента, родственники и друзья восприняли это решение как неблагодарность к взрастившей и поднявшей его земле, «не раз говорил об этом и со старшими братьями, но они, хорошо помнившие полный лишений трагический путь с родины в Сибирь, наотрез отказывались возвращаться...» [4].

Все интервьюированные отмечали, что надо поставить памятник дружбе народов в знак благодарности предкам, умевшим дружить и сообща преодолевать трудности и беды, и в назидание потомкам, чтобы сберегли это бесценное достояние в сегодняшнем непростом мире.

В настоящее время требуется раскрывать сюжеты подлинной истории дружественных отношений народов. Как показывает пример российского аула Кызыл-Ту, потомки уцелевших от голода казахов

сохранили память о помощи местного населения и уверены, что эту память нужно закрепить в историческом сознании следующих поколений.

**Alinov Almaz**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**Russian Kazakhs: history of the village of KyzylTu Altay territory based on oral history**

**Abstract:** In the article on the example of the village KyzylTu considered the formation of the Kazakh settlements in the 30-ies. XX<sup>th</sup> century, the causes of migration from the East Kazakhstan region (the territory of modern Pavlodar region) of Kazakhstan in Russia, Altay. The data reveal the adaptation of Kazakhs in the Altai region, the relationship of the peoples of Kazakhstan and Russia in the context of historical events of the XX<sup>th</sup> century.

**Keywords:** Kazakhs, Altai, collectivization, migration, adaptation.

**Литература**

1. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, с. Кызыл-Ту. Ибраев Айтказы Ибраевич, 1940 г. р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, с. Кызыл-Ту. Ахметова (Исекеева) Шамшия Ситеновна, 1950 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, с. Кызыл-Ту. Ибраева (Искендерова) Тикен Кайсеновна, 1941 г. р.
4. ПМА. Март 2016 г. Павлодарский район, с. Красноармейка. Канаев Моилжан Сулейменович, 1934 г. р.
5. Алинов А. А. Из истории казахов Барнаула: к вопросу о вкладе в развитие экономики и культуры // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. 2014 г.: археология, этнография, устная история. Вып. 10: материалы X междунар. науч.-практ. конф., г. Барнаул, 22–23 апр. 2015 г. / отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул: АлтГПУ. 2015. С. 201–207.
6. Кабульдинов З. Е. Казахские переселенцы на территории Западной Сибири в годы голодомора в Казахстане в начале 30-х годов XX века // Қазақстан және шетелдегі қазақтар. Дүниежүзі қазақтары қаумдастығының құрылғанына 20 жыл толуына орай өткізілген Халықаралық ғалыми-практикалық конференция материалдары. Алматы, 2012. С. 157163.
7. Поминов Ю. Наши люди // Звезда Прииртышья. 2015. 8 дек. С. 8.
8. Щеглова Т. К. Обь-Иртышское порубежье. Историко-культурная взаимосвязь Казахстанского Прииртышья и Российского Верхнего Приобья в свете новых подходов и технологий их изучения: материалы междунар. науч.-практ. конф. Павлодар: ПГПИ, 2011. С. 34–42.

*М. Башарланова*

*Павлодарский медицинский колледж, г. Павлодар.*

### **Г.Н. Потанин о песенном творчестве казахского народа**

**Аннотация.** Тема доклада посвящена исследованию жизни и творчества великого ученого, общественного деятеля Г.Н. Потанина. В ходе изучения сделана попытка анализа основных трудов Г.Н. Потанина в области исследования культуры казахского народа.

**Ключевые слова:** духовная культура, традиция, казахский народ, наследие.

Г. Потанин – один из личностей прошлого, чья научная деятельность напрямую была связана с изучением истории и духовной культуры казахского народа. Его труды свидетельствуют нам об лестном отношении исследователя к казахскому народу, которое, на наш взгляд, возможно лишь на основе глубокого понимания духовной культуры и истории казахов, о чем свидетельствуют следующие его слова: «Пусть почва степей усыхает, пусть природа окажется бессильной в борьбе с надвигающимся веянием пустыни, для казахской жизни есть обильный источник сил и средств в духовном организме народа, если только сами казахи от него не отвернутся. Необходимо только пробудить у казахов интерес к своей народности, к изучению своего родного языка, своей истории; нужно, чтобы казахи ощутили свою самобытность и сумели освободиться от пут, которые мешают им развиваться и жить» [1]. Эти слова Г.Н. Потанина, написанные еще в начале прошлого столетия, так актуальны и в наше время. Они как нельзя лучше характеризуют отношение и тот искренний интерес, который проявлял Григорий Николаевич к истории и культуре казахов. Анализ его научного наследия показывает, что казахская проблематика находилась в поле зрения исследователя всю его научную деятельность.

Истории, этнографии, фольклору и культуре казахского народа посвящены многие труды ученого, в которых он рассматривает их в развитии и сравнении с культурой других тюрко-монгольских народов. Очень интересны его заметки, касающиеся народного творчества. В этой связи интересны его замечания о песенном творчестве казахов. В своей статье «На притоке реки Токрау» Г.Н. пишет: «Три рода человеческого творчества: живопись, поэзия и музыка, из них живопись у киргизов, как у мусульманского племени, не могла рассчитывать на полное развитие. Вместо нее у них есть только орнаментика. Поэзия же и музыка связаны вместе: кто музыкант – композитор, тот же поэт и певец. Эти отрасли искусства у киргиз поделены между полами: орнамент – удел женщин, поэзия и музыка – мужчин. Немногие женщины славятся как виртуозы в

пении, игр на балалайке и редко выходят как солистки на степную эстраду: наоборот в области орнамента немного уделено места где представлено мужчине работать» [2].

В песнях народа ученый видел основы её происхождения, отражение духовной и социальной истории народа. Потанин Г.Н. здесь приводит легенду о причине высоко развития музыкального и песенного творчества казахского народа. «Киргиз можно отнести к числу музыкальных. Они сами сознают это и рассказывают легенду, будто люди научились петь от богини Песни, некогда спустившейся с неба и летавшей над землей; где она пролетела высоко, там люди плохо поют, где низко – там живут мастера пения. Над киргизской степью она пролетела низко и киргизы мастера пения. Они поют чрезвычайно выразительно, переходя от вкрадчивого шепота в бурный мажор. Степные голоса замечательны по чистоте и ...(?); и верю, что лет через пятьдесят киргизы будут поставлять певцов на столичную сцену. У них есть род песен «кюй», это музыкальная пьеса без слов, некоторые киргизы переводят термин русским словом «марш». Один такой «марш» под названием «Дави обоих» приписывается киргизскому хану Аблаю. Здесь замечу, что мотивы песен не фиксированы к текстам, песни большей частью имеют вид четверостиший; каждое четверостишье может быть принято на разные мотивы, которые носят особые названия: «филиново перо», «белая сорочка», «тряси мешки» и т.д. Когда собираются петь компанией, то спрашивают, на какой мотив петь: «тряси мешки», «филиново перо?», и потом все четверостишья поются на избранный мотив». Эта легенда для казахов всегда являлась в виде напоминания для акынов и певцов-импровизаторов о их роли легитимности их творчества. Приводимая легенда Г. Потаниным была записана во время поездки его в Каркаралинский уезд. Данный уезд, как известно, является составной частью Сарыарки, а, как известно, Сарыарка является одним из эпицентров развития казахской музыкальной традиции, а именно Сарыаркинская музыкальная традиция. Такими центрами традиционной музыки в Казахстане также считаются Западный Казахстан, Семиречье, Приаралье. Потанин, конечно же наверняка знал и об этих музыкальных традициях казахской степи, но особенно отмечал Сарыаркинскую традицию песенного творчества. Представителями этой музыкальной традиции являются знаменитый Биржан сал, Балуан Шолак, Акан серы, Жаяу Муса, Мади и др. В то время, когда Потанин посетил степь в начале XX века, среди казахов был известен потомок великого Казбек бия Мади Бапиулы, о нем ученый оставил следующие строки: «Вся степь кишит поэтами и певцами. Пока

укиргиз, как было сказано выше, поэзия и музыка не отделились одна от другой; кто слагает рифмы, тот же дает песне и ритм. В степи все поют; тут есть и цари-композиторы и конокрады-композиторы. Вся каркаралинская степь поет песни поэта Медья, а этот Медый – конокрад, в настоящее время сидит в каркаралинской тюрьме. Поэты у киргиз выходят из всякой среды, из среды, живущей в богатых юртах и из закоптелых бедных шалашей, из среды, живущей еще по древнему обычаю и преданию, и из среды киргизской уже по европейский мыслящей интеллигенции. Можно предсказать, что возрождение у киргиз начнется с музыки»[2]. Данные слова автора поистине свидетельствуют о признании музыкального таланта казахского народа. Также Г. Потанин, на наш взгляд, писал не только об акынах, но и о жыршы, баксы, жырауах и др.

Кроме традиционно степных певцов, Потанин отмечает и о литераторах казахского народа. Так он пишет «В семипалатинской степи известен интеллигентный поэт Ибрай Кунанабаев, который слагал песни и сам клал их на музыку. Эти песни распевают аульные певцы, причем сообщают слушателям имя автора их. Другой поэт Бай-Турсунов, издатель газеты «Казак», то есть «Киргиз», он считается лучшим из молодых певцов. О третьем поэте, о котором я слышал, говорят, что он любит старину, собирает предания, рассказы о старых замечательных людях, но ленив, ничего не записывает и только копит в своей памяти. Он пишет стихи и тоже не записывает, а так как он не музыкант, то его песни не расходятся, подобно бай-турсуновским. О нем говорят, что он пристанодержатель (?); сам в воровских набегах на киргизские табуны не участвует, но принимает краденых лошадей, сбывает их и прячет концы» [2]. К сожалению, Г. Потанин не называет его имени, мы пока в догадках кто этот певец, но понятно одно – этот человек является представителем поэтов эпохи «Зар-Заман», чему свидетельствуют его следующие слова «Я думаю – это клевета, повод к которой он сам дал направлением своей поэзии. Главный тон его песен... ностальгический. Киргиз – тоскует, что киргизская жизнь с ее прежними устоями уходит в летопись или предание и заменяется новой действительностью, не похожей на старую. Это киргизский романтик. Ему жаль, что Европа, вторгаясь в степь со своими институтами буржуазного порядка, умерщвляет киргизский спорт (?)» [2].

Потанин, как истинный ценитель культуры, отмечая тот глубокий смысл и назначение, которое уделял степной народ песне, не мог не отметить и о артистизме певцов. В своей статье «В юрте последнего царевича» он пишет: «Между киргизскими певцами есть виртуозы в

исполнении, которые умеют придать пению выразительность; это не простое пение, а пение с отделкой, артистическое. Киргизский народ потрудились над обработкой своей песни, и потому она вышла такая оригинальная, что при звуках ее сейчас же переносишься в своеобразную киргизскую обстановку; начинаешь вообразать себя в разгоряченном воздухе киргизской степи, среди киргизского пейзажа и даже начинаешь чувствовать ароматы степных трав – так и несет запахом полыни» [3]. Таким образом, Г. Потанин считал, что казахский народ, который в песне видит откровение божие, имеет право жить и творить. В его похоронных и свадебных обрядах и судебных обычаях столь много особенного, указывающего на сложную жизнь, прожитую казахским народом, в преданиях, народной эпике, так много оригинального, которое отражает весь исторический путь развития казахского народа. Это историческое наследие в качестве источника может доставить большой материал ученым для изучения славного прошлого казахского народа.

**Basharlanova M.**

Pavlodar medical college. Pavlodar

### **G N Potanin song creativity of the Kazakh people**

**Annotation.** Theme of lecture devoted to the study of the life and work of the great scientist and public figure, G.N. Potanin. In the course of the study attempts to analyze the major works of G.N. Potanin in the research culture of the Kazakh people.

**Keywords:** Spiritual culture, the tradition, the Kazakh people, the legac

### **Литература**

1. Г. Хабижанова, Э. Валиханов, А. Кривков «Русская демократическая интеллигенция в Казахстане (Вторая половина XIX – начало XXв.)».
2. Потанин Г.Н. На притоке реки Токрау [Доклад, прочитанный в собраниях западно-сибирского отделения географического общества в Омске, общества изучения Сибири в Томске] // Сибирская жизнь, 1914, №82. 20 апр.; №83. 22 апр.; №86. 25 апр.
3. Потанин Г.Н. В юрте последнего киргизского царевича (из поездки в Кокчетавский уезд) // Валиханов Ч.Ч. Собрание сочинений в пяти томах. – Алма-Ата: Главная редакция Казахской советской энциклопедии: Том 5. 1985 – 528 с., С.314-335.

*О. С. Данилова*

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

**«Ростовские» немцы на Алтае в годы Великой Отечественной войны: адаптация «детей войны» по материалам Краснощековского района<sup>27</sup>**

**Аннотация.** В статье автор описывает условия жизни детей депортированных ростовских немцев. Охарактеризованы способы выживания, включая питание, воспитание и образование детей в условиях военного времени. Рассматриваются отдельные эпизоды из жизни немецких детей на Алтае после депортации 1941 г.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, депортация, «ростовские» немцы, дети войны, питание, Алтайский край.

В последние десятилетия предпринимаются попытки ввести официальный статус для «детей войны». Понятие «дети войны» охватывает население, начиная с тех, чьё детство оборвалось 22 июня 1941 г., и кончая теми, кто родился в первые дни мая 1945 г. (отрезок времени в 18–19 лет). Все родившиеся в эти годы могут с полным основанием называться детьми войны. Этим детей воспитала война, они были вынуждены на протяжении долгих лет бороться с голодом и холодом, преодолевать непосильные трудности. Среди детей войны особое место занимают дети депортированных народов, в частности немцев. Они пережили не только весь ужас войны, но также и ужас депортации. В устной истории очень важно изучение данной категории. Основная масса российских депортированных немцев прибыла в Западную Сибирь в период с сентября 1941 по январь 1942 г. Это были жители бывшей АССР немцев Поволжья — Саратовской, Сталинградской, Ростовской областей, Краснодарского края и других мест. «Ростовские немцы» — немцы, депортированные в период с сентября 1941 г. по июнь 1942 г. из Ростовской области. В сентябре 1941 г. свыше 38 000 немцев из Ростовской области, в числе которых было около 3000 «эвакуированных» из Крыма немцев, были насильственно перемещены в Южно-Казахстанскую, Джамбульскую и Кызыл-Ординскую области Казахской ССР. Имеются также сведения, что часть этих немцев была депортирована в Алтайский край и в Новосибирскую область. В мае—июне 1942 в результате «зачистки территории» осуществлялось «допереселение» оставшихся в Ростовской области немцев [3, с. 81–86].

---

<sup>27</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 153101019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. — др ист. наук Т. К. Щеглова).

Постановление СНК Союза ССР и ЦК ВКП(б) от 26 августа 1941 г. положило начало новой странице в истории российских немцев на Алтае, куда в соответствии с Постановлением было первоначально переселено около 91 000 человек [4, с. 139-142].

Летом 2015 г. в ходе этнографической экспедиции АлтГПУ был исследован Краснощековский район. В числе респондентов оказались дети немцев, депортированных из Ростовской области. Целью настоящего исследования является определение условий проживания детей депортированных немцев Ростовской области в предгорных районах Алтайского края.

Доля лиц, не достигших 16-летнего возраста, среди депортированного немецкого населения Западной Сибири составляла почти 50%. В результате целой серии постановлений ГКО практически все мужчины в возрасте от 15 до 55 лет и женщины от 16 до 50 лет из числа немцев были мобилизованы в рабочие колонны при лагерях и стройках НКВД СССР, а также на предприятия других наркоматов. Освобождались от мобилизации только женщины, имеющие детей до 3 лет. Начальникам УНКВД было также дано разрешение в отдельных случаях «освобождать женщин-немок по многодетности (не менее 3 детей) при условии отсутствия других членов семьи, могущих содержать детей» [7, с. 187-200].

Большой отпечаток в детском сознании детей депортированных немцев оставил переезд из Ростовской области в Алтайский край. В.Э. Бевер, 1935 г.р., житель с. Маралиха Краснощековского района, был депортирован в 1941 г. Он вспоминает: «Крик, шум. На бричках... увозили до станции, а там... Скотина вся осталась, собаки. Вой... Ужас! Жутко... В вагоны погрузили, а вагоны эти – скотные, в которых скот возят. Повезли где-то, кругами. Я не знаю, где они нас кружили. Целый месяц. А тут езды на поезде дня два-три... Оставили все... Так что – как баранов! Залезли, увезли, ссадили» [1]. Ольга Михайловна Дектярева (в девичестве Штоль) вспоминает: «Мама рассказывала, что в бригаде, где они работали, как раз шел процесс уборки. Смотрят – кто-то коня галопом гонит. Подъехал и говорит: «Все! Срочная эвакуация, собирайтесь и езжайте домой!» А немцы [фашисты] тогда уже к Ростовской области подходили. Приехали, за ночь собрали все, что могли... Скота было много. Все оставили! Детей собрали и утром со станции увезли» [2]. По воспоминаниям респондентов, дети не могли понять, куда и зачем их везут.

Одной из проблем детей войны являлось отсутствие контроля и воспитания со стороны родителей в связи с занятостью всего взрослого населения. Немцы, как и все тыловое население, обязаны были

трудиться. Специалистам сельского хозяйства предписывалось работать в колхозах, райсельхозах, МТС и райзо [5, с. 229-233]. У приехавших в Сибирь немцев не было имущества, огородов, средств к существованию; дети выживали, как могли. Это оставило особый отпечаток в сознании людей [9, с. 123-127]. Лишенные присмотра и средств к существованию, дети были предоставлены сами себе. В.Э. Бевер вспоминает: «Кто за нами будет ходить? Сами были! Жить-то надо чем-то! Мать и старший брат, они на работу ходили. Мы двое тут как могли, так спасались. Никто за нами не поглядывал. С друзьями там. Дружки нашлись. Друг перед другом на сопки, где вшивик, где слизун, где ягоду сорвешь [для еды]» [1]. Массовое собирательство привело к тому, что основным компонентом питания стали съедобные растения, добытые в окружающем деревню природном пространстве. Собирательство обеспечивало семью почти круглый год и включало широкий круг даров природы: дикорастущие травы, ягоды, грибы, орехи. Дети в эти годы находились «на подножном корму», выходили в поле и собирали все, что могли: «Кислятки нарвем. Это борщ варить, кислятка. Она растет листьями такая, красный корешок. Сырую режут ея. Мы и слизуну нарвем. Слизун как лук. Вот нарвем, соли с собой возьмем, сядем на дороге, сядем отдыхать, в соль мачим, наядиимся и пошли» [10, с. 174-184].

В условиях отсутствия контроля со стороны взрослых дети часто подвергались серьезной опасности. О.М. Дектярева (Штоль) вспоминает: «Мы росли как придорожная трава. Мы жили на берегу Чарыша. Река была огромная, и никто не утонул, или, может, Бог следил за нами. Старшие дети всегда следили за младшими. Уходили мы километров за шесть и травы всякие собирали: слизины, щавель, кислянки. Природа нас вырастила» [2]. У детей не было возможностей для игр, они были вынуждены искать пропитание и выживать. Вот что по этому поводу говорит В.Э. Бевер: «Не до игр было... Урок физкультуры в школе был, я на лыжах катался, на санях катался. Бегал больше, из класса меня никто не мог догнать» [1].

Дети постоянно находились в поисках пищи: «Самое основное – это была лебеда, соли даже не было. Вот мать пошлет меня лебеду рвать. Она росла обычно на навозных кучах. Много ее! Мешок нарву, принесу домой. Вот она эти листья все обдерет, наберет целую чашку, может быть, полторы. Раз обварит, другой раз обварит, а что она там из нее вываривала, я не знаю. Вот этой травой, вшивик, колба, которая на камнях растет, слизун, ягоды летом, вот и еда была...» – вспоминает В.Э. Бевер [1].

Способы выживания детей местных жителей Сибири и детей депортированных немцев несколько различались. О.М. Дектярева

рассказывает: «Все травы я и сейчас могу назвать. Сначала, весной, начинаются репки, которые на скалах растут. Потом пошли вшивики всякие, щавель, кислянки, сурепки, мы паслись на этих лугах... Коренные сибиряки – они такого голода не видели, как депортированные немцы...» [2].

В отличие от депортированных немцев, у местных жителей были и другие источники питания: огород, скот и т.д. Зачастую депортированные дети были вынуждены наниматься работать в огородах и собирать на полях колоски, которые остались после уборки. В памяти В.Э. Бевера остался один случай: «Вот, пошли мы, а заправлялись они [рабочие рассыпали зерно в мешки] на дороге, чтобы... мешки таскать. Ну и хочешь ты, не хочешь, все равно где-то рассыпят, а у нас одно ведро было на две семьи. Мы это ведро с метелочками нагребли, вместе с землей. Ну, может быть, килограмма два-три. Едет бригадир верхом на Коршуге [лошадь]. Я его как сейчас помню, это имя. Подъезжает – со всей силы друга моего бичом. Слез, это ведро у нас забрал. Пошел, наорал. Мы слезы в руки и пошли – «наелись»... Вот такие люди тоже были. Я его помню до сих пор. Он мне икается... Не забывается...» [1].

Одним из факторов адаптации являлась сложная психологическая ситуация в сибирской тыловой деревне: «Ненависть к фашизму породила ненависть к нации... Мы очень стеснялись, что принадлежим к немцам...» – вспоминает О. М. Дектярева (Штоль) [2]. Подрастающее поколение депортированных немцев не стремилось сохранить свою этническую идентичность и культуру в годы войны [8, с. 155-162]. Причин этому много: во-первых, родителям некогда было обучать детей, во-вторых, дети немцев стеснялись своей принадлежности к немецкой нации, в-третьих, они не хотели выделяться из массы русских детей. На вопрос «Стеснялись ли вы, что принадлежали к немецкой нации?» О.М. Штоль ответила: «...Что принадлежим к немцам, конечно, чувствовалось, что нация не виновата, что ты не виноват, что родился немцем. Мы понимали, что родители не причастны к этой войне, что они пострадали не меньше русских, даже больше. Но все равно чувствовалась вина. Иногда во время ссор у людей вырывалось в мой адрес «А ты немка!» Много не вернулось мужей, сыновей, братьев. Но мои родители не озлобились, мама всегда говорила: «Время было такое». Да и семью нашу всегда уважали. Язык [немецкий] мы учить не хотели, отвергали его».

Немцы были вынуждены адаптироваться к новым условиям. Они быстро включались в производство, добросовестно работали. Немцы вращались в деревенское общество, становились частью социума Алтая [6, с. 132-137]. И если взрослые сохранили свой язык, свою религию,

свои праздники, то дети совсем не хотели отличаться от русского населения деревни. Более того, часть детей стеснялась своей этнической принадлежности, чувствуя вину своей нации в страшных событиях 1941–1945 гг. Однако доброжелательное отношение к немцам и отсутствие вражды позволило немецким детям полностью влиться в среду алтайской деревни. «А что, будешь как-то выделяться? Когда друзья все свои, русские, куда ты будешь выделяться? И неприятно даже, неудобно. Как все! Мы не выделялись. Оно как бы и неудобно. А я теперь уже хоть понимать-то еще понимаю, если вот разговаривают, а отвечать уже не могу. Вот дети у меня — никто не знает по-немецки, в школе они учили, а так...», — вспоминает В. Э. Бевер [1]. Большинство детей депортированных немцев считают своей родиной не Германию, а именно то место, куда их привезли детьми. А. В. Леонидова (Киноп) говорит: «Уже я стала больше русская... Я только знаю в душе, что я чистокровная немка. А веду я себя, как настоящий русский сибиряк...» [8, с. 155–162]. Очень эмоционально к этому вопросу относится В. Э. Бевер: «Да какая она [Германия] наша родина? Она мне здесь родина, потому что меня привезли сюда щенком. Я другой не знаю. Я тут жил и вырос тут [1]».

Таким образом, война поставила детей депортированных немцев в особо тяжелые условия. Они, как и все дети войны, были вынуждены выживать в условиях голода и холода. В отсутствие приусадебных участков и огородов старались максимально использовать все многообразие кормящего ландшафта Краснощековского района. Возрождаются собирательство и ловчие промыслы. События войны демонстрируют полную зависимость людей от внешних обстоятельств. Дети депортированных немцев стеснялись своей этнической принадлежности. Опыт, приобретенный в 1941–1945 гг., породил нежелание оставаться немцами. Люди предпочитали говорить на русском языке, отмечать русские праздники, чтобы не выделяться, что способствовало потере в семьях депортированных немцев многих элементов культуры.

**Danilova Olga**

Altai State pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**«Rostov» the Germans in Altai during the Great Patriotic war: adaptation to the environment «children of war» according to the materials Krasnoselskogo district**

**Abstract.** In the article the author describes the conditions of the Rostov children of deported Germans. Are the ways of survival, upbringing and education of children in wartime. Discusses individual episodes from the life of German children in the Altai after the deportation of 1941.

**Keywords:** the Great Patriotic war, deportation, Rostov Germans, children of war, food, Altai Krai.

### Литература

1. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Материалы ИЭЭ 2015. Краснощековский район, с. Маралиха. Бевер В. Э., 1935 г.р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Материалы ИЭЭ 2015. Краснощековский район, с. Маралиха. Дектярева О. М., 1942 г.р.
3. Баловнева А.Н. Проблема адаптации спецпереселенцев-немцев к природной среде Томской области в период с 1941–1956 гг. // Вестник Томск. гос. ун-та. История. Томск, 2010. С. 81-86.
4. Бердинских И.В. Депортация народов СССР в годы Великой Отечественной войны // Вестник Вятского государственного гуманитарного университета. Киров: 2006. С. 139-142.
5. Герман А.А. История Республики немцев Поволжья в событиях, фактах, документах. М.: Готика, 2000. С. 229-233.
6. Мазырина А.А. Устная история немцев: депортация и высылка в Алтайский край // Российские немцы от истоков к современности. Барнаул, 2012. С. 132-137.
7. Обердерфер Л.И. Депортированные немцы в Западной Сибири (1941-1944 гг.): Действительность и правовой статус // Сибирь в XVII–XX веках: Проблемы политической и социальной истории: Бахрушинские чтения 1999-2000 гг. Межвуз. сб. науч. тр. / под ред. В.И. Шишкина. Новосибирск: изд-во Новосиб. гос. ун-та, 2002. С. 187-200.
8. Щеглова Т.К. «Свой» и «Чужой»: взаимоотношения местного населения и российских немцев на Алтае в контексте государственной политики формирования и использования образа врага в период депортации // Российские немцы от истоков к современности. Барнаул, 2012. С. 155-162.
9. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул, 2008. 528 с.
10. Щеглова Т.К. Собирачество как стратегия выживания и элемент системы жизнеобеспечения сибирской тыловой деревни в повседневных практиках военного времени 1941-1945 годов по устным историческим источникам // Былые годы. Сочи, 2015. С. 174-184.

***А.Е. Каримова***

*Павлодарский государственный педагогический институт, кафедра истории Казахстана и зарубежных стран, г. Павлодар.*

### Социальная миссия и роль устной истории

**Аннотация.** В статье рассматриваются и приводятся данные об участниках ветеранах Великой отечественной войны, которые на данный момент проживают в городе Павлодар. Описываются их воспоминания о начале войны. По результатам исследования смело можно сказать, что история наша формируется не только из официальных источников, но и из воспоминаний и труда простых людей, героев своего времени.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, эпоха, устная история, ветеран.

Великая Отечественная война – это событие всемирно-исторического значения, эпохальное событие XX века. Победа в ней Советского Союза в значительной степени определила ход и характер послевоенного мирового развития. Война оставила неизгладимый след в сознании миллионов советских людей, стала для них важным событием личной биографии, вехой исторической памяти, разделив жизнь на периоды «до» и «после» войны.

В прошлом году все прогрессивное мировое человечество отпраздновало 70-летие Победы Великой Отечественной войны 1941-1945 гг. Однако, несмотря на то, что прошло столько лет с тех пор, память народа хранит события тех страшных лет, как одно из важнейших событий мировой и отечественной истории. Прошлое нашей страны, каким бы оно трудным не было, это достояние народа, а его сохранение в памяти – важнейшая историческая, политическая, нравственная, идеологическая, культурная задача нашего общества.

За долгие послевоенные годы по истории Великой Отечественной войны было выпущено огромное количество научной, художественной литературы, мемуаров, монографий и публикаций. Здесь следует отметить, что знания и представления о войне, оценки ее основных событий и итогов, образ войны не были неизменными на протяжении этого периода. Каждое новое поколение создавало в своем сознании собственную картину войны. При этом история войны до сих пор является предметом острых споров и дискуссий, многие факты и события военного периода остаются не изученными и неисследованными.

Сегодня новое осмысление того периода, новые исследования, документы и источники позволяют рассмотреть и изучить историю Великой войны более объективно, комплексно, учитывая различные мнения и взгляды. Изучение событий Великой Отечественной войны, проблема существования человека на войне, человеческие эмоции, страхи и переживания в условиях военной действительности, послевоенного устройства советского солдата и много другого из уст фронтового поколения, продолжают быть актуальными на протяжении уже многих десятилетий. Сегодня еще есть возможность сформировать всестороннее представление о ней, затронуть именно ту субъективную сторону, выяснить причины и характер невоенных действий, позицию человека, что ему пришлось испытать, какую боль пережить... Это еще возможно сделать, пока живы наши ветераны, пока есть возможность пообщаться с «живыми легендами» нашей современности, пока есть возможность сохранить и передать их рассказы будущим поколениям.

В современный период в историческую науку уверенно и заслуженно вошли новые направления исторического исследования, такие как: устная история, военно-историческая антропология, история повседневности, историческая психология. В таких исследованиях главная роль отводится источникам личностного происхождения, которые помогают понять психологию людей в экстремальных условиях, в переломные и неоднозначные моменты истории. Как отмечал видный исследователь П. Томпсон: «Она позволяет найти героев не только среди вождей, но и среди безвестного большинства народа. Она помогает наименее защищенным людям, особенно старикам, обрести достоинство и уверенность. А отдельным историкам и тем, с кем они делятся мыслями, она дает ощущение принадлежности к определенному месту и времени. Она способствует радикальному преобразованию социального смысла истории» [1, 38].

Устная история существует у казахов издревле, потому как являлась основной формой передачи исторических сведений. Эпосы, легенды, дастаны имели основополагающую роль в различные периоды истории нашего народа. Устная история проделала очень длинную эволюцию, сохраняя свои основные мотивы. Благодаря ей народ передавал свои традиции, устои, воспоминания, ставшие достоянием культуры и историческим первоисточником.

В Великой Отечественной войне проявились самые стойкие человеческие качества, недюжинные способности и умения, которые, в конечном счете, поражали и заставляли врага отступать. Откуда брал силы советский солдат, что позволяло ему делать невероятные усилия, одолевать трудности, идти вперед только к Победе, что помогало ему выжить в суровых условиях: идеология, страх, любовь? Бесконечные вопросы, на которые историки, да и каждый гражданин своей Родины, до сих пор пытаются дать ответы. В решении этих вопросов роль устных источников неоспорима и достаточно, своевременна, т.к. еще живы участники Великой войны, которые своими глазами видели историю войны без прикрас, делали и проживали ее. К сожалению, с каждым годом сокращается число тех, кто на себе испытал все ужасы войны, мужественно и героически защищал Родину.

Задача современного общества заключается в том, чтобы крупинцы этой памяти собрать, сохранить и передать будущим поколениям. В этой связи мы с коллегами, преподавателями кафедры истории Казахстана Павлодарского государственного педагогического института, в сентябре 2014 года начали работу над научным проектом по теме: «Человек и война: научный анализ устных источников ветеранов ВОВ Павлодарской области». Главная задача, которую ставили перед собой участники

проекта, заключалась в том, чтобы на основе устных исторических источников (опрос, интервью с ветеранами Великой Отечественной войны Павлодарской области) показать неофициальную жизнь солдат, восстановить и дополнить малоизученные аспекты войны. Нам хотелось показать и проанализировать воздействие войны на жизнь простых солдат, их поведение и отношения понимание того, что и как происходило с людьми в те далекие и трудные годы, т.е. провести анализ социально-психологического, морального климата солдат в условиях войны. Своей работой по теме проекта мы хотели также привлечь внимание общества к проблемам истории Великой Отечественной войны и к тем людям, которые одержали Великую Победу, к ветеранам, которые живут среди нас и могут еще сами рассказать, как это было.

На сегодняшний день в Павлодарской области проживают около 200 ветеранов Великой Отечественной войны. К сожалению, эта цифра уменьшается с каждым днем. В работе мы сознательно не стали ставить даты смерти ветеранов: они всегда рядом с нами... Вечная им память и низкий поклон!

Начиная проект, мы ставили перед собой большие задачи, но не все удалось и получилось, как было запланировано, не всех ветеранов мы смогли найти и опросить. Полностью взять интервью удалось лишь с немногими участниками Великой Отечественной войны. Здесь, конечно же, сказывается преклонный возраст наших многоуважаемых ветеранов. Собранные материалы (анкетные данные) в основном отличаются внешней непрезентабельностью: много повторов, начатых и неоконченных фраз, пауз и т.д. Это все затрудняет понимание смысла текста, поэтому мы взяли на себя смелость редактировать интервью с ветеранами, не искажая и не меняя смысла их изложения. Для достоверности изложенных материалов в приложении мы прилагаем аудио- и видеозаписи бесед с ветеранами. В статье хотелось бы привести несколько примеров проделанной работы.

Мусинов Габдулла Ибрагимович родился 22 декабря 1925 года. На сегодняшний день он житель села Павлодарское, Павлодарского района, Павлодарской области. Получил среднее образование, закончил курсы шоферов, получил квалификацию - тракторист, комбайнер. Известие о войне услышал сразу же с началом войны в Краснодарском крае, куда родители Габдуллы Ибрагимовича переехали вследствие притеснений на них со стороны властей в период репрессий в 1936 году.

Мусинов был призван на фронт в марте 1943 года. Сначала его отправили в Новосибирск, станцию Берц, где по сентябрь месяц проходил подготовку пулеметчиков пехоты. За отличную службу был отправлен в танковую школу в Омск, где проучился до февраля 1944

года. В Омске сформировали танковую команду и отправили в Подмоскovie, откуда летом подтянули к фронту. В июне 1944 года Г.И. Мусинов впервые принял участие в бою с фашистскими самолетами. Служил в составе 3-го Белорусского фронта. Из воспоминаний ветерана: «Белоруссию прошли, вступили в Польшу, район станции Молодельщина. Здесь все время шли сильные бои, немцы отступали, поэтому сражались отчаянно. Однажды я пошел в лес и увидел немцев около 15 человек, которые были убиты и раздеты догола. Позже местные жители рассказали, что так немцы поступают с партизанами. К концу июля в Польше меня тяжело ранило, танк загорелся, ранение было в ногу, попал под обстрел. Командир танка был ранен в руку, механик-водитель в ногу, радист остался невредим. Перенес две операции на левую ногу. В ноябре комиссовали инвалидом 3-й группы, после чего вернулся домой в Красноярский край, Хакасскую автономию».

Габдулла Ибрагимович продолжает свои воспоминания: «Служил в звании младшего сержанта. Был членом партии. Из еды был сухой паек, не голодал, еда была всегда. Когда захватывали немецкие станции, находили продукты немецкие: мед, коробки с печеньем, конфетами, шоколадом, сладостью. Найденную еду набивали в танк. Санитарные условия на войне, как на войне. Мылись изредка, когда встречали водоемы: озера, реки. Так как бань не было, осенью и зимой появлялись вши, приходилось сжигать одежду. Сапог не было, были обмотанные тряпками ботинки. Отношения на фронте были очень дружные, так как не знали, кто выживет. Жили как одна большая семья. Командир у нас был мусульманин, всех хоронил сам, другие командиры, как мне известно, оставляли убитых. Изредка приходили письма. Местное население помогало, чем могло, приносили все, что у них было. Перед ранением было предчувствие. Медицинскую помощь оказывали санитары: сразу же после ранения уносили на носилках. Срочные операции проводили на месте, в лесу в полевой палатке, затем в вагонах отвозили в город. Предателей на войне не встречал, но слышал о том, как однажды двое взрослых мужчин уговорили молодого парня сдать в плен к немцам, их поймали и расстреляли. Они выкопали себе могилы, затем спросили у присутствовавших людей, кто желает их расстрелять, вызвалась женщина, которая их и убила. Молодой парень раскаялся, просил о прощении, но его также расстреляли».

После возвращения с фронта Г.И. Мусинов помогал престарелым родителям, которые работали чабанами в совхозе. В марте 1955 года приехал в Павлодар, устроился на Ермаковскую (ныне г. Аксу) автобазу шофером. В 1956 году вышел на пенсию. Габдулла Ибрагимович живет с супругой и внуком.

Награды Г.И. Мусинова: орден Отечественной войны I степени, медаль «За отвагу», «Маршал Жуков», «За победу над Германией в Великой Отечественной войне 1941-1945 гг.», многочисленные юбилейные медали и награды.

Не менее интересные факты приведены в интервью из жизни следующего героя:

Ярусевич Николай Григорьевич родился в 1923 году. По профессии – шофер, тракторист, комбайнер. В армию был призван в 17 лет. На сегодняшний день проживает в селе Хмельницкое, Щербактинского района, Павлодарской области.

Из воспоминаний ветерана: «В феврале 1942 года призвали на учебу в г. Ташкент, далее отправили под Воронеж, где произошло первое боевое крещение. В первом бою страха не было. Был артиллеристом, в звании сержанта, командиром орудия. В одном из боев взяли в окружение три немецкие дивизии, предложили им сложить оружие, но немцы отказались трижды, поэтому открыли огонь на поражение. Всюду было пекло. Первый огонь открыла «катюша», затем была бомбежка сверху, артиллерия, и все это продолжалось в течение часа, потом пошли в наступление, сопротивления не было, потому что в живых осталось всего восемь немецких солдат».

«Переход Днепра – было сложной задачей, хотя и сопровождалось охраной, помощь с воздуха и с земли. Мой плот опрокинуло волной, мы пошли на дно, плавать я не умел. У меня был товарищ – Нургалиев Серик, с Кокшетау. Мы были дружны, и когда он меня увидел, то спас. Меня срочно доставили в медсанбат, – продолжает свой рассказ Николай Григорьевич. – Была группа СМЕРШ – смерть шпионам, поэтому изменников Родины, предателей приговаривали к расстрелу, даже своих командиров иногда расстреливали. Партия была главной для нас, мы верили в нее, основной наш девиз был – «Вперед за Родину, за Сталина!». Когда пришла весть о смерти вождя народов – Сталина, даже мужчины плакали. На фронте принимали в партию. Советских солдат мирное население встречало хорошо, но были случаи, когда ждали и немцев. Связь была налажена хорошо, часто приезжали концертные бригады. Кормили неплохо, но, бывало, и голодали, если подвоза еды не было из-за отсутствия возможности, однако сухой паек всегда был при себе. Оружие – это винтовка и на 5 человек один автомат. Наши танки были слабые. После приказа Сталина «Ни шагу назад» народ сплотился и дал хороший отпор врагу. Порой бой вели и в ночное время. Обмундирование было хорошее, тыл снабжал хорошо. На фронте дисциплина была строгая, командир все расписывал, политруки вели налаженную работу. Освобождали Харьков, Кенингсберг и в одном из

таких сражений меня контузило, не слышал и не говорил, поэтому отправили в госпиталь г.Ташкента, где проходил лечение около шести месяцев. С лечащим врачом общался через письмо. До конца войны оставался один месяц, пошел в запасной полк, в марте 1947 года демобилизовался».

После демобилизации Николай Григорьевич вернулся в родное село, где в 1947 году женился. В годы освоения целины Н.Г. Ярусевич переехал в совхоз Хмельницкий, где был назначен управляющим отделением, 10 лет – с 1958 по 1968 годы – работал в означенной должности, затем был переведен заместителем директора совхоза и проработал до 1991 года. Из воспоминаний ветерана: «За годы работы припоминается одно из важных событий в моей жизни – это приезд в 1962 году в совхоз Хмельницкий товарища Н.И. Хрущева. В ходе беседы жители задают ему вопрос: почему сложно приобрести детскую одежду? Через неделю в совхоз прибывает целый вагон с детской одеждой, безвозмездно от Хрущева. И, самое главное хочу отметить, что и в годы войны, и в мирное время в период Советского Союза мы жили дружно и не делились по национальному признаку, сумели сохранить это единство и в годы независимости. Цените мирную жизнь, уважайте друг друга...».

Николай Григорьевич Ярусевич награжден многочисленными боевыми и трудовыми наградами и медалями.

Таким образом, мы видим, что история складывается не только из официально признанных источников, а также формируется из воспоминаний простых людей, героев своего времени. Мы всегда должны помнить, что среди нас еще есть те, кто своей жизнью жертвовал ради светлого будущего.

**A.E. Karimova**

Pavlodar State Pedagogical Institute, Department of History of Kazakhstan and foreign countries. Pavlodar.

### **Social mission and the role of oral history**

**Annotation:** The article examines and presents data on the veterans of the Great Patriotic War, who currently reside in the city of Pavlodar. Describe their memories of the beginning of the war. As a result of the study is safe to say that our history is shaped not only from official sources, but also from the memories and work of ordinary people, the heroes of his time.

**Keywords:** the Great Patriotic War era, oral history, veteran.

### Литература

1. Книга Памяти. Павлодарская область. В 2-х т. – Том первый. – Алматы, 1994. – 558 с. Том второй. – Алматы, 1995. – 539с.
2. Павлодар. Павлодарская область. Энциклопедия. – Павлодар, 2003. – 568 с.
3. Томпсон П. Голос прошлого. Устная история. – М., 2003.
4. Хазыров Б. Трудными дорогами войны. – Павлодар, 1994. – 113с.
5. Шевченко С. Очерки истории Павлодарского Прииртышья. 4.2 XX век. – Павлодар: ЭКО, 2000. – 168 с.



*Мусинов Габдулла  
Ибрагимович*



*Ярусевич Николай  
Григорьевич*

*А.Е. Каримова, Л.В. Мельник*

*Павлодарский государственный педагогический институт,  
заведующая кафедра истории Казахстана и зарубежных стран.*

### **Развитие торговли в Казахстане в XIX веке**

**Аннотация.** В статье идет описание и развитие торговли в Казахстане в XIX веке.

**Ключевые слова:** торговля, исторический фактор, скотоводческая продукция, степь, караваны.

Важную роль в экономическом развитии казахского общества в XIX веке играли традиционные торговые связи кочевников с оседло-земледельческими государствами и народами.

Колониальная политика царизма обусловила не только изъятие земель со стороны царизма с целью осуществления переселенческой политики, но и активное вовлечение переселенцев в товарно-денежные отношения с местным населением. Свои притязания имели также и среднеазиатские государства.

Несмотря на многочисленные неблагоприятные факторы, 20-60-х годы XIX века характеризуются бурным развитием торговли в Казахстане. Этому способствовало создание стационарных пунктов народонаселения. Такие города, как Семипалатинск, Петропавловск, Оренбург, Уральск, Гурьев, Туркестан, Усть-Каменогорск, были традиционными пунктами торговли. Позже к ним прибавились Каркаралинск, Баян-Аул, Аягуз, Акмолинск, Кокчетав, Куш-Мурун, Капал, Верный [1, 26].

Однако вести торговлю в Казахстане и попасть в купечество было возможным лишь при выполнении ряда условий. Толчком в развитии торговли стали реформы 1822-1824 годов, которые предопределили внедрение рыночных элементов хозяйствования, о чем не раз отмечал в своих записях один из разработчиков реформы 1822 года, видный общественно-политический деятель Сперанский.

Одним из известных ученых, исследователей по проблемам вхождения Казахстана в состав Российской империи являлся Ж.К. Касымбаев, который отмечал: «Административно-политические изменения расширили возможности коренного населения производить торговлю в укреплениях и городах. Казахам было позволено записываться в купеческие гильдии, поступать на службу, поселяться во внутренних округах, а также разрешалось вести сверхоптовую и розничную торговлю без оформления на это особых свидетельств» [2, 57].

Основой торговых сделок была меновая торговля. О чем свидетельствуют записи дореволюционного исследователя Л. Мейера,

где указано, что: «В таких оборотах, как уже показывает само название «меновая торговля», деньги не играют никакой роли, тем не менее, в каком бы младенческом состоянии ни находилась торговля, ей необходимо иметь какую-нибудь общую меру для оценки стоимости. Такой мерой в Киргизской степи служит трехлетний баран» [3, 18]. Меновая торговля казахов с российским купечеством сосредоточивалась в основном на севере и северо-востоке региона в таких населенных пунктах, как Оренбург, Троицк, Петропавловск, Семипалатинск, Усть-Каменогорск.

Большим спросом у казахского населения пользовались русские ткани, особенно хлопчатобумажные и шерстяные, металлические изделия (топоры, ножи, кухонная утварь), меха, юфтевые кожи, галантерея. Широкий сбыт находили сукно, сахар, соль. Во второй четверти XIX в. Казахстан становится главным потребителем российского хлеба, который вывозится ежегодно в степь по всем пограничным линиям на сумму 400-500 тыс. руб. ассигнациями. Значительно меньшим спросом у казахского населения пользовались металлы, что было обусловлено низким уровнем развития ремесленного производства в регионе и, следовательно, большей потребностью в готовых металлических изделиях.

В 20-50-х годах XIX века серьезными конкурентами российских купцов являлись среднеазиатские купцы в южных, северных и западных районах Казахстана. По этому поводу писал А.Н. Тетеревников: «Между среднеазиатскими купцами и киргизами сделки происходят гораздо легче. Киргиз лучше знает азиатский товар и более привык иметь дело с азиатским торговцем, который не упускает случая попользоваться неопытностью или стесненным положением киргиз, но вообще более сговорчив и уступчив» [4, 42]. Казахи приобретали у среднеазиатских торговцев в большом количестве бумажные ткани, разного рода сосуды из меди и бронзы, фрукты, бухарский сафьян, ковры, оружие (сабли, ружья, ножи, луки), изделия из кожи. Большое место среди импортируемых товаров в Казахстан из Средней Азии занимали хлеб и рис. Казахстан представлял интерес для среднеазиатских торговцев, главным образом, как поставщик скота. Многие присырдарьинские казахи пригоняли в Бухару ежегодно от 50 до 100 тыс. баранов, в Ташкент – около 200 тыс. и в Коканд – около 100 тыс. баранов в год. Значительная часть казахского скота из Среднего и Старшего жузов направлялась также на китайские таможни в Кульджу и Чугучак.

Определенная часть скотоводческой продукции казахского населения реализовывалась внутри степи. Это вызвало появление такой социальной прослойки среди местного населения, как перекупщики

товаров – алыпсатары. Они выполняли роль посредника, связывавшего приезжих торговцев с казахскими скотоводами – потребителями товаров. Особенно активно развернулась торговая деятельность алыпсатаров в Букеевском ханстве, где некоторые из перекупщиков становились владельцами солидных оборотных средств. В первой половине XIX века отсутствовал точный эквивалент торговли. Это положение дало возможность Ж. Касымбаеву сделать вывод: «Казахи имели лишь приблизительное представление об истинной цене российских товаров, поэтому за бесценок отдавали скот и продукцию животноводства» [5, 33].

Вся торговля делилась на линейную и степную. Вот так описывал один из очевидцев линейную торговлю в 1844 году: «Линейная торговля отличается от степной тем, что производство ее более раздроблено, и она по числу мелких торговцев и капиталов может называться мелочной» [6, 22].

К середине XIX века в Казахстане начинает развиваться ярмарочная торговля. Ярмарки стали фактором не только экономической жизни, но и общественной. Ярмарки начали открываться повсеместно – от Усть-Каменогорска до Ханской ставки. Как сказано в отчете Пограничного управления за 1852 год, во всех округах были ярмарки. Во внешних окружных приказах и по Иртышской линии товарооборот тоже возрастал. В городах Кокчетаве, Акмолинске, Аягузе, Каркаралинске, Верном, Капале торговля осуществлялась купцами и торговцами через собственные лавки, в глубине Степи, в волостях – от торговли с караваном. Однако караванная торговля была сопряжена с рядом трудностей – это было связано только с определенным временем года, с опасностью прохождения в незнакомых местах.

Торговые караваны в самых различных направлениях пересекали казахские степи. Караваны из Бухары, Ташкента, Коканда проходили в самых различных регионах Южного Казахстана. Районы Семиречья, долины рек Таласа, Чу, Сары-Су, Боролдая обслуживались среднеазиатскими купцами. В этих регионах российские купцы встречали серьезную конкуренцию. Среднеазиатские купцы и торговцы были более привычными для казахского народа не только в Южном Казахстане, но и в других регионах [1, 32].

Сохранились расценки доставки грузов на дальних маршрутах. От Троицка до Бухары за доставку одного пуда груза брали приблизительно 6 рублей. За поклажу одного верблюда брали 16-25 рублей серебром. За один пуд чистого веса товара брали не больше 1 рубля. Нормальный вес верблюжьей ноши составлял два батмана или 16 пудов [7, 11]. В 1803 году было принято решение Сената о том, чтобы купеческие караваны сопровождалась казачьими командами. Ввиду того, что ограбление

караванов происходило систематически, с 1800 года в Семипалатинске был учрежден пограничный суд для разбора дел об ограблении караванов.

Известно, что на ход торговли, состояние купцов и торговцев значительное влияние оказывала стабильность общественного положения того региона, где велась торговля. В период движений под предводительством Исатая Тайманова и Махамбета Утемисова, длительной борьбы казахского народа под предводительством Кенесары Касымова многие из купцов и торговцев понесли большие убытки, были ограблены, разорились. Такова была историческая реальность [1, 16].

Огромное количество товара перевозилось по различным путям и развозилось по различным регионам Казахстана. Из Екатеринбурга через Челябину на Троицк, по восточному склону Уральского хребта шла торговая дорога в казахские степи. Из Троицка она продолжалась на Кокчетав, Атбасар. Другой путь через Орск выводил на Карабулак в Бухару, Туркестан. По этим дорогам из Уральских горных заводов торговцы вывозили для продажи металлические изделия в Казахские степи [8, 253]. Все дороги делились на: почтовые, линейные, торговые и проселочные, военно-транспортные и караванные.

Таким образом, следует отметить, что торговые слободы и различные формы торговли в Казахстане были свидетельством роста товарно-денежных отношений, развития хозяйства, подключения Казахстана к экономике России. В торговых оборотах большую часть играли российские и среднеазиатские купцы и торговцы. Стремление царской администрации и среднеазиатских ханств захватить и укрепиться в казахстанской торговле вызвало конкуренцию. Несмотря на невысокую покупательную способность казахского населения, царская администрация усиленно и всесторонне контролировала ход и развитие торговли в Казахской степи. Объективные экономические законы торговли не давали возможность царской России формировать этот процесс в своих интересах. Тем не менее, спустя годы все торговые отношения в Казахстане попали под контроль и воздействие российского влияния.

**A.E.Karimova, L.V. Melnik**

Pavlodar State Pedagogical Institute, Head of Department of History of Kazakhstan and foreign countries.

### **The development of trade in Kazakhstan in the XIX century**

**Annotation.** This article is a description about development of trade in Kazakhstan in the XIX century.

**Keywords:** trade, historical factor, cattle breeding products, steppe, caravans

## Литературы

1. Галиев В.З. История колонизации Казахстана в 20-60 годах XIX века. – Алма-Ата, 2009. – 306 с.
2. Касымбаев Ж.К. Города Восточного Казахстана в 1861 – 1917-х гг. – Алма-Ата, 1990. – 177 с.
3. Мейер Л. Киргизская степь Оренбургского ведомства. – Спб., 1865. – 345 с.
4. Тетеревников А.Н. Очерк внутренней торговли Киргизской степи. – Спб., 1867. – 117 с.
5. Казахско-русские отношения в XVIII-XIX веках (1771-1867): Сборник документов и материалов. – Алма-Ата, 1964. – 356 с.
6. Черемшанский В.М. Описание Оренбургской губернии. – Уфа, 1859. – 185 с.
7. Мейендорф Е.К. Указ. соч. – Спб., 1867. – 175 с.
8. Макшеев А.И. Оренбургский край // Военный энциклопедический лексикон, издаваемый обществом военных литераторов. Т. IX. – Спб., 1855. – 627 с.

***С.Н. Корусенко***

*Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН,  
Омский государственный университет им. Ф.М. Достоевского,  
Омск, Российская Федерация*

### **Рождение и смерть: история одной деревни (поле – без поля)<sup>28</sup>**

**Аннотация.** В статье на примере одной деревни рассматриваются процессы заселения Сибири, освоения земельных пространств пришлым населением – бухарцами. Для изучения преемственности населения используется генеалогический подход, методы реконструкции генеалогических схем на основе различных источников – первичных материалов ревизий населения переписи 1897 г., различных делопроизводственных документов. История деревни Казатово – один из ярких примеров «зарождения и смерти» сельских поселений Сибири.

**Ключевые слова:** история деревни, бухарцы, инородцы, генеалогии.

Любой населенный пункт, будь то город, деревня, село, аул, юрты, хутор и т. п. – это живой организм, который рождается вместе с людьми, его основавшими, и умирает вместе с людьми, его покинувшими. В 1990-х – начале 2000-х гг., работая в архиве г. Тобольска, меня

---

<sup>28</sup>Работа подготовлена в рамках выполнения проекта РГНФ № 16-11-55008 Сибирячество как историко-культурный феномен и фактор стабильности населения Омского Прииртышья (XVIII – начало XXI века)

преследовала мысль: «Тобольск умирает» (я просто очень люблю этот город, бывший в свое время центром огромной Тобольской губернии). Когда я посетила Тобольск в 2012 г., я обрадовалась, что город возрождается. К сожалению, со многими сельскими населенными пунктами во второй половине XX – начале XXI в. произошло обратное: они «умерли». Этому было много причин, они общеизвестны, и нет смысла перечислять их здесь. В XXI в. возникла традиция, уже хорошо укоренившаяся, по крайней мере у казахов – ставить памятные знаки в тех местах, где когда-то были казахские аулы [13; 19]. Что это – дань истории или новая традиция, а может быть, и то, и другое?

В конце 2014 г. ко мне обратился житель д. Кошкуль Большере-ченского района Омской области Галиахмет Алиакбарович Хусаинов с просьбой выяснить время основания д. Казатово, где родился он и его предки. Самой деревни фактически уже не существует. Бывшие жители деревни считают, что она была основана в 1645 г. Всего лишь несколько лет назад Г.А. Хусаинов стал идейным вдохновителем и организатором постановки памятного знака на месте деревни. Знак, по рассказам Галиахмета, представляет собой «замурованные в фундаменте 3 металлические трубы», на которые приварен лист, оформленный художником. На листе изображен план деревни примерно 1960-х гг. с пронумерованными домами и список жителей (глав семей) по домам. План был сделан по памяти самого Галиахмета, а также, как отметил Г.А. Хусаинов, «бабушки помогли». К настоящему времени краски потухли, а кое-где и истерлись. Сейчас планируется постановка каменной стелы с указанием года основания деревни. Так, не выезжая в этнографическую экспедицию (поэтому «поле – без поля»), я стала исследовать историю деревни. Учитывая, что более 20 лет я проработала в архивах Москвы, Омска, Тары, Тобольска, накопился довольно значительный материал, состоящий из копий различных документов. И самой стало интересно: как возникла, развивалась и исчезла эта деревня; является ли ее история отражением тех исторических процессов, которые происходили в России и Сибири на протяжении XVII-XX вв.; действительно ли можем отнести основание деревни к XVII в.?

Научные интересы, связанные с изучением этносоциальной истории татар Сибири в аспекте генеалогических исследований, явились отправной точкой изучения истории д. Казатово, так как именно через генеалогии мы можем проследить преемственность населения. К тому же Г. А. Хусаинов утверждал, что все его предки жили в этой деревне с ее основания. Это явилось дополнительным стимулом по возможности реконструировать генеалогии жителей деревни. Реконструкция генеалогий татар сопряжена с рядом трудностей, связанных с неустоявшейся

фамильной системой – в документах фамилией являлось отчество, в связи с чем с каждым поколением появлялась новая фамилия [15]. Основным источником для реконструкции генеалогий служат первичные материалы ревизий населения последней четверти XVIII – первой половины XIX вв. (татары, как и все инородческое население Сибири, стали учитываться с 4-й ревизии 1782 г.) и Первой всероссийской переписи населения 1897 г.

Первые сведения о заимке Казатовской встречаются в материалах 6-й ревизии (1811 г.), из которых становится очевидным, что сама заимка в официальных документах стала фиксироваться уже после проведения 5-й ревизии (1795 г.): «Ревизская сказка 1811 года ноября дня Тобольской губернии Тарской округи Бухарской волости вновь заселившейся после пятой ревизии заимки Казатовской, от бухаретина Аширбаги Сафарова, о состоящих в оной мужеска полабухарцах» [1, л. 51]. Здесь переписано 5 семей, из них 2 семьи переселились из д. Киргапской, 1 – из д. Речаповой, 1 – из г. Тары. Еще одна семья состояла из одного человека – Кучукова Кармышака 15 лет, неизвестно откуда взявшегося. Две семьи из Киргапской (сейчас – д. Кыргап) – это родственные семьи дяди Уразмамета Тюлякова и его племянника Назира Авасова. Выявить родственную связь позволили материалы этой же ревизии по д. Киргапской, где главой семьи записан Авас Тюляков, умерший в 1803 г., а про остальных написано, что «по согласованию общества переселились для хлебопашества во вновь заведенную заимку Казатовскую в 1797 г., где и в сказках показаны» [1, л. 28]. Также в сказках по д. Речаповой имеются сведения об Аширбаге Сафарове, который переселился с той же формулировкой в 1796 г. в заимку Казатовскую. Имеются сведения и о семье Реимбаки Азанова из Тары в сказках по Таре, по которым два его сына – Авасбага Реинбагин со своим братом Маметеем переехали в Казатовскую (записаны в сказках по Казатовской одной семьей). А еще один сын Маметбага со своей семьей остался жить в Таре [1, л. 48 об.]. Однако из материалов 10-й ревизии населения (1858 г.) выяснилось, что его сын Маметбагин Назыр со своей семьей переселился сюда же по указу Тобольской казенной палаты от 24.07.1857 за № 8088. Таким образом, это поселение было основано бухарцами в конце XVIII в.

Возникает вопрос, почему же местные жители считают временем основания деревни 1645 г. Конечно, как всегда, среди населения существуют некие мифологемы, а «удревнение» поселения – очень частое явление [18]. Но, может быть, в основе исторической памяти жителей отложились и некие реалии? Массовое переселение бухарцев в Сибирь началось в XVII в. [16]. В Тарском уезде первоначально бухарцы селились в основном на правом берегу Иртыша в местах расселения

местных сибирских татар, за исключением г. Тары, находящегося на левобережье, где была Бухарская слобода. В конце XVIII – начале XIX в. бухарцами был основан куст поселений на левобережье Иртыша, на территории современного Большереченского, отчасти Колосовского районов Омской области, куда входит и д. Казатово [17, с. 48].

С момента своего поселения в Сибири бухарцы стали активно скупать земли в разных местах. Бухарцы, в отличие от местных татар, активно занимались земледелием, а левобережье Иртыша (фактически лесостепь) было более приспособлено для земледелия, чем правобережье (в большинстве это зона смешанных лесов и тайги), поэтому земли бухарцы приобретали именно здесь, где в дальнейшем и возникли бухарские поселения. В Тарской дозорной книге 1701 г. [11] описаны земли бухарцев, а также налоги за земли, которыми они владели. В описаниях земель встречаются топографические объекты, которые отчасти позволяют локализовать их. И вот здесь, несомненно, привлекает внимание описание земель братьев Тохтиных, один из которых, Абдрахман, живет в Таре, а еще двое (Баян и Бабазан) – в юртах Киргапских. Землями «с засеянным хлебом на Казатове» братья владеют совместно «по челобитью с 193 (1685) г. и выписи 1701 г. [11, л. 8 об. – 9].

Занятия земледелием предполагают хотя бы временное пребывание возле мест посевных площадей, поэтому эти земли были явно освоены братьями Тохтиными и с точки зрения проживания там. Тем более, что дети Абдрахмана Тохтина из Тары Шагазан и Шихмет, как написано в дозорной книге, «живут в особых юртах» [11, л. 8]. Официально заимка Казатовская была зафиксирована лишь в конце XVIII в. Именно в этот период потомки братьев Тохтиных окончательно переезжают на левобережье Иртыша, как уже отмечалось, из Тары и д. Киргапской. Упоминания о братьях Тохтиных и земле, которой они владеют, встречается также в документах XIX в., например в «Ведомости по Тарскому округу о количестве владеемой бухарцами земли», где под номером 18 «Юрт Казатовских общего владения бухарцев» отмечено, что владеют этой землей «по данной памяти из бывшей Тарской приказной избы в 7195 (1687) году 26 апреля на имя нынешних владельцев бухаретина Абтрахмана да Баянки Тохтина с товарищами» [9, л. 9 об. – 10]. Расхождение в датировке документов (1685 г. и 1687 г.) о владении связано с тем, что в первом случае говорится о челобитной с просьбой выделения земли, а во втором – это уже официальный документ (отводная память), который выдавался на основании решения Тарской приказной избы. Таким образом, основание поселения можно с уверенностью отнести ко второй половине XVII в. Возможно даже

принять и более раннюю дату – середину XVII в., так как Абдрахман Тохтин родился в Таре, отец же его был приезжий бухарец. Учитывая, что к 1701 г. у Абдрахмана были взрослые дети, которые жили «в отдельных юртах», можно с большой долей вероятности принять, что отец Абдрахмана появился именно сразу же после появления указа Михаила Федоровича 1645 г., направленного на привлечение бухарцев к поселению в Сибири.

Основанная потомками братьев Тохтиных заимка Казатовская не сразу стала увеличиваться в количественном отношении. По материалам 6-й ревизии здесь числилось 19 душ мужского пола (в материалах именно этой ревизии женщины не учитывались) в пяти семьях. В материалах 7-й ревизии (1816 г.) в данном поселении числится 8 семей (20 мужчин и 17 женщин), однако в результате реконструкции генеалогических схем выяснилось, что это все те же семьи, три из которых разделились на две семьи [2, л. 929 об. – 931]. Все эти семьи были братскими, в результате в материалах этой ревизии они показаны отдельно. В материалах 8-й ревизии (1834 г.) по Бухарской волости Тарского округа даны описания всех поселений, относящихся к этой волости в предыдущее время, за исключением заимки Казатовой. В материалах этой же ревизии по Подгородной волости к заимке Казатовской приписана одна семья оседлого инородца (местного татарина) Маметеева Аитбаги (8 чел.). В материалах 9-й ревизии населения (1850 г.) население заимки Казатовской, приписанное к Бухарской волости, несколько увеличилось в количественном отношении и составило 62 чел., однако это увеличение связано с расширением все тех же восьми семей [3, л. 183-188]. В то же время по материалам этой ревизии по Подгородной волости к заимке Казатовской было приписано 79 оседлых инородцев в составе 10 семей [4, л. 135-141]. Откуда появились местные татары в данном поселении, остается загадкой. Анализ поселенческой структуры тюркоязычного населения Тарского Прииртышья позволил сделать вывод, что во второй половине XVIII в. левобережье Иртыша активно осваивают не только бухарцы, но и местные татары, особенно выходцы из служилых татар, которые при переводе их в ясаки были приписаны к вновь созданной Подгородной волости.

В различных делопроизводственных документах середины XIX в. также имеются сведения об имеющихся у бухарцев и инородцев землях. Это связано с тем, что инородческое население Сибири пользовалось гораздо большими угодьями, чем то, что им полагалось после принятия Устава об управлении инородцев 1822 г., когда оседлых инородцев, к которым отнесли ясачных татар, и вместе с ними бухарцев фактически приравнивали к государственным крестьянам, которым выдавалось

определенное количество десятин на душу мужского пола. С 1830-х гг. постепенно начинается осмотр земель инородцев и бухарцев, изучение бумаг, на основании которых они владели землями, и постепенным изъятием этих бумаг с целью дальнейшего уменьшения их земельных владений.

В середине XIX в. было сделано несколько описаний земель бухарцев и инородцев Тарского уезда. Так, в документе, датированном 1852 г. – «Ведомость дачам, состоящим во владении Тобольской губернии Тарского округа ясачных татар и бухарцев волостей... с показанием в оных числа душ владельцев, количества угодий, прав владенья, где числятся по ревизии и где проживают, следующая к Генеральному плану», имеются сведения и о заимке Казатовской: «Дача юрт Казатовских, состоящая в общем владении ясачных татар и бухарцев Подгородной и Бухарской волостей, на которой в поселении состоят юрты Казатовские (а не заимка. – С.Н.)» [10, л. 22-22 об.]. Далее приводятся сведения о наличии душ по 8-й, 9-й ревизии и в настоящий момент. Этот источник позволяет узнать, сколько же было домов в деревне. Дело в том, что в материалах ревизий семьи записывались не всегда по дворам, так как выгоднее было показать большую семью, чтобы оставить за собой больше земли. Часто люди были приписаны к одной деревне, а проживали в другой. По сведениям данного источника, в юртах Казатовских в 1852 г. было 9 домов ясачных (названы по-старому. – С. Н.) и 22 дома бухарцев. По материалам же 9-й ревизии (1850 г.), напомним, зафиксировано 10 семей инородцев (т.е. ясачных) и 8 семей бухарцев. Количество душ мужского пола указано как по материалам ревизии (50 ясачных и 31 бухарец), так и то, которое состоит в наличии именно в этот период (25 ясачных и 60 бухарцев), т. е. ясачных – в два раза меньше, чем указано в ревизии, а бухарцев – в два раза больше.

Где же в реальности проживало население? На этот вопрос невозможно ответить, исходя из материалов ревизий, однако данный документ 1852 г. позволяет выяснить этот момент: «Дача эта (юрты Казатовские. – С. Н.) состоит во владении означенного числа душ по ревизиям бухарцев и ясачных татар. Из числа первых проживают в юртах Уленкульских 2, да в юртах Туралинских 1 душа. Остальные все, кроме умерших, имеют жительство в настоящем селении, да кроме того из других разных селений проживают в юртах Казатовских бухарцев по 9-й ревизии 22 души, из коих угодьями этой дачи пользуются только 8 душ обще с настоящими владельцами, а остальные – в своих дачах. Из числа же вторых, т. е. ясачных татар, означенных по ревизии в этих юртах 30 душ проживают в выселке Кошкульском, где и имеют

владения, общие с жителями выселка Карасукского. Припускных на этой даче ясачных татар не имеется. Документов на эту дачу у владельцев не имеется, но они в отзыве своем 25 августа 1852 г. объясняют, что таковой Бухарским волостным правлением представлен в Тобольскую казенную палату» [10, л. 22-22 об.]. Следовательно, в этот период в юртах Казатовских жили не только приписанные бухарцы, но и бухарцы из других мест. Скорее всего, там жили потомки Тохтиных по линии Реинбагиных, о которых написано выше, приписанные к Таре и официально приписанные к данному поселению уже в 1857 г.

В то же время местные татары жили в выселке Кошкульском, о котором неизвестно из материалов ревизий населения. Откуда родом эти люди – неизвестно. Возможно, сравнение материалов по разным населенным пунктам и реконструкция генеалогических линий позволят когда-нибудь прояснить этот момент. Кошкуль расположен на расстоянии чуть более 5 км от Казатова. О выселке Кошкульском также имеются сведения в документе 1852 г., где написано, что «дача выселков Кошкульского и Карасукского, владения ясачных татар и бухарцев Подгородной и Бухарской волостей, на которой в поселении состоят» выселок Кошкульский, в котором живут ясачные татары, числящиеся по ревизии в юртах Казатовских, и выселок Карасукский, в котором живут ясачные татары, числящиеся по ревизии в юртах Аиткуловых, а также бухарцы, числящиеся по ревизии в юртах Атацких [10, л. 23]. Документа на право владения жители выселков Кошкульского и Карасукского не имеют, «но в отзыве своем 27 августа 1852 г. они объяснили, что таковой вследствие происходившей тяжбы с инородцами юрт Казатовских в 1836 г. представлен в Тобольскую казенную палату при прощении» [10, л. 23].

В 1858 г. была проведена последняя, 10-я ревизия населения. К заимке Казатовской Бухарской волости приписаны 11 семей (95 чел.), из них 8 семей изначально составляли бухарское население заимки, а 3 семьи были приписаны, из которых одна – родственники по линии Реимбагина Авасбаги из г. Тары, вторая – выходцы из д. Киргапской (возможно предположить родственную связь с Тюляковым Уразмаметом и Авасовым Назиром); третья – из д. Таксайской [5, л. 188-194]. Инородцы (т. е. местные татары) д. Казатовской приписаны к Подгородной волости – 10 семей (114 чел.) [6, л. 117-124]. Интересно, что в сказках по Бухарской волости указана заимка Казатовская, а в сказках по Подгородной волости – деревня Казатовская.

Несколько непонятная ситуация с Казатово прослеживается по материалам Первой всероссийской переписи населения 1897 г. В первичных материалах переписи, которые хранятся в архиве г. Тобольска, имеются сведения о 29 семьях бухарцев, проживающих в

селе Казатово [8]. В ходе реконструкции генеалогических линий выяснилось, что 17 семей – это потомки 4 семей первопоселенцев и двух бухарских семей, приписанных к данному населенному пункту в середине XIX в. Пять из них – это потомки Реинбагина Аvasбаги, переселившегося на заимку Казатовскую из г. Тары в 1798 г., записанные в 1897 г. под фамилиями Мухаметеев (Мухаметдиев, Мухамадиев) и Аvasбагин. В архиве нет первичных переписных листов инородцев этой деревни. Анализ первичных переписных листов с целью выяснить этнический состав коренного населения Сибири был проделан в начале XX в. С.К. Паткановым, в работе которого представлены сведения по каждому населенному пункту. По его данным, деревня Казатово числилась в Аялынской волости, а село Казатово – в Бухарской волости. В материалах последних ревизий оседлые инородцы (местные татары) заимки Казатовской были приписаны к Подгородной волости, которая вместе с Порошной волостью была упразднена в 1863 г. [7, л. 51], а ее население приписано к Аялынской волости. Бухарцы же по-прежнему числились в Бухарской волости.

В работе С.К. Патканова в д. Казатово Аялынской волости не указано ни количество хозяйств, ни количество населения, но есть указание на то, что надо смотреть раздел II № 17. В этом разделе перечислены поселения Бухарской волости и под данным номером записано село Казатово, в котором 38 хозяйств (семей), включающих 171 бухарца и 45 инородцев [20, с. 71-72]. Учитывая, что уже известно о 29 хозяйствах бухарцев по первичным переписным листам, то остальные 9 хозяйств – это инородческие семьи, количество которых примерно соответствует указанным в 9-й и 10-й ревизиях населения. Возможно, что первичные листы по инородцам не сохранились или их отнесли к другим делам. В целом население деревни составило 216 человек, т.к. при проведении этой переписи впервые учитывалось не только приписное, но и наличное население. Таким образом, за столетнее официальное существование данного поселения количество семей выросло с 5 до 38.

В 1900 г. были составлены списки сельских обществ по волостям Тарского уезда [7]. В Бухарской волости было 2 сельских общества – Бухарское (входили 23 населенных пункта, включая д. Казатовскую) и Уйское (открыто в 1892 г. и состоит из одной деревни Уйской). Сельские общества Аялынской волости в большинстве своем совпадают с населенным пунктом, за исключением нескольких, где включены также выселки. Казатовское сельское общество состояло из двух деревень – Казатовской и Кошкуль. Возможно, поэтому в материалах переписи 1897 г. данный населенный пункт назван селом.

По материалам переписи 1926 г. в д. Казатово переписано 64 хозяйства (255 чел.). Численно преобладающей национальностью указаны бухарцы. Кошкуль, который входил в начале XX в. в Казатовское сельское общество, к этому времени стал деревней, где был сельсовет и школа, хотя хозяйств и населения здесь было меньше – 36 хозяйств, 143 чел. [12, с. 8]. В справке Омского областного комитета государственной статистики от 05.01.1998 г. представлены сведения о сельских населенных пунктах Омской области с численно преобладающей татарской национальностью. Численность жителей д. Казатово Большереченского района Омской области составила 14 чел. Так XX в. отразился на судьбе этой деревни. По словам Г. А. Хусаинова, в 1993 г. в Казатово оставалось семей десять. Сейчас там живут 2 человека – русский и татарин, есть еще 2 заброшенных дома, в которых можно жить. Места, где когда-то были дома, представляют собой небольшие всхолмления, заросшие крапивой. Часть жителей деревни переехала в Кошкуль, как и сам Г.А. Хусаинов, который после армии в 1972 г. стал работать в школе, был ее директором. Часть жителей переехала в Омск или другие места. Ежегодно на месте фактически умершей деревни на протяжении уже нескольких лет в районе 10-12 июня проводится день памяти деревни: собираются ее бывшие жители, приезжая уже не только из разных мест России, но и Казахстана (например, из Павлодара), «читают хатым» (по словам Галиахмета). В данном случае хатым можно интерпретировать с позиции поминального цикла сибирских татар [14, с. 64] с обязательным прочтением молитвы. В этом году в июне также будет проведен день памяти деревни, куда пригласили и меня.

И в заключение несколько слов о том человеке, который одновременно инициировал данное исследование и стал основным информатором. Реконструкция генеалогических схем по материалам переписей населения и совмещение полученных результатов с родословной Г.А. Хусаинова позволили сделать вывод о том, что действительно его предки были в числе первых поселенцев деревни – это семья Аширбаги Сафарова и его брата Усеина (Хусаина), которая по согласию общества переселилась сюда из д. Речаповой в 1796 г. В материалах переписи 1897 г. переписана семья Абдуллы Хусаинова (1862 г.р.), который был внуком Усеина Сафарова (1778 г.р.) и прадедом Галиахмета Алиакбаровича Хусаинова (1951 г.р.). И пока живы люди, которые выросли на этой земле, будет жива и память о д. Казатово, в истории которой отразились многие события России.

## Korusenko Svetlana

Omsk State University n. a. F. M. Dostoevskiy, Omsk Division of the Institute of Archaeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Omsk, Russian Federation

### **Birth and Death: a story of a village (Field – No Field)**

**Annotation.** The article is concerned with the processes of the colonization of Siberia and exploration of its land by the alien population – the Boukhartsy. For studying the continuity of the population the genealogical approach is used as well as the method of genealogical schemes' reconstruction based on different sources – the original materials of the population census of 1897 and other records. The story of Kazatovo village is a bright example of the «birth and death» of a Siberian settlement.

**Keywords:** a story of a village, the Boukhartsy, indigenous people, genealogies.

### **Источники и литература**

1. Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в городе Тобольске» (ГУТО ГАТ). Ф. 154. Оп. 8. Д. 306.
2. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 354.
3. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 638.
4. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 646.
5. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 877.
6. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 885.
7. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 1. Д. 409.
8. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2098.
9. Казенное учреждение Омской области «Исторический архив Омской области» (КУ ИСА). Ф. 183. Оп. 1. Д. 3.
10. У ИСА. Ф. 183. Оп. 3. Д. 518.
11. Российский государственный архив древних актов (РГАДА). Ф. 214. Кн. 1199.
12. Список населенных мест Сибирского края. Т. 1: Округа Юго-Западной Сибири. Новосибирск, 1928.
13. Ахметова Ш. К., Толпеко И. В. Памятные комплексы как дань предкам у казахов Таврического района Омской области // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. Новосибирск, 2014. Т. XX. С. 330334.
14. Кorusenko М. А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVIII-XIX вв.: опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск, 2003. 192 с. (Этнографоархеологические комплексы: проблемы культуры и социума; Т. 7).
15. Кorusenko С. Н. Генеалогический метод в этноисторических исследованиях // Вестник НГУ. Сер.: История, филология. 2005. Т. 4. Вып. 5: Археология и этнография. С. 129–132.
16. Кorusenko С. Н. Сибирские бухарцы в начале XVIII века. Омск, 2011. 248 с.
17. Кorusenko С. Н. Этносоциальная история и межэтнические связи тюркского населения Тарского Прииртышья в XVIII–XX веках. Омск, 2006. 218 с.
18. Кorusenko С. Н., Томилов Н. А. Легенды и исторические предания сибирских татар // Традиционная культура. 2013. № 3. С. 111–120.

19. Ларина Е.И., Наумова О.Б. Топография памяти: понятие родины у российских казахов // IX Конгресс этнографов и антропологов России: тез.докл. Петрозаводск, 4-8 июля 2011 г. Петрозаводск, 2011. С. 425.

20. Патканов С.К. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т.II. СПб., 1911. 432 с.

**А.С. Кузнецов**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

### **К вопросу о видовой самостоятельности устных исторических источников: на примере материалов о Великой Отечественной войне<sup>29</sup>**

**Аннотация.** Целью статьи является попытка доказательства видовой самостоятельности устных исторических источников и определения их места в системе документов личного происхождения. В работах советских и современных источниковедов существует проблема систематизации документов личного происхождения, поскольку нет единой, общепризнанной точки зрения. Автор на основании материалов опросов участников Великой Отечественной войны приходит к выводу о самостоятельности устных воспоминаний как источников и необходимости их включения в группу документов личного происхождения.

**Ключевые слова:** источники личного происхождения, источниковая классификация, устный исторический источник, устная история, Великая Отечественная война.

Долгое время в советской исторической науке источникам личного происхождения не уделялось должного внимания. Большинство источниковедов того периода не выделяют такое понятие, как документы (источники) личного происхождения. Так, в учебном пособии под редакцией И.А. Федосова «Источниковедение истории СССР XIX – начала XX в.», изданном в 1970 г., данная группа источников объединяется под названием «Мемуары, дневники и частная переписка как исторический источник» [7, с. 346]. «Воспоминания (мемуары), дневники, частная переписка – виды исторических источников, близких и родственных по происхождению, характеру и научному значению» [7, с. 346]. В учебнике «Источниковедение истории СССР» под редакцией И.Д. Ковальченко, вышедшем в 1973 г., воспоминания, дневники и частная переписка также выделяются в отдельную группу, и при этом Иван Дмитриевич отмечает: «Воспоминания, дневники,

---

<sup>29</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-31-01019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. – д-р ист. наук Т.К. Щеглова).

частная переписка относятся к источникам личного происхождения, возникающим в частном порядке» [6, с. 393]. А в учебнике М.Н. Тихомирова и С.А. Никитина, изданном в 1940 г., вообще отсутствует объединение рассматриваемой нами группы источников [11; 9].

В современном отечественном источниковедении выделение источников личного происхождения в самостоятельный комплекс и введение одноименного понятия является практически общепризнанным фактом, но до сих пор ученые не приходят к единому мнению о содержании группы документов личного происхождения. Для доказательства рассмотрим мнения наиболее авторитетных современных отечественных источниковедов. Так, в учебниках под редакцией А.К. Соколова [8] и А.Г. Голикова [4] в группу источников личного происхождения входят также только мемуары, дневники, письма. В учебном пособии «Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории» [5] в изучаемую группу источников входят также мемуары, дневники и письма, но автор раздела по источникам советского периода В. В. Кабанов отмечает, что в конце XX в. разнообразие жанра мемуаров пополнилось следующими формами:

- 1) блиц-воспоминания, или «мини-мемуары», – короткие воспоминания на газетную полосу, предназначенные для периодической печати;
- 2) «новая», или «лагерная» проза;
- 3) устные рассказы, им присущи элементы занимательности, но в основе их лежат достоверные факты;
- 4) «историческое интервью», этот жанр плавно перетекает в устную историю;
- 5) устная история, то есть запись устных воспоминаний;
- 6) «феномен» записей, это любопытные, порой интригующее, пикантные сведения, но их трудно или невозможно проверить, поэтому читатель вынужден либо поверить в поведенное, либо усомниться [5, с. 628-639].

Автор данного исследования предлагает расширить существующую группу документов личного происхождения, выделением в отдельный вид устных исторических источников. «Как правило, материалы устной истории – интервью – также включают в группу документов личного происхождения. С одной стороны, это правильно, так как любой исторический документ, созданный с помощью опросных технологий, носит субъективный характер – не в том смысле, что он априори должен рассматриваться как ангажированный, пристрастный, отражающий оценку «одного» и поэтому содержащий только субъективную информацию, что вызывает недоверие и критику со стороны ряда историков, в

отличие от письменных документов, которые имеют большой «кредит доверия» в смысле объективности информации; устный исторический (материалы интервью) «субъективен» в том смысле, что он создается тремя «субъектами»: «респондентом», который предоставляет информацию; «интервьюером», формирующим комплекс вопросов, создающим фон беседы и задающим параметры мобилизации исторической памяти, и человеком, который транскрибирует аудиодокумент, – «транскрибером» [14, с. 366-367]. Под устными историческими источниками мы понимаем материалы интервьюирования очевидцев изучаемых событий, содержащих массовые или индивидуальные исторические представления о недавнем прошлом. «Понятие «устный исторический источник» до сих пор не устоялось. <...> В современной практике сформировался терминологический разнобой – устный источник, «историко-социологический источник», «воспоминание-интервью», «жизненная история» (life story), «биография», «ретроспективная информация» и др.» [16, с. 255].

В исторической науке к историческим источникам принято относить любое свидетельство прошлого, попадающее в сферу внимания исследователя (будь то рукопись, картина, документ, обряд, предмет и т. п.), которое может быть использовано как основание для какого-либо утверждения о прошлом [10, с. 32-33]. Как мы видим, устные исторические источники подходят под это определение. С документами личного происхождения устные воспоминания объединяет то, что источником информации в них является память рассказчика, поэтому их иногда относят к разновидностям мемуаристики, а после переноса аудиозаписи на бумагу они фактически становятся специфическими мемуарами.

По мнению крупнейшего отечественного специалиста в области устной истории Т. К. Щегловой, особенность устного исторического источника состоит в том, что он содержит двойную информацию: фактологическую и оценочную [15, с. 42]. В отношении фактологической информации устных источников среди историков существуют разногласия, есть мнения об их ненадежности, нерепрезентативности, субъективности. «Нельзя отрицать, что устные рассказы отражают историческую реальность лишь в том виде, в каком она «преломилась» в сознании очевидцев. Необходимо учитывать возможное искажение фактов (дат, имен, хронологической последовательности). Можно согласиться, что память «не дружит» с фактами в силу забывчивости людей, их предвзятости, избирательности в восприятии информации, подверженности влиянию политической или идеологической конъюнктуры» [15, с. 42].

Известный зарубежный специалист в области устной истории Пол Томпсон определяет и оценивает устные воспоминания так: «Устная история дает нам источники, весьма напоминающие опубликованные автобиографии, но в гораздо более широком масштабе. Подавляющее большинство опубликованных автобиографий относится к узкой группе политических, социальных и интеллектуальных лидеров, и даже если историку посчастливится найти автобиографию, связанную с интересующими его конкретными местом, временем и социальной группой, в ней может почти или совсем не уделяться внимания изучаемой им проблеме. И, напротив, специалисты по устной истории могут точно определить, кого им интервьюировать и о чем спрашивать» [12, с. 18-19].

По мнению Т.К. Щегловой, «устный источник, «говорящий» от народа, принципиально отличается от архивных источников, говорящих языком властных структур: анонимно и унифицированно. Он одновременно и индивидуален и объективен в силу своей субъективности, так как отражает видение прошлого конкретным человеком, излагающим свой прошлый жизненный опыт и свою правду жизни, которые можно интегрировать в «макроисторию» [13, с. 77]. В целом, если давать определение устным историческим источникам, стоит отметить, что прежде всего выделяется хронологическая ограниченность оценок и описания прошлого собственным эмпирическим опытом респондента.

Необходимо подчеркнуть, что главная ценность устных исторических источников заключена не в фактологической информации, которую они дают, а в оценках, представлениях, различного рода психологической, ментальной, культурной информации. «На современном этапе развития истории признается, что взгляды, жизненные установки, индивидуальные и массовые мнения индивида и самостоятельных социальных групп являются такими же движущими силами истории, как и экономические факторы (производительные силы, производственные отношения). Очень часто события разворачивались тем или иным образом именно благодаря взглядам человека, традициям общества, взаимоотношениям между людьми, настроениям» [15, с. 42].

Устноисторические исследования в АлтГПУ ведутся сектором этнографии и устной истории при лаборатории исторического краеведения с 1990 г. Автор участвует в работе этого сектора с 2009 г. За это время было опрошено 52 респондента – участника Великой Отечественной войны, что дает основание сделать некоторые выводы и обобщения.

В данной статье автор, помимо вышесказанного, попытался показать возможности использования устных исторических источников для исследования малоизученных тем в истории Великой Отечественной

войны, тем, касающихся так называемого «человеческого содержания» истории, которые либо практически невозможно, либо крайне сложно осветить с помощью законодательных актов, делопроизводственной документации, статистических данных, периодической печати. Ввиду широты обозначенной проблемы обратим внимание на вопрос, наиболее ярко характеризующий оценки и представления очевидцев изучаемых событий – восприятие противника ветеранами Великой Отечественной войны и Дальневосточной кампании 1945 г.

Большая часть опрошенных автором ветеранов отвечала на вопрос: «Как вы относились к противнику?» примерно одинаково: в высказываниях респондентов противник не имеет человеческого облика. «У всех было одинаковое отношение – скорее его уничтожить да домой. Вся цель была, чтоб скорей кончить войну, добиться победы» [1]. Но ответы некоторых респондентов выбиваются из общей колеи. Для примера приведем высказывания о противнике Виктора Васильевича Сбойко, воевавшего с немцами, и Петра Степановича Королькова – участника Дальневосточной кампании 1945 г.

В. В. Сбойко: «Когда контратаку немцев отбили (в этой контратаке Сбойко убил двух немецких солдат. – А. К.), я подхожу (к убитым. – А. К.). Смотрю, <...><sup>30</sup>, мои ровесники. По 23 года. Ну вот, <...><sup>31</sup>, Сталин нас: „За Родину! За Сталина!“ Гитлер, <...><sup>32</sup>, за территорию — Германия у них мала, земли им надо больше. Посылают нас, мы друг друга хлещем, а они только на дачах водку пьют. И так далее – посочувствовал этим двум мужикам. А ещё расскажу, когда нас учили в училище снайперском. Один приехал: „Мы щас в этой школе будем вас обучать, людей, убивать людей“. Вот почему-то я всегда <...> беру на прицел, думаю: <...><sup>33</sup>, мы, люди, убиваем людей». А были социалистические соревнования на фронте. Лётчик — 100 боевых вылетов, 10 самолётов сбивает, ему присваивают звание Героя Советского Союза. «Товарищ комиссар, а сколько надо убить фашистов, чтобы снайперу Героя звание присвоили?» – «И это у нас записано – 100 человек», – <...><sup>34</sup> надо, будешь Героем. Не пришлось, я поздно на фронт попал» [3].

П.С. Корольков: «Как сказать? Если б вот сказали: «Что вы хотите? Воевать или не воевать?» Естественно, и японцы сказали: «Мы не хотим воевать». У нас тоже такое было. Война – это смерть, смерть обоюдная. Понимаете? Но панибратства, конечно, не было никакого. Какое может быть панибратство, если ты с оружием и он с оружием. Там или он тебя,

---

<sup>30</sup> Ненормативная лексика.

<sup>31</sup> Ненормативная лексика.

<sup>32</sup> Ненормативная лексика.

<sup>33</sup> Ненормативная лексика.

<sup>34</sup> Ненормативная лексика.

или ты его сшибёшь. Вот закон. Вот всё. Шо больше?» [2]. Подобные высказывания ветеранов позволяют увидеть противника Красной Армии с нетрадиционной позиции, вражеские солдаты предстают перед нами в человеческом облики.

Таким образом, мы приходим к выводу об обоснованности выделения устных исторических источников в отдельный вид в системе документов личного происхождения, о репрезентативности их использования в исторических исследованиях, а также о возможности с помощью устных воспоминаний изучать историю не только «больших людей», но и простого человека.

**KuznetsovAlexandr**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**On the question of the independence of the species of oral historical sources:  
the example of the materials about the Great Patriotic War**

**Abstract.** The aim of the article is an attempt to prove the specific independence of oral historical sources and determine their place in the system of documents of a personal origin. In the works of Soviet and modern experts in Source studies there is a problem of ordering of documents of a personal origin because there is no single, universally accepted point of view. The author concludes on the basis of survey data of participants of the Great Patriotic War about the independence of oral memories as the sources and their inclusion in the group of documents of a personal origin.

**Keywords:** sources of a personal origin, the sources classification, oral historical source, the oral history, the Great Patriotic War.

**Литература**

1. ПМА 2009 г.: Шипуновский район, с. Горьковское. Антонов А. П. 1925 г. р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2013 г.: Егорьевский район, п. Перешеечный. Корольков П. С. 1920 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2009 г.: Павловский район, с. Павловск. Сбойко В. В. 1922 г. р.
4. Голиков А. Г., Круглова Т. А. Источниковедение отечественной истории. М.: Академия, 2012. 464 с.
5. Данилевский И. Н., Кабанов В. В., Медушевская О. М., Румянцева М. Ф. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории. М.: РГГУ, 1998. 702 с.
6. Источниковедение истории СССР / под ред. И. Д. Ковальченко. М.: Высш. шк., 1973. 560 с.
7. Источниковедение истории СССР XIX — начала XX в. / отв. ред. И. А. Федосов. М.: Изд-во МГУ, 1970. 470 с.
8. Источниковедение новейшей истории России: теория, методология, практика / под ред. А. К. Соколова. М.: Высш. шк., 2004. 687 с.

9. Никитин С.А. Источниковедение истории СССР: XIX в. (до начала 90-х годов). Т. 2. М.: Соцэкгиз, 1940. 226 с.
10. Репина Л.П., Зверева В.В., Парамонова М.Ю. История исторического знания. 2-е изд. М.: Дрофа, 2006. 288 с.
11. Тихомиров М.Н. Источниковедение истории СССР. С древнейших времен до конца XVIII в. Т. 1. М.: Соцэкгиз, 1940. 255 с.
12. Томпсон П. Голос прошлого. Устная история: пер. с англ. М.: Весь мир, 2003. 368 с.
13. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.
14. Щеглова Т.К. Структура и категории сельского русского населения сибирской деревни как фактор адаптационных механизмов традиционной культуры жизнеобеспечения в повседневных практиках войны 1941-1945 годов: к проблеме введения и интерпретации материалов устной истории в научные тексты // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: АлтГПУ, 2015. Вып. 9. С. 366-378.
15. Щеглова Т.К. Устная история. Барнаул: АлтГПА, 2011. 364 с.
16. Щеглова Т.К., Дрожецкий Д.А. Устная история (Oral history) в российской исторической практике 1920-1930-х гг.: к дискуссии о понятии и времени возникновения устной истории // Известия Алтайского государственного университета. 2014. № 4, т. 2 (84). С. 254-260.

### ***Б.Н. Музафаров***

*Научно-практический центр археолого-этнологических исследований  
Павлодарского государственного педагогического института*

### **Сын великой степи**

**Аннотация.** В статье говорится о первом академике, основателе Академии наук Казахской ССР Каныше Имантаевиче Сатпаеве. Описывается его многогранный труд и вклад в науку

**Ключевые слова:** Каныш Имантаевич Сатпаев, исторический памятник, находки, великая личность.

Ежегодно апрель мы сопоставляем с такими значимыми датами, как полет человека в космос и празднование дня рождения поистине великого сына казахской степи, первого академика, основателя Академии наук Казахской ССР Каныша Имантаевича Сатпаева. Он относится к разряду такой категории людей, о которых можно говорить, изучать и писать на протяжении многих лет. В своем эссе видный общественно-политический деятель, известный поэт лауреат Государственной премии. Култегина Олжас Сулейменов писал: *«Высшее мужество состоит в том, чтобы добровольно выставить на позор. Позор, в данном контексте, зависть недоброжелателей, недоумение обывателей,*

*высокомерие недальновидных оппонентов. Это личностное качество необходимо, чтобы стать настоящим Ученым, идущим никем не проторенным путем, делать большие открытия, создавать научные направления школы. По сути, такое мужество – преодоление страха и желания покоя, свойственные каждому человеку. Обладая таким качеством, ученый служит не общественному мнению и переходящей славе, а высоким целям науки и интересам своего отечества. Таким мужеством в полной мере обладал Каныш Имантаевич Сатпаев». Его наследие может быть темой для исследований не только для геологов, историков, но и для филолога, этнографа, литературоведа, музыковеда и т.д.*

К.И. Сатпаев всегда был великим патриотом своего народа, своей Родины – Казахстана. Любовь к родному краю, его безбрежным просторам, природе, истории не ослабевала в этом человеке всю жизнь. Как на свидание с любимой он приезжал в родной Баянаул, где каждая сопка, скала, камень, дерево напоминали ему о его детстве и юности.

Богато одаренная личность проявляет себя талантливо во всех сферах жизнедеятельности. Каныш Имантаевич знал и любил фольклор, литературу, историю, искусство. Еще будучи студентом Томского университета, он в рукописных фондах переписал шедевр народного эпоса «Сказание об Едиге», который издал в 1927 году с собственным предисловием. Когда в том же 1927 году была осуществлена первая постановка на сцене казахского театра пьесы М.О. Ауэзова «Енлик-Кебек», то первым её рецензентом был молодой К.И. Сатпаев, опубликовавший статью в газете «Енбекши казах».

Каныш Имантаевич был личностью с многогранным природным даром, талантливым исследователем, творческим ученым. Об этом свидетельствует и еще такой факт, что Канага прекрасно играл на домбре, исполнял национальные песни, играл на мандолине, знал историю казахской народной музыки. В 1926 году по просьбе известного этнографа, собирателя национального музыкального творчества казахов А.В. Затаевича в исполнении и музыкальном сопровождении на домбре Каныша Имантаевича в Москве была произведена запись 25 народных песен, пользовавшихся популярностью в Баянаульских степях. Выражая огромную благодарность за проделанную работу К.И. Сатпаеву, А.В. Затаевич пишет следующее: *«Каныш Имантаевич получил образование в Томском политехническом институте, молодой инженер, казах. Для составления сборника песен им были предоставлены не только песни и образцы мелодий, но и очень много полезных сведений им было дано по текстам, он обеспечил перевод их на русский язык, прекрасный знаток и хороший исполнитель Баянаульских песен....»* [3, 5].

Еще одним значимым событием явилась находка Сатпаевым исторического памятника, связанного с именем эмира Тимура – Каменная плита. Она была обнаружена им в августе 1935 года в районе гор Улытау, на вершине Алтынчоку. На данном камне были высечены арабской графикой сведения о завоевательных походах эмира Тимура на просторах казахской степи. В пятом томе «Избранных трудов» академика К.И. Сатпаева об описываемом историческом памятнике приводятся нижеследующие сведения: *«В описании знаменитого похода Тимура 1391г. на Золотую Орду, составленном придворным историографом Тимура Шерафуддином Язди, указывается, между прочим, что Тимур со своей армией 2 апреля 1391г. переправился через р. Сарыюзень (Сарысу) и 28 апреля того же года расположился лагерем на несколько дней в местности Улутау. По свидетельству Язди, Тимур «взошел на вершину Улутауских гор и долго наслаждался видом окружающей степи, которая была покрыта прекрасной зеленью от одного конца до другого». Тимур здесь провел целый день и «приказал войскам принести камни и соорудил здесь большую пирамиду, на которой искусные мастера высекли дату этого счастливого события, чтобы этот долговечный памятник мог сохранить память о нем на долгие годы...».* Таким образом, была доказана историческая достоверность эпизода, описанного Язди, а также установлены возраст и история сооружения пирамиды и надписи на вершине горы Алтынчоку...» [1, 48].

Находка исторического памятника мировой величины ученым, исследователем с мировым именем по прошествии шестивекового временного пространства свидетельствует о наличии энциклопедических знаний у Каньша Имантаевича и является закономерным следствием. В этом контексте уместным будет привести воспоминания известного писателя казахского народа М. Ауэзова, который писал: *«Одна из особенностей Каньша – он умел найти общий язык с учеными разных отраслей, знал их терминологию, например, свободно общался и с химиком, и с биологом, и с физиком, и с медиком, и с историком, и с филологом...»* [2, 407].

О разносторонности интересов Каньша Имантаевича можно судить и из ранних его воспоминаний о встрече с видным общественно-политическим деятелем, поэтом начала XX века С. Торайгыровым: *«Это было осенью 1917 года. Холодный день...» «...Время шло к вечеру. Я отправился из семинарии к дому Абикей-ага с книгами, которые намеревался захватить с собой в аул. На углу встречаю человека с бледным лицом. Ясноглазый, среднего роста, худощав.*

*Здравствуй, братишка. Ты не сын Имеке-аксакала?-спросил он неожиданно. Вроде знакомый, только не знаю, где я его раньше встречал.*

*Да, я Каныш, сын Имантая.*

*А я Султанмахмут Торайгыров. Если располагаешь временем, зашел бы ко мне вечером, – и назвал свой адрес...»*

*«...Каныш-шырагым, у меня нет основательного образования, я рос без школы. И в русском не особенно силен. Прочти мне некоторые места из этой книги, которые я укажу, и переведи их содержание если не дословно, то хотя бы в общих чертах, – сказал поэт, протянув мне толстую объемистую книгу, обернутую желтой бумагой. Я пролистал ее. Некоторые строки подчеркнуты. Начал читать про себя. Вроде на русском языке написано, знакомые слова, но понять смысл их с первого раза оказалось не так-то просто. Пришлось прочесть снова. И только тогда смог кое-что разобрать, и то почти интуитивно. Начинаю пересказывать. Султанмахмут-ага не просто слушает, а записывает...»*  
*«...После этого мы встречались еще два раза. В последний вечер Султеке, зная, что я уже еду в аул, принял меня с хорошим угощением. В один из моментов, когда хозяин вышел в переднюю комнату, я, не в силах удержать свое любопытство, быстро развернул обертку, под которой были и первые страницы книги, столь тщательно изучаемой поэтом, широко известным в степи. На титульном листе стояло: «Капитал. Критика политической экономии. Сочинение Карла Маркса. Том первый, С-Петербург, 1872 год...» [5, 43-44].*

Рождение в казахских степях человека такой величины, оставленное им бесценное научное наследие свойственно, наверное, лишь личностям с большой харизмой и огромным человеколюбием. Получение мирового признания по добыче меди в Джекказганских рудниках, открытие первого в Казахстане научно-исследовательского института геологии, первой Национальной Академии наук, выведение казахстанской науки на передовые места во всесоюзном масштабе – вот безмолвный вечный памятник видного ученого, академика К.И. Сатпаева. Нельзя также не упомянуть о другом детище Каныша Имантаевича – канале «Иртыш-Караганда», проложенного в центре страны, на просторах Сары-Арки. Не это ли является доказательством величия Сына Великой степи.

Хотелось бы привести отрывок из всем нам известного диалога между Черчиллем и Сатпаевым. В 1947 году в составе делегации Верховного Совета СССР К. Сатпаев выехал в Англию. Там во время одной из встреч английских и советских парламентариев Каныш Имантаевич оказался рядом с экс-премьером Уинстоном Черчиллем, выдающимся политическим деятелем Великобритании. Невысокого роста, плотного сложения, Черчилль сразу обратил внимание на статного, представительного человека с привлекательным, одухотворенным лицом. После знакомства с К. Сатпаевым Черчилль поинтересовался: «Все казахи подобные великаны, как Вы? – О, нет, господин

Черчилль, мой народ выше меня...!» – ответил знаменитому англичанину Каныш Имантаевич [4, 134]. Этот краткий, но исчерпывающий ответ Канага показывает всю силу его любви к своему народу, Отчизне.

Этот эпизод из жизни Каныша Имантаевича мы знаем все, но не перестаем удивляться и восхищаться его преданности науке, любви к своему народу, к Родине. У казахов есть поговорка «Ұлық болсаң, кішік бол», и именно она характеризует всю жизнь и деятельность К. И. Сатпаева.

### **B. N. Muzafarov**

Scientific Practical Center of Archaeological and Ethnological Studies of  
Pavlodar State Pedagogical Institute

### **Son of the Great Steppe**

**Annotation.** The article speaks about the first academician, founder of the Academy of Sciences of the Kazakh SSR Kanysh Imantayevich Satpayev. It describes his multifaceted work and contribution to science.

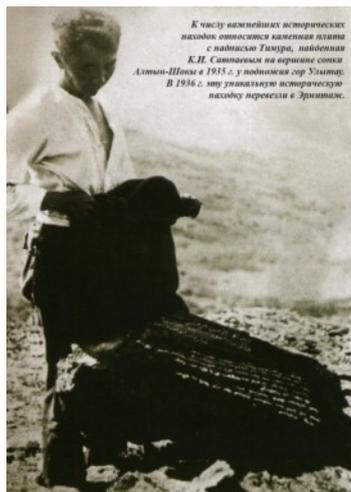
**Keywords:** Kanysh Imantayevich Satpayev, a historical monument, discoveries, great personality.

### **Источники и литература**

1. Сатпаев К. И. Избранные труды. Т. 5. Статьи, публицистика и материалы к биобиблиографии АН Каз ССР. А., 1970. 319 с.
2. Сәрсекеев М. Қаныш Сәтбаев. Алматы: Жалын, 1988. – 528б.
3. Қаныш және сұлу саз. Алматы, 1999. 56 б.
4. Брагин А. И. Первый академик: Докум. повесть. Алма-Ата: Казахстан, 1989. 224 с.
5. Сәрсекеев М. Сатпаев. / Авт. пер. с каз. С. Плеханова. 2-е изд., Алма-Ата: Өнер, 1989. 448 с.



*Фото 1. Академик  
К. И. Сатпаев*



*Фото 2. Академик  
К. И. Сатпаев  
и каменная плита  
Эмира Тимура*

**К.С. Нуракова**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

### **Депортация немцев на Алтай: условия переезда и обеспечения жильем по устным историческим источникам**

**Аннотация.** На основе материалов устных источников и интервью в статье рассматриваются две проблемы. Характеризуются условия депортации и переезда. Анализируются основные формы обустройства немцев на новом месте.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, депортация, немцы, переезд, жилье.

Массовым депортациям и спецпереселениям подверглись отдельные народы Прибалтики, Крыма, Поволжья, Северного Кавказа, западных областей Украины и Белоруссии и другие [4, с. 46]. Местом расселения переселенцев были в основном территории Сибири (Новосибирская и Омская области, Алтайский и Красноярский края) и Средней Азии (районы Казахстана). Кроме принудительных переселений, были и добровольные движения народов, бежавших от ужасов войны с прифронтовых территорий (например, эвакуированные ленинградцы).

Источниковой базой послужили устные исторические источники, создаваемые преподавателями, аспирантами и студентами исторического факультета АлтГПУ начиная с 1991 г. (руководитель Т.К. Щеглова). В 2012 г., в год, объявленный Президентом Российской Федерации В.В. Путиным Годом истории, губернатор Алтайского края А. Б. Карлин инициировал проект «Живая память», результатом которого стала подготовка и издание мемуаров и материалов интервью сельского населения Алтая «Алтайская деревня в рассказах ее жителей» [1]. Этот проект в определенном смысле можно назвать первым опытом обобщения подходов к изданию материалов интервью. Именно он послужил толчком к поиску формы публикации материалов опросов и интервью, чтобы соединить научность и популярность издания. В результате удалось на междисциплинарном уровне обобщить два подхода – филологический (Л.М. Димитриева) и исторический (Т.К. Щеглова). В этом издании был реализован и ряд полевых экспедиционных материалов филологов АлтГУ и БГПИ (совр. АлтГПУ) и историков АлтГПУ. Кроме того, в издание вошли материалы победителей непосредственных участников проекта «Живая старина», которые опросили своих односельчан (от учащихся школ до учителей и работников муниципальных музеев).

Создаваемые исследователями воспоминания-интервью стали называться устными историческими источниками, т. е. полноправными письменными документами [5]. Они отражают с разных позиций и разного жизненного опыта историческую панораму недавнего прошлого в комплексе. Воспоминания, содержащиеся в сборнике, позволяют охватить многие проблемы, существовавшие в сельской местности в годы Великой Отечественной войны, в том числе и вопросы, связанные с массовыми депортациями немцев.

Автором вначале рассматривается сам переезд депортированных немцев, затем – формы и пути обустройства немцев в селах Алтайского края.

В Алтайском крае нет ни одной деревни, где бы не помнили о немцах, украинцах, калмыках, ленинградцах, которые приезжали во время войны. Вот как об этом вспоминают местные жители: «Были немцы, ленинградцы, калмыки во время войны, их выселяли, и много тут было, муж мой за ними в Поспелиху на лошади ездил, привозил... [2, с. 29]». «Вот во время войны у нас переселенцы были, украинцы, немцы... [3, с. 12]». Таким образом, этнический состав и территория расселения переселенцев были достаточно обширными, и многие жители хорошо помнят те события.

Сами же насильственно депортированные переселенцы хорошо запомнили процесс депортации. По специальным инструкциям по проведению переселения им разрешалось брать с собой личное имущество, мелкий сельскохозяйственный инвентарь, продовольствие. Однако эти инструкции выполнялись не всегда, и многие переселялись лишь с багажом личных вещей, которые в длительном и тягостном «путешествии» обменивались на продовольствие и предметы крайней необходимости. Вот как об этом говорят сами депортированные: «Мама мне рассказывала, на сборы давали там в течение пяти дней, и взять на одного взрослого человека можно было только по одному чемодану. Все оставили дома, имущество, скот... Везли в товарных вагонах... Все сидели на полу... Много людей, конечно, умерло, особенно ослабленные люди, старики... Питались чем попало...» [1, с. 188]. «Мы с Ростовской области... Два мешка вещей и пожрать на дорогу, и все...» [1, с. 326]. «Мама рассказывала, что отец набрал чемодан книг, а мама набрала чемодан вязания. Она вязала хорошо всякие там платочки и на койки накидки. Она вот этим и спаслась. Продавала она не за деньги, а за продукты...» [1, с. 190]. Вспоминая обстоятельства их переселения, многие депортированные сокрушаются об оставленном имуществе и говорят о страхе переезда в неизвестность, так как многим до конца пути не сообщали о месте расселения, кроме единственного слова «Сибирь».

После приезда на новое место поселения у переселенцев в первую очередь возникала проблема жилья. Многих переселенцев в первое время подсаляли к местным жителям: «Вот семью из шести человек определили к нам на квартиру... Мама пришла с работы, они сидят около дома, на улице, боятся заходить в квартиру... Вот шесть человек их и трое нас – девять и жили в одной комнате...» – вспоминает одна из жительниц Топчихинского района [1, с. 180].

Некоторых же, в свою очередь, селили в пустующие дома (бывшие дома кулаков, ушедших на фронт и т. п.), по свидетельствам как самих местных, так и переселенцев, селили сразу по несколько семей: «Жили плохо, по восемнадцать-двадцать человек в одной комнате. Печка была, ни света, ничего тогда не было. Вот в одном углу одна семья, в другом – другая, в третьем – третья, еще одна семья на печке...» [1, с. 159]. «Мы жили в с. Паново. Там какой-то стоял раскулаченный дом, кулаков выслали куда-то, а дом абсолютно пустой был. Туда несколько семей поселили. Поселили, но холод был несусветный, дело к зиме было, ни дров, ничего. Дали буржуйку, и мы, ребяташки, жались к этой печке...» [1, с. 189].

Так как переселенцев было слишком много и не все местные жители могли разместить у себя столько людей, вскоре же после первоначального обустройства многие стали строить свои первые дома – землянки и заселяться в них. Землянки были небольшие и строились на одну семью. Одна из депортированных немок Поволжья описывает это так: «Потом жили в землянке, такая маленькая землянка была, такое маленькое окошечко, комната. Приходилось очень трудно... Землянки копали в конце улиц, много их было... [1, с. 159]».

Уже после первого обустройства многие семьи стали задумываться о своих домах. Одна из переселенок так вспоминает процесс постройки литых домов: «Брали глину и солому и мешали, и как сруб заливали, заливали и поднимали. Прибивали доски и столбы, по углам столбы были, туда забивали и заливали. Дня два-три пройдет, доски поднимут и дальше заливают. Крышу делали деревянную, перекрывали матку, клали доски или палочки – досок тогда не было. Стелили и опять мазали сверху, снизу и крыли крышу. Пола не было, где был, а где не был...» [1, с. 161]. Дома строили своими силами либо с помощью местных жителей. Такие дома строились в теплое время года, тогда как землянки подходили для зимнего строительства.

Таким образом, депортациям и переселениям подверглись многие этносы, проживающие в европейской части СССР. Алтайский край был одним из регионов, куда приток депортированных немцев был особенно массовым. Семьи депортированных были многочисленными и при

переезде к новому месту жительства столкнулись со многими тяготами. Сразу по прибытии они столкнулись с трудностями обустройства в сельской местности, но со временем эти проблемы были решены.

**Nurakova Karlygash**

Altai State Pedagogical University, Russia, Barnaul

**The deportation of Germans to Altai: the conditions of highway crossing,  
and provision of housing for oral historical sources**

**Abstract.** Based on material from oral sources and interviews in the article two problems. Characterized conditions deportation highway crossing. Analyzes the main forms of resettlement of Germans to the new location.

**Keywords:** the Great Patriotic War, deportation, the Germans, highway crossing, dwelling

**Литература**

1. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / под науч. ред. Т. К. Щегловой, Л. М. Дмитриевой; под ред. Л. А. Вигандт. Барнаул: Алт. дом печати, 2012. 448 с.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Верх-Камышенка. Бурцева (Кретицина) А. М. 1927 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Верх-Камышенка. Шабашова Л. Д. 1935 г. р.
4. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.
5. Щеглова Т. К. «Человек в истории» и «История в человеке». Возможности и перспективы устной истории // Алтайская деревня в рассказах ее жителей / под науч. ред. Т. К. Щегловой, Л. М. Дмитриевой; под ред. Л. А. Вигандт. Барнаул: Алт. дом печати, 2012. С. 209–220.

**А.В. Рыков**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

**Роль бахчевых культур в жизнеобеспечении русского  
крестьянства Алтайского края в годы  
Великой Отечественной войны<sup>35</sup>**

**Аннотация.** Статья посвящена процессу изменения роли бахчевых культур в жизнеобеспечении русских крестьян Алтайского края под влиянием Великой Отечественной войны. В статье подробно рассматривается роль тыквы, арбузов и дыни в потреблении русских крестьян в условиях военного времени на примере Благовещенского района Алтайского края, делается вывод о возросшем значении бахчевых культур в жизнеобеспечении русского крестьянства Алтая в годы войны.

**Ключевые слова:** культура жизнеобеспечения, бахчевые культуры, Великая Отечественная война, русское крестьянство, Алтайский край.

В годы Великой Отечественной войны в среде русского крестьянства Алтайского края произошли определенные изменения в системе питания. Главной причиной этого послужили условия военного времени, из-за которых определенная часть продуктов питания стала недоступной. Как отмечает Т.К. Щеглова, одной из главных тенденций в питании в годы войны стало изменение статуса продуктов питания крестьянской семьи – вытеснение основных элементов культуры жизнеобеспечения на периферию и, наоборот, выдвижение периферийных, вспомогательных элементов в центр системы жизнеобеспечения [8, с. 46]. В связи с этим представляется важным рассмотреть, как менялось место отдельных групп продуктов питания в культуре жизнеобеспечения русского крестьянства в годы войны. Предметом рассмотрения в настоящей работе являются бахчевые культуры.

Основой работы послужили устноисторические интервью, собранные автором в ходе двух экспедиций в населенных пунктах Благовещенского района Алтайского края в 2015 г. в рамках выполнения гранта РГНФ. Выбор района связан с тем, что в нем имеются давние традиции по выращиванию бахчевых культур. Чтобы охарактеризовать роль разных культур в структуре потребления русского крестьянства, автор использует данные бюджетных исследований хозяйств колхозников. Они позволяют выявить основные изменения в питании самой большой категории крестьянства – колхозников, среди которых большую часть

---

<sup>35</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект №15-31-01019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. – д-р ист. наук Т.К. Щеглова).

составляло русское население. Таким образом, этот источник представляется автору вполне репрезентативным при рассмотрении русского крестьянства Алтая.

Широкое распространение бахчевых культур на Алтае началось с началом столыпинского переселения, основу которого составляли переселенцы из южной порубежной зоны Европейской России [9, с. 53]. Переселенцы стремились удовлетворить свои вкусовые предпочтения и привычки на новом месте, в том числе и в потреблении бахчевых культур. Распространению бахчевых способствовало сходство климата Алтайского округа и европейской части России, что позволяло крестьянам выращивать эти культуры в открытом грунте [5, с. 159; 161].

На первых порах бахчевые занимали крайне важное место в питании переселенцев. По данным В.А. Липинской, под бахчи засеивали большие площади, арбузы и дыни шли на продажу в города. Однако европейские сорта оказались малопригодными в сибирских условиях: хорошие урожаи снимали только в первые несколько лет после поднятия целины, потом культуры вырождались, а с распашкой целины бахчеводство сильно сократилось [4, с. 192]. В результате бахчевые культуры в питании крестьян стали второстепенными. Основу питания крестьян в довоенный период составляли зерновые и мучные продукты.

После коллективизации основная часть русских крестьян оказалась в колхозах. Единственным земельным наделом, которым крестьянин мог распоряжаться, являлся его приусадебный участок. В результате основным источником зерновых для крестьян становились выдачи на трудодни за работу в колхозе. В годы Великой Отечественной войны в питании крестьян произошли вынужденные изменения. Прежде всего это касалось хлеба – базового компонента традиционной русской кухни. Как отмечает Т. К. Щеглова, хлеб из повседневной пищи превратился в праздничную, поскольку выдача зерна на трудодни в колхозах края значительно снизилась [8, с. 46-47]. В среднем в 1943 г. колхозники края получили на один трудодень 420 г зерна [7, с. 228]. Основой питания стал картофель.

Сходные тенденции отмечались и в отношении бахчевых культур: в годы войны значительно снизился выпуск продуктов питания фабричного производства, в частности сахара, и для восполнения его нехватки крестьяне были вынуждены расширять посевы бахчевых культур. Н. А. Шинкевич (1925 г. р.): «Бахчи садили. У нас же не было сахара. Сахара вообще не было, только вот овощи, фрукты были, те, что вот вырастишь. Вот. Вот и жили и не тужили» [2].

В целом в годы войны произошло расширение потребления бахчевых культур. Согласно бюджетам колхозников, среднегодовое

потребление бахчевых культур на 1 душу наличного населения выросло в 2,5 раза: с 2063 граммов в 1939 г. до 5161 граммов в 1944 г. При этом снизилось потребление сахара и кондитерских изделий [6].

По воспоминаниям респондентов, основной бахчевой культурой в годы войны являлась тыква. Во-первых, это было связано с тем, что ее было легко хранить. Чаще всего, по воспоминаниям респондентов, они хранили тыкву в погребах, подполье или в самом доме. А. Ф. Овчарова (1924 г.р.): «А у папы был большой погреб, зимний. А мы накладем 3 ряда, а погреб выше нашей хаты. И вот так – ряд, два, три» [1]. Еще одним способом заготовки тыквы у русского крестьянства было высушивание. М. М. Штанько (1930 г.р.): «Тыкву режешь тоненько, и тоже на тряпку, на крышу. Она сохнет, и в мешки и это, не в мешки, а в сумочки» [3]. Во-вторых, тыква могла быть использована для приготовления различных блюд. Ее могли как употреблять в сыром виде, так и распаривать, использовать для приготовления пирогов, каш и т. д. А.Ф. Овчарова (1924 г.р.): «Пирожки пекли такие, вот таких мама положит шесть штук в русскую печку, они прижарятся, а вкуснятина» [1]. М.М. Штанько (1930 г.р.): «И тогда и пироги пекли, и все. Распаришь ее, маленько кипяточечку, и распаришь, и хорошо тыква то эта. И ели даже так, распаришь и ешь» [3].

Эти свойства делали тыкву одним из неотъемлемых элементов жизнеобеспечения в годы Великой Отечественной войны. Некоторые респонденты по важности для собственного питания в годы войны ставят тыкву в один ряд с картофелем. А.Ф. Овчарова (1924 г.р.): «...Больше жили, милый мой сынок, картошкой и тыквой. Картошка и тыква» [1].

Большую роль в жизнеобеспечении русского крестьянства Благовещенского района в годы войны стали играть арбузы. Особенностью этого района было то, что арбузы выращивались не только местным населением, но и колхозами, поэтому дополнительным источником арбузов для местного населения становилась их выдача колхозникам на трудодни. А. Ф. Овчарова (1924 г.р.): «А нам выдавали большинство с колхоза. Вот дают на трудодни, мы их режем, солим, рано-прерано. А огурцы, дыни мы дома садили, да и арбузы садили, кое-кто» [1].

Помимо этого, по воспоминаниям респондентов, колхозы стремились помочь своим работникам в тяжелое военное время и предоставляли колхозную землю под выращивание арбузов. Н.А. Шинкевич (1925 г.р.): «Были на пашнях, на пашнях. 2 сотых каждому давали. Вот прямо [смеется] помню, саранча напала, мы гоняли эту саранчу. Выходишь, все и прямо среди степи полоса вспахана, ну

метров 100 ширина, а длина – это километра 2-3. И вот, вот эти 100 метров ширина, протоптаны дорожки, каждому 2 сотых. Каждому 2 сотых. Вот это бахча была у нас. Ну, все на тележках перевозили» [2].

Основным способом заготовки арбузов являлось их засолка. Распространение этого способа заготовки, прежде всего, связано с его простотой, а также с наличием у большинства крестьян необходимой тары (крупных бочек, которые использовались также для засолки огурцов, помидоров, капусты и др.). Н.А. Шинкевич (1925 г.р.): «Намоешь, наложишь в кадушку, ага, в кадушку сложишь, только соли уже ложили, например, они же плотно сильно не лягут, надо воды побольше. На 10 литров воды клали 1,5 стакана соли» [2]. Менее популярным способом заготовки являлось приготовление арбузного меда. А.Ф. Овчарова (1924 г.р.): «Вот у меня кастрюля есть такая. Вот ее накладывают полно, очищают кору, коры там нет, только мякоть... Разрезали пополам, потом на скибки, скибки режут в котел, режутся, семена выбирают. Они выбрали решето... На решето ложат, на другой котел цедают. И варят, варят, пока сладеть пошла, вот и жили без сахару» [1].

Менее распространенной бахчевой культурой у русских крестьян в годы войны являлась дыня. Большинство респондентов связывало это с ее плохой сохраняемостью. Поэтому если на огороде выращивались дыни, то большинство старалось употребить их в пищу сразу после созревания. А.Ф. Овчарова (1924 г.р.): «А дыни мы поедали по осени, а которые выкидали, уже брошенные, погибшие» [1]. Основным способом заготовки дыни являлось высушивание. Н. В. Шинкевич (1925 г.р.): «Дыни сразу осторожненько так нанизывали. Раскладывали. Вот были такие листы у нас, пекли там пирожки в русской печке. На лист нарежут такие скипочки, знаете, как дыни режут? И привяливали на солнце. Она завянет, привяльнет. А потом уже ее привяленную, кода уже в ей мало соку, клали на этом же листе и в русскую печку. Совсем досушивали. Ну а зимой прямо с корою ели это. Вот с корочкой и очень вкусно. Вот сидишь на печке на теплой и грызешь эту дыню. Вкусно было и так полезно» [2].

Подводя итог, следует отметить, что в годы Великой Отечественной войны произошло увеличение роли бахчевых культур в жизнеобеспечении русского крестьянства края, что связано в основном с необходимостью замены сахара и кондитерских изделий. Основными бахчевыми культурами являлись тыква и арбузы в силу прежде всего простоты их заготовки и хранения.

**Rykov Alexey**

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

**The role of the melons in the livelihood of the russian peasants of Altai region during the Great Patriotic war**

**Abstract.** This article deals with the process of the changing role of melons in the livelihood of the Russian peasants of the Altai Territory under the influence of the Great Patriotic War. The article details the role of the pumpkin, watermelon and melon in the consumption of Russian peasants in wartime by the example of the Annunciation in the Altai Region. In conclusion, the author concludes about the role of melons in the livelihood of the Russian peasantry in the Altai during the war.

**Keywords:** livehood, melons, Great Patriotic war, russian peasants, Altai region.

**Литература**

1. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, п. Благовещенка. Овчарова А. Ф. 1924 г. р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, п. Благовещенка. Шинкевич Н. А. 1925 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Благовещенский район, п. Благовещенка. Штанько М. М. 1930 г. р.
4. Липинская В. А. Русское население Алтайского края. Народные традиции в материальной культуре (XVIII–XX вв.). М., 1987. 224 с.
5. Разгон В. Н., Храмов А. А., Пожарская К. А. Столыпинские мигранты в Алтайском округе: переселение, землеобеспечение, хозяйственная и социо-культурная адаптация. Барнаул, 2013. 348 с.
6. Российский государственный архив экономики. Ф. 1562. Оп. 323. Д. 26. Л. 229, 233, 429; Оп. 324. Д. 928. Л. 122, 212.
7. Рыков А. В. Питание колхозных крестьян в условиях полеводческих и тракторных бригад Алтайского края в годы Великой Отечественной войны // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2014 г.: археология, этнография, устная история / отв. ред.: М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул, 2015. С. 228–231.
8. Щеглова Т. К. Культура славянских сообществ Сибири в XX веке: новые подходы и перспективы в научно-исследовательском проекте «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга. Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» // Томский журнал лингвистических и антропологических исследований. 2015. № 3 (9). С. 40–49.
9. Щеглова Т. К. Социокультурная и хозяйственная адаптация столыпинских переселенцев на Алтае на протяжении 1910–1980х годов: стратегии и результаты: (по материалам полевых исследований) // Вестник алтайской науки. 2014. № 1 (19). С. 252–257.

**О.А. Сазонова**

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

**Труд женщин и детей в тылу в годы Великой Отечественной войны на территории Алтайского края: по устным материалам Краснощековского и Романовского районов<sup>36</sup>**

**Аннотация.** В статье характеризуется состав населения в годы войны. Рассматривается сфера труда подростков и женщин в деревне. Анализируется освоение женщинами новых профессий.

**Ключевые слова:** Великая Отечественная война, деревня, население, женский труд, труд подростков.

Из одного металла льют  
медаль за бой, медаль за труд.  
А. Недогонов

Судьба детей и женщин глубокого тыла в годы войны является одной из важнейших страниц истории Великой Отечественной войны. Зачастую жизнь рядовых колхозниц, подростков и детей сибирских тылов незаслуженно затерялась на фоне героических свершений на фронте, в блокадном Ленинграде и осажденной Москве. Целью данной публикации является исследование повседневных условий труда женщин и детей Сибири. В работе используются устноисторические источники летней этнографической экспедиции АлтГПУ 2015 г. в Краснощековском районе, а также выявленные автором источники из семейных архивов Бузиных, Дорошенко, Сердюк из с. Дубровино Романовского района.

Одной из особенностей повседневной жизни сибирской тыловой деревни является неблагоприятная половозрастная ситуация. Военные мобилизации вызвали резкое сокращение рабочей силы в деревне [11, с. 22-23]. Крестьянский труд целиком лег на плечи женщин, стариков, подростков, детей и инвалидов. По половозрастному признаку выделялось две основных категории: трудоспособное (с 11-13 лет и до 50-60 лет) и нетрудоспособное сельское население. Среди нетрудоспособного населения выделяются две взаимосвязанные группы: «дети войны» – от грудничков и до 11-13 лет – и представители поколения «бабушек» и «дедушек» [10, с. 368]. Самым большим изменением подверглось соотношение количества мужчин с общей численностью населения: на 1 января 1941 г. на 100 колхозных дворов приходилось 49

<sup>36</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 15-31-01019 а1 «Культура жизнеобеспечения сельского русского населения юга Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны: традиции и новации» (рук. — д-р ист. наук Т. К. Щеглова).

мужчин в возрасте 16-60 лет, в 1942 г. – 26, к 1 января 1945 г. – всего 19. «Обезмуживание» деревни привело к увеличению роли женщин в колхозном производстве [10, с. 371].

В данной публикации автор ограничился рассмотрением двух категорий – трудоспособного женского населения и подростков. В исторической памяти всех респондентов отложились воспоминания о начале войны. В. И. Бузина рассказывает: «А мы в школе булы на уроке, повыскакували вси со школы. Собрание тут якэ-то було, кого сразу в армию брали, хто як. У мэнэ брат в армии, на войне был. Два раза раненый, пришел и умэр. А у нас як раз батько умэр и як раз война началась. Так мы двоих с матерью и жили» [5]. В другом воспоминании говорится: «Мне было четыре года, мы около сельсовета жили, и в сельсовет позвонили, сказали, что началась война. Крыком, плакали, провожали и отцов и братьев, всех. Остались одни бабы и дети. У меня три брата всех трех призвали, ну отец уже старый был. Мать крыком крычала. Солдат провожали за деревню, крык такой стояв!» [6].

После ухода на фронт мужчин женщинам приходилось осваивать профессии трактористов и шоферов, возглавлять полеводческие бригады, одновременно выполнять главную миссию женщины – растить детей. Усложнили ситуацию нехватка техники и лошадей. В полеводческой работе их заменяли коровами и быками [9, с. 382]. «Мама дояркой работала. Придет с фермы, корову за рога, меня с собой – и из дому. Придем на поле, корову в ярмо запряжем, борону привяжем, мама берет корову за поводок и ведет. А я должна подгонять. Босиком, а холодно! Земля еще чуть растаяла... Прутик возьмешь, надо стегать, а я не стегаю. Мама просит: «Ты её вот так, прутиком-то стегни». Сама ее зовет, тянет, а корова язык высунет, слюна течет. А я как заплачу – жалко...» [3]. Эксплуатация рогатого скота и бескормица зачастую приводили к падежу животных: «Неурожай был. Пригоны, хаты раскрывали [снимали с крыш солому], так как крыши крыли соломой, а скот кормить нечем. Так коров и кормили, а они от голода падали, на веревках поднимали. А без коровки-то никуда. На коровах пахали, сеяли» [7]. Наряду с коровами и быками тягловой силой в годы войны стал человек. В Краснощековском и Романовском районах были случаи, когда женщины по 6-7 человек тянули борону.

О работе в поле подробно вспоминает М.И. Иванова: «Придем на поле, корову в ярмо запряжем, борону привяжем, так мы боронили, а как трава подойдет, вырастит – и на сенокос. Меня опять садят на быка, я его прутиком подгоняю, а мама за боронами следит. По весне соберет бригадир женщин и скомандует им: «Сейте!». Матеря наши сумки через

плечо – и сеют. А если уборка идет – косили косой, женщины снопы вязали. Босиком! Все исколотые ноги! Снопы поставят потом, их высушат, обмолачивают. Если подошло время скирдовать, то днем скирдуют, а ночью молотят» [3]. О труде женщин и подростков вспоминает З.Д. Теплова: «Сенокос начался, и на лошадях женщины, и вот стога метать, это же очень сложная работа, женщины, все делали женщины. В уборку на лошадях зерно возили в Пospelиху. Обоз собирался 5-6 лошадей и возили больше 100 км. То бричка сломается, то лошадь заболит, и вот они [женщины] в слезах и слезах там» [4].

Наряду с сельскохозяйственными работами в поле в годы войны женщины работали в бору на заготовках леса для строительства и топлива, на току, на переработке зерна на мельницах, маслобойнях; вручную чистили дороги. «В бору работала: дрова пилили, ветки таскали, палили. Зимой из Сидоровки дороги не было, нас соберут, откидаем [снег с дороги]. Всё было, всего и не перечить. И сено скирдовали. На конях, из березы делали сани, а пацан сидит на лошади, подъезжает, накидывают и подвозят до прикладка, и все вручную» [7].

Помощниками женщин являлись старшие дети в семье, подростки. Часто они подменяли матерей. М.И. Иванова говорит: «Мама уйдет на ток зерно-то перерабатывать, он там, на горе, был, а мы под горой жили с той стороны от дороги. Там крыша такая же, как и стеночки, тонкая, холодно. Мама устанет, замерзнет, придет: «Иди, Машенька, иди и старайся, чтобы женщины тебя не оттолкнули, помоги. За меня там поделай маленечко, а я отогреюсь, на печке полежу и приду». Мама – на печку, а я – на ток. Я приду на ток, ростом маловата была, напрыгаюсь, аж ребра больно, а стараюсь, чтоб меня не прогнали. А мама десяти минут не лежит на печке, бежит назад» [3].

В зимнее время основные работы проводились в животноводческой сфере: «Трудиться приходилось и на других работах, телятницей работала. Ферма стояла за деревней. Навоз в окно выбрасывали, воду из колодца носили коровам. Всё делали вручную» [7]. Одной из самых тяжелых работ была заготовка корма для животных – не только заготовка сена и скирдование, но и силосование: «Силос заготавливали. Не сухой, а сырой [свежая трава], потом яму засыпаешь землей, маленько осядет яма. А зимой опять откапывали. Таки глыбы [мерзлая земля], комками долбили. Все женщины работали, мужиков-то не было, все на войне были. Вот эти ямы копали, откапывали... Силос делали. А туда накладывали и коров кормили» [1].

Однако преобладание ручного труда влияло на его результат. Для увеличения объема сельскохозяйственной продукции необходимо было использовать механизированный труд. Для этого с началом войны девушки, женщины и подростки в срочном порядке отправлялись на

курсы и кружки механизаторов. Вспоминает Е.Г. Сердюк: «Всю молодежь призывали, заставляли учиться на механизаторов. Сначала учились в Закладном, и в Ребрихе на помощника бригадира. В Мамонтово с Лихно Василием на переподготовку ездила на две недели. В Закладном на трактористку училась, тоже пешком ходили» [7].

Таким образом, главным источником рабочей силы в сельском хозяйстве являлись женщины. Осенью 1941 г. свыше 18 тыс. девушек и женщин впервые стали трактористками, комбайнерами, в то время как до войны их было в крае только около 2 тыс. Стоит отметить, что до войны в Алтайском крае не занимались серьезно подготовкой руководящих и механизаторских кадров сельского хозяйства из числа женщин [8, с. 352]. Несовершенная техника делала женский труд еще более тяжелым: «На комбайне работала. Едешь, а ветер, мусор – все в лицо. А зимой молотили комбайнами. Летом на бригаде ночевали. Поздно заканчивали, а утром рано поднимались работать. На нарах все ляжем спать, а на утро солнце только всходит, а командир – подъём! Зимой на колесном тракторе работала. Трактор не заводится, начинаем горючее топить, рукояткой заводим ЧТЗ. Ремонтировать тракторы приходилось, по сути дела, во дворе, при лютой стуже, пальцы прикипали к металлу» [7]. Это вело к разрушению традиционной роли женщины как хранительницы очага [9].

Одним из тяжелых эмоциональных факторов для сельских женщин было привлечение к тяжелым работам детей и подростков с малых лет: «Кто с десяти, кто с восьми, да и маленьких, нас тоже на работы брали. Полосы пололи, и в мороз кизяки таскали. Мама на работы уходит, а нам задание дает: каждый чтоб по два мешка кизяков принес. И вот мы идем на постойник, где коровы стоят. Их выгоняют, а потом мы, как кизяки подсохнут, мы в мешок собираем – и домой...» [6]. Анна Михайловна Бурцева вспоминает, как дети помогали работать в бору: «Пацанята какие пооставались, подросли, и вот они в бору на лошадях работали, вывозили лес». Таким образом, дети, несмотря на возраст, стойко переносили все лишения военного времени – голод, холод – и трудились наравне со взрослыми.

Анализ источников показал, что труд женщин и подростков применялся очень широко: в животноводстве, в бору на лесозаготовке, на расчистке дорог. По материалам интервью выявлено использование ручного труда, тягловой силы; вместе с тем женщины стали осваивать и технический труд. Таким образом, женский труд применялся во всех сферах производства. При дефиците мужского населения в этих же сферах были задействованы подростки.

В отличие от архивных документов фонда, устные материалы содержат большую эмоциональную информацию, отражающую сложность труда.

**Sazonova Olga**

Altai state pedagogical university, Barnaul, Russian Federation

**The labor of women and children in the rear during the Great Patriotic War on the territory of the Altai: on oral materials Krasnoschekovskogo and Romanovsky region**

**Abstract.** The paper is characterized by the composition of the population during the war. We consider the scope of work of adolescents and women in the village. Analyzes the development of the new women's professions.

**Keywords:** the Great Patriotic War , the village population , women's labor , labor teen

**Источники и литература**

1. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Усть-Чагырка. Бормотова А. И. 1930 г. р.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Верх-Камышенка. Бурцева (Кретинина) А. М. 1927 г.р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Усть-Казлуха. Иванова (Суховей) М. И. 1933 г. р.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Фонд 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский район, с. Карпово. Теплова (Щербакова) З.Д., 1938 г. р.
5. ПМА. Семейный архив Бузиных, 2011 г.: Романовский район, с. Дубровино. Бузина В. И. 1930 г.р.
6. ПМА. Семейный архив Дорошенко, 2015 г.: Романовский район, с. Дубровино. Дорошенко (Сердюк) Р. И. 1937 г. р.
7. ПМА. Семейный архив Сердюк, 2009 г.: Романовский район, с. Дубровино. Сердюк (Бойченко) Е. Г. 1922-2010 гг.
8. Все для фронта, все для победы! // Очерки истории Алтайского края / отв. ред. А.П. Бородавкин. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1987. Гл. XVII. С. 347-358.
9. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.
10. Щеглова Т.К. Структура и категории сельского русского населения сибирской деревни как фактор адаптационных механизмов традиционной культуры жизнеобеспечения в повседневных практиках войны 1941-1945 годов: к проблеме введения и интерпретации материалов устной истории в научные тексты // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 9-й международной научной конференции, Барнаул, 28-30 октября 2015 г. Вып. 9. / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул, 2015. С. 366-378.
11. Щеглова Т. К. Этнография русского крестьянства юга Западной Сибири в XX столетии: культура жизнеобеспечения в годы Великой Отечественной войны. Научные и методические материалы. Барнаул: ООО «АЗБУКА», 2015. 132 с.

*М. В. Сафонова*

*Алтайский государственный педагогический университет,  
Барнаул, Российская Федерация*

**Переселение и миграция из Средней Азии и Казахстана  
в 1990-е годы: причины переселения и адаптация к новым  
условиям проживания в сельской местности**

На протяжении XX века социальная структура сибирского села изменялась под воздействием интенсивных переселений и миграций. Каждая переселенческая волна способствовала возникновению в социальном социуме переселенческих групп с присущими им правовыми, культурно-бытовыми, экономическими особенностями развития [2]. Длительность сосуществования коренного и пришлого населения на одной территории — приема и исхода, их виды деятельности, адаптация переселенцев к новым условиям, к трудовым и бытовым особенностям приводили к утрате ими отличительных черт. Поэтому изучение процесса переселения русских в Россию из Средней Азии и Казахстана в 1990-е гг. является актуальным. Особенно важно учитывать фактор их многократных переселений и проживания в разных этнокультурных и полиэтнических условиях. В конкретном случае речь идет о переселении из России в Казахстан и затем вновь в Россию на примере переселений в Алтайский край. Фронтирное приграничное положение региона создавало финансовые преимущества для переезда. Роль миграций в демографической ситуации на Алтае, их влияние на социальноэкономический облик региона вызывают устойчивый и самостоятельный интерес историков, экономистов, социологов, причем как отечественных, так и зарубежных [5].

Ввиду аграрной специализации Алтая основной поток переселения приходился на сельскую местность. Более привлекательными стали районы Алтайского края, находящиеся в радиусе влияния города, что создавало дополнительные перспективы для улучшения материального положения переселенческой семьи: Бийский, Зональный и Рубцовский.

Основой стали материалы интервью русского населения пригородных районов Алтайского края. Одним из вопросов, на который искался ответ с опорой на жизненный опыт респондентов, были причины миграции из Казахстана в Россию. Ответы были типичными, и они отражали сложную ситуацию в период распада СССР с неизбежными издержками в виде националистических настроений в условиях роста национального самосознания, что вело к «выдавливанию» русско-

язычного населения. Вот как описывают причины мигранты: «Это была междоусобица... и... молодежь, не наш возраст, молодежь – 16-17 лет, по 10-15 человек ходили. Вечерами уже было невозможно выходить» [2]. «Настоящий устроили национализм... Только из-за этого уехали... Стали вредить...» [2]. «Приходят, стучатся в квартиру местные кадры и говорят: иль уезжай, иль мы тебя выкинем и квартиру твою займем» [2]. «Некоторые даже бросали дома, уезжали. На улице вечерами страшно стало выходить. Попадешься на глаза где-то, могли избить. Детей не отпускали на улицу, в школу старались провожать и встречать» [4].

Сформировавшееся на бытовом уровне противопоставление «русские – казахи как титульный этнос» порождало в среде русскоязычного населения чувство отчужденности и не востребованности. Особенно это ощущалось, по устным свидетельствам, в общественном транспорте, на улице, на работе и в любом другом общественном месте. «У нас очень много друзей казахской национальности, но друзьями их можно было назвать до перестройки, а когда это случилось, они стали уже просто приятелями, потому что они сами поставили мне такую невидимую стенку между нами, между нашими отношениями... Язык [казахский] стал преобладать. В школе, естественно, обязательная программа. Мы против этого ничего не имели. Какой родитель будет против, если его ребенок будет знать несколько языков?» [2]. «Вот отношения с соседями у нас совсем не изменились, мы как жили дружно, так и жили. А вот в общественных местах сталкивались, ну бывало, в магазине в очереди стоишь, казахи могли нагло встать без очереди, если начнешь возмущаться, тебе сразу затыкали рот: «Что, не нравится? Вали в Россию!» [4]. «В больницах тоже к русским отношение резко изменилось. Стали грубить. Отношение было уже не то. Часто слышались такие высказывания: «Езжайте в свою Россию, русские» [4]. «Мы с теплотой, несмотря ни на что, вспоминаем оставшихся друзей: украинцев, казахов, татар – в Казахстане. Больно, что судьбы миллионов решают безумные кучки верхушек» [2]. Из этого следует, что на фоне проявления национализма резко ухудшились взаимоотношения с коллегами по работе, соседями, друзьями.

Анализ устных источников показал, что особое значение среди русских переселенцев имела языковая политика. Языковая политика стала важнейшим фактором вытеснения русских, русскоязычных и даже части казахов из структур управления, престижных сфер деятельности [3]. В начале 1990-х гг. в средних школах вводилась система обязательных выпускных экзаменов по национальному языку. Это ограничивало возможности русскоязычного населения в получении высшего образования. Средства массовой информации переходили на

казахский язык, сокращалось число российских программ на телевидении. Такое проявление языковой политики дистанцировало русскоязычное население, в том числе и казахов, не знающих казахский язык, от тюркоязычного населения. Именно поэтому основную массу переселенцев из Казахстана составляли специалисты высокого класса, интеллигенция, имевшая еще и достаточно стабильное материальное положение. «Я была обеспечена. У нас двухкомнатная квартира своя, на очереди – в трехкомнатную. Какие хорошие времена были, молодые специалисты приезжают, и им дают квартиру. Зарплата, как всегда, как и у всех, была хорошей» [2]. «Сначала мы жили со свекровью, потом приобрели собственный дом, машина у нас была – «Москвич». На дом и машину заработали сами» [4].

Устные свидетельства показывают, что еще одним фактором переселения русских стала экономическая нестабильность. В 1990-е гг. материальное положение ухудшалось из-за нерегулярности выплаты заработной платы, дефицита и кризиса. Люди надеялись, что стабилизировать свое материальное положение можно будет в России. «Проблемы с зарплатой стали, в магазинах отовариваться стало сложнее, талоны были. Ну и прилавки пустые были в магазинах, кроме кильки ничего не было. Отоваривали по талонам» [4]. «Мы там [в Казахстане] давно, лет 5, были на карточках: и мясо, и масло, и колбаса, вплоть до спичек... Все давали нам по карточкам, определенное количество. А здесь все было завалено, все... Прошлись по рынкам, по магазинам... да по Бийску...» [2].

Но с переездом из Казахстана в Россию переселенцам приходилось адаптироваться на новом месте. Под адаптацией понимается процесс активного приспособления индивида с помощью различных средств к изменившейся среде. В описываемом случае это была еще и адаптация переехавших из города в село. Миграция горожан из городов Казахстана в сельскую местность Алтайского края сами мигранты объясняли отсутствием возможности приобрести равноценное жилье в городе, а также возможностью легкого трудоустройства.

Круг проблем, с которыми приходилось сталкиваться городским переселенцам в российских селах, был чрезвычайно обширен и включал необходимость социальной, бытовой, трудовой и психологической адаптации. Одна из наиболее сложных проблем, которые приходилось решать переселенцам, – нехватка жилья и неразвитость рынка жилья. Эти проблемы определяются не только тяжелыми экономическими условиями, но и административными ограничениями, прежде всего институтом прописки, который был только формально отменен с 1 октября 1993 г. и продолжал действовать. Другим препятствием являлись

сложности жилищного строительства из-за нерешенности правовых и процедурных вопросов землевладения и землепользования. В связи с этим более успешно по сравнению с теми, кто пытался вести новое строительство, обустривались переселенцы, восстанавливающие старые дома. Такой способ заселения был распространен в селах, где изъятие участков земли и обзаведение чужаков новыми домами воспринималось остро.

Второй проблемой адаптации русского населения являлось трудоустройство. Основной контингент переселенцев составляли именно высокообразованные специалисты. Русскоязычное население в бывших союзных республиках отличалось высоким уровнем образования, особенно в центральноазиатских республиках. Например, в Таджикистане удельный вес людей русских с высшим образованием составлял 26%, в Узбекистане – 27%, что вдвое превышает аналогичный показатель по России (13%). Это связано с высокой долей горожан среди русского населения этих республик [1].

Это налагало существенный отпечаток на профессионально-квалификационный состав вынужденных мигрантов. Среди них была высока доля служащих, специалистов в области образования, здравоохранения, культуры, науки и т.д. Это, с одной стороны, способствовало трудоустройству мигрантов, а с другой – создавало определенные проблемы в их адаптации на новом месте, особенно в сельской местности.

Респондент из Рубцовского района, Раиса Спартаковна, закончила Талды-Курганское музыкальное училище по классу аккордеона и фортепиано, после чего трудоустроилась в Сарканде в музыкальную школу, где и проработала 12 лет. А на новом месте устроиться было сложнее. «Я устроилась работать в школу, появилось свободное место в школе, лаборантом и секретарем. И по совместительству кружок вела фортепиано. А потом эта вакансия закрылась, мне пришлось уволиться. Я встала на биржу труда, и меня направили работать к нашему частному предпринимателю Золотареву. И я работала у него 7 лет. Сначала техничкой, потом, через несколько месяцев, меня поставили заведующей нефтебазой, потом заведующей завскладом, диспетчером. Вот 7 лет я проработала, потом хозяйство его стало распадаться, пришлось уволиться» [4].

В селе, как оказалось, устроиться на работу было тоже не просто. В сельской местности новые работники воспринимались как конкуренты. Местные жители боялись, что вновь прибывшие переселенцы, которые будут работать на любых условиях, займут и без них дефицитные рабочие места. Кроме того, по селу средняя заработная плата была ниже, чем в городе. Поэтому в материальном плане в селе оказалось для

мигрантов жить сложнее. Но в отличие от города имелась возможность вести свое хозяйство, которое стало хорошим подспорьем материальной обеспеченности. Сложность заключалась и в том, что приходилось привыкать к новому графику работы, т.к. горожанам, привыкшим к 8- часовому рабочему дню, приходилось осваивать новый распорядок дня.

Большие проблемы возникали в обустройстве детей. Но устроить ребенка в учебное заведение в селе оказалось проще, чем в городе. Если в городских школах детей без прописки не брали, то в деревенских школах, которые в своем большинстве пустели в связи с миграцией сельчан в города Алтайского края, детей принимали с меньшими проблемами. Однако дети не справлялись с учебной программой в новых школах, так как она в бывших республиках СССР была более простой и отставала от программ российских школ. К тому же с начала 1990-х гг. в казахстанских школах уже практически не преподавали такие предметы, как русский язык и литература, история и география России.

Наконец, новые условия, осваиваемые переселенцами, приводили и к изменениям в бытовой сфере. Адаптация в быту сопровождалась обзаведением собственным хозяйством. Отсутствие опыта ведения хозяйства приводило к неудачам. Приходилось учиться доить коров, решать проблемы приобретения кормов. Все это было непривычным, но необходимым для сельской местности. К тому же отличия заключались и в особенностях питания: обязательные приправы, умение готовить национальные блюда, традиции чаепития.

Трудности адаптации возникали и в социальной сфере. Возникало своеобразное противостояние «местных» (старожилов) и переселенцев. Респонденты говорили: «Мы как-то старались с местными меньше общаться. С такими же приезжими земляками общались... Приезжие себя чувствовали неуверенно как-то, а они (местные) уверенно» [4]. В определенной степени сами мигранты связывают это с отличиями в культуре общения, приобретенными ими в Казахстане. Как говорила респондент, «я думаю так, что мы вот с Казахстана приехали, а казахи – они очень гостеприимный народ, и мы, наверное, воспитаны так, потому что всю жизнь прожили в Казахстане. В отличие от наших местных [сельчан], мы, приезжие, очень гостеприимные, добродушные люди, на мой взгляд» [4].

Изменялись и традиции досуговой жизни. К моменту возвращения русских в Россию российское общество сильно изменилось, что отражается и в устных свидетельствах респондентов: «Здесь (в Алтайском крае) в основном празднуют церковные праздники. В Казахстане в основном мы государственные праздники отмечали» [4]. Традиционное общение в городской среде, семейное посещение парков, кинотеатров заменялось сельской рабочей суетой.

Но в конечном итоге, несмотря на всю сложность процесса переселения и адаптации мигрантов к новым условиям в Алтайском крае, они до сих пор наиболее важным приобретением для себя считают ощущение гражданской и этнической принадлежности, выражающееся в чувстве «своего» в России.

**Safonova Marina**

Altai state pedagogical university, Barnaul, Russian Federation

**Resettlement and migration from Central Asia and Kazakhstan in the 1990 years:  
the reasons of resettlement and adaptation to new accommodation conditions  
in rural areas**

**Abstract.** In the article the reasons of resettlement of Russians from Kazakhstan to Altai Krai and their adaptation to new conditions of accommodation in rural areas are considered. The analysis of the materials was taken during the ethnographic expeditions from the Russian immigrants.

**Keywords:** Russian immigrants, migration, adaptation, Altai Krai, oral history.

**Лытература**

1. Витковская Г. С. Вынужденные мигранты в России. Беда или благо? // Человек и труд. 1995. № 11.

2. Кидяева Г. В. Переселение из Средней Азии и Казахстана в 1990-е гг. на территорию Бийского Приобья (по устным источникам) // Бийский район: история и современность / отв. ред. Т. К. Щеглова: в 2 т. Т. 1. Барнаул: изд. БГПУ, 2005. 524 с.

2. Моисеев В. А. О соотношении факторов, влияющих на миграцию русского и русскоязычного населения из Казахстана // Миграционные взаимодействия регионов по усилению этнополитической стабильности в Евразии: Материалы междунар. науч. семинара «С Востока до Востока». Новосибирск, 2002.

3. ПМА 2015 г.: Сафонова Р. С. Рубцовский район, п. Новороссийский (интервью автора).

4. Щеглова Т. К. Алтайская деревня в 1950–1970-е гг.: устная история безгласного большинства // История Алтайского края. XVIII–XX вв.: науч. и док. материалы / редкол.: Т. К. Щеглова (отв. ред.), А. В. Контев. Барнаул: БГПУ, 2005. С. 387–417.

**Э.Г. Торусhev**

*БНУ РА «НИИ алтаистики им. С.С. Суразакова», Горно-Алтайск,  
Российская Федерация*

### **Предпринимательство в селах Республики Алтай (автодорожной, строительной, транспортной и торговой деятельности)**

**Аннотация.** В начале XXI века экономическое развитие Республики Алтай принимает многоукладный характер. Рост безработицы и падение уровня жизни стали основной причиной изменения моделей трудового поведения сельского населения республики. Постепенно в сельской местности частный бизнес занимает свое место. В сегодняшние дни малое предпринимательство для некоторых сельских жителей – основной источник дохода.

**Ключевые слова:** предпринимательство, село, Республика Алтай, дорожное строительство, транспорт, торговля.

В начале XXI века экономическое развитие Республики Алтай принимает многоукладный характер, который отчетливо проявился в процессе создания новой модели страны в целом.

Предпринимательство, в широком смысле – самостоятельная деятельность людей, организующих производство, т.е. имеющих свое дело, которое приносит доход. Деструктивные болезненные процессы на селе уходящего XX века дали толчок неоднозначной и разноплановой социально-экономической адаптации сельских сообществ к рынку. Неустойчивое положение большинства коллективных хозяйств, рост безработицы и падение уровня жизни стали основной причиной изменения моделей трудового поведения сельского населения Республики Алтай. Так, например, сформировалась основа сельского предпринимательства на базе автодорожной, строительной, транспортной услуги и торговле. В связи с чем в республике предпринимательская деятельность на селе явилась важнейшим сегментом экономики, который может существенно влиять на социально-экономическое развитие общества.

В современный период в дорожном хозяйстве значительная часть работ выполняется предприятиями малого бизнеса. В частности Усть-Коксинском, Усть-Канском, Онгудайском, Шебалинском, Улаганском, Турачакском и Чойском районах Дорожно-строительные управления (ДРСУ) в основном акционировались. На современном этапе эти предприятия выполняют дорожные работы внутри своих районов. Например, компания «Усть-Канское ДРСУ» зарегистрирована 18 июля 2006 г. Полное наименование – ОАО «Усть-Канское ДРСУ». Компания находится в Усть-Канском районе, с. Усть-Кан. Основным видом деятельности является «Эксплуатация автомобильных дорог общего пользования». Юридическое лицо также зарегистрировано в таких

категориях ОКВЭД, как: «Производство общестроительных работ по строительству мостов, надземных автомобильных дорог, тоннелей и подземных дорог», «Производство хлеба и мучных кондитерских изделий недлительного хранения». Основная отрасль компании: «Шоссейное хозяйство». Должность руководителя компании – генеральный директор. Организационно-правовая форма (ОПФ) – открытые акционерные общества. Тип собственности – собственность субъектов Российской Федерации. Уставный капитал ОАО «Усть-Канское ДРСУ» на 1 июля 2012 г. составил 21376000 руб. [7].

В Усть-Канском районе наряду с ОАО «Усть-Канское ДРСУ» функционирует и другое малое предприятие, которое можно причислить к микропредприятию – это ООО «ТехноСтрой», директором предприятия является А.Н. Кестелев. Предприятие занимается содержанием мостов в исправном состоянии в Усть-Коксинском Онгудайском, Чемальском и Усть-Канском районах. А.Н. Кестелев информировал, что предприятие обслуживает основные – титульные мосты. Суть работ состоит в том, что нужно периодически следить за мостами, чинить или красить, главное – не допустить больших поломок. Численность рабочих доходит до 14 человек, за период январь-октябрь 2014 г. ООО «ТехноСтрой» заработало 4 млн. руб. Само предприятие работает по договору с Казенным учреждением «Республиканское управление автомобильных дорог общего пользования Республики Алтай «Горно-Алтайавтодор» (РУАД «Горно-Алтайавтодор»), специалистами РУАД «Горно-Алтайавтодор», выполняется большой, разнообразный объем работ – это и разработка планов, и их защита, контроль за исполнением бюджета, определение подрядных организаций для выполнения поставленных задач, ведение банка данных по объектам, отвод и резервирование земель для строительства новых объектов, контроль, обследование, испытание, паспортизация, диагностика автомобильных дорог и другие виды работ [1; 8].

В 2010-х гг. строительство для многих сельчан остается почти единственным способом заработать. Еще в 90-ые гг. XX в. после развала колхозов и совхозов некоторые сельчане, объединившись в «бригады», нанимались на стройки. Со временем данная деятельность переросла до предпринимательства. Так, например, П.И. Серкин в 2009 г. зарегистрировался как частный предприниматель. Часто строительные объекты он находит за пределом места проживания (П.И. Серкин проживает в с. Усть-Кан). Обычно на объект он набирает людей в зависимости от проделываемой работы, в селе много людей, владеющих строительными профессиями. Так, в 2014 г. в Онгудайском районе он с бригадой 19 человек работал на маральнике и заработал 1,8 млн. руб. В этом же году

его бригада работала в г. Горно-Алтайске, одновременно часть людей в с. Артыбаш Турачакского района. Бизнес у П.И. Серкина развивается, в с. Усть-Кан в здании бывшей общественной бани планирует построить свою мастерскую [2].

Но, надо отметить, сельское строительство во многих случаях можно рассматривать как теневой бизнес. Многие бригады не зарегистрированы, как предприятия, то есть не приносят доход государству в виде отчисления налогов. Обычно при найме старший в бригаде (бригадир) договаривается об оплате. Договор бывает устный, когда стороны доверяют друг другу, так же присутствует и письменный. Например, информант Вадим сообщил: «Бывает так, что некоторых работодателей плохо знаешь или, известно, что он при расчете после проделанной работы слишком придирчив, все делает, чтобы занизить цену. Поэтому с таким человеком лучше заключить письменный договор, все зависит от степени доверия» [3]. Но и с письменным договором бригаду обчитывают. Например, бывает так, что бригада с какой-то строительной организацией заключает письменный договор. Хотя до этого работодатель предлагал договориться устно. Но бригадир решил перестраховаться и заключил письменный. По завершению работ приемщик начинает очень «внимательно» принимать объект работы и, конечно, обязательно находит изъян «здесь сантиметр больше, вот тут на сантиметр меньше и т.д.» [4]. И после такой приемки бригада недополучает большую сумму денег, оговоренную по договору. Поэтому чаще лучше договариваться устно. Расценки на проделанную работу всегда фиксированные и общеизвестны, например, в 2014 г. при возведении крыши 1 м<sup>2</sup> стоил – 350 руб., бетонные работы 1 м<sup>3</sup> – 1500–2000 руб., при возведении деревянного дома из бруса 1 погонный метр стоил 140-150 руб., потолок 1 м<sup>2</sup> – 200 руб., черновой пол 1 м<sup>2</sup> 100 руб. Можно договориться и дешевле. Например, бывает так, что у некоего клиента есть работа, надо построить крышу. При расчете стоимость крыши составила 80 тыс. руб. Хозяин предлагает 60 тыс. руб., и бригада соглашается. Строительство крыши считается приоритетной работой. Во-первых, она хорошо оплачивается, во-вторых, быстро строится. И, в – третьих, не такая тяжелая, например, по сравнению с литьем фундамента. Поэтому, даже при частичном урезании денег люди берутся за работу [4].

В сельской местности региона малое предпринимательство занимает значимое место в транспортных услугах – частный извоз. На 2010-ые гг. во всех районных центрах есть такси. Занимающиеся частным извозом как внутри района, так и до столицы республики (г. Горно-Алтайск). В данной сфере бизнеса также существует теневая

сторона. Некоторые перевозчики (пассажиры и грузов) регистрируются как юридическое лицо, но многие не зарегистрированы и «работают на себя», занимаются частным извозом. Цены за перевоз также фиксированные, каждый их знает. Например, в Усть-Канском районе за проезд от райцентра с. Усть-Кан до г. Горно-Алтайска на ноябрь 2014 г. частные перевозчики брали 500 руб. На 100 руб. меньше у предпринимателя Г.А. Челтугашева. Данный предприниматель работает официально, извоз пассажиров производит на микроавтобусах «Газель». Из с. Усть-Кан отходит в 8.00. По приезду в г. Горно-Алтайск обратно в село уезжает в 15.00, то есть данный перевозчик заменил когда-то работающий рейсовый автобус. Остальные частники в г. Горно-Алтайск едут только после того, как заполнят все места в салоне пассажирами. Каждый водитель ждет своей очереди. Оплачивается перевозка грузов и различных передач, сумма также фиксированная. Например, таксист за 100 руб. из с. Усть-Кан до г. Горно-Алтайска может доставить сумку с продуктами в 15 кг., отправленную родителями студенту, так же и конверт с документом несколько грамм [5].

Процесс приватизации в Республике Алтай, начатый 1990-х гг., способствовал тому, что в селе торговля постепенно переходила в частный сектор. К 1995 г. 66% магазинов в республике стали принадлежать частным лицам, 24% – в государственной собственности, 9% – в смешанной. При этом наиболее интенсивно торговали смешанные предприятия – в расчете на один магазин ими было реализовано товаров на сумму 520 млн. руб.; на одно государственное предприятие торговли приходилось 439 млн. руб., частное – 302 млн. руб.

Экономические преобразования в торговле позволили в целом обеспечить снабжение населения основными продовольственными и непродовольственными товарами.

Но, надо отметить, в 1995 г. были перебои в продаже отдельных видов продовольствия и товаров повседневного спроса в сельских магазинах республики. Особенно перебои были в системе Роспотребсоюза, что связано с неплатежеспособностью потребителей и снижением товарооборота в сельской местности [6, с. 61-62].

В начале 1990-х гг. получили распространение коммерческие ларьки. В них можно было приобрести импортные алкогольные напитки, пиво, кока-колу, сигареты, жевательные резинки и шоколадные батончики.

В 1990-х гг. появились так называемые «челночники». По многим причинам, связанным с реформами, люди из сферы производства переходили в торговлю и, надо отметить, «нецивилизованную». Во многих случаях торговали на вещевых рынках, которые появились в районных центрах. Обычно товары «на себе» привозили из городов Бийска, Барнаула и Новосибирска.

К 2010-м гг. постепенно уменьшилась численность «челноков», исчезли многие ларьки. По мере развития рыночных отношений начало расти благосостояние граждан. Стал расширяться ассортимент товаров и меняться внешний облик магазинов. Появился свой местный торгово-предпринимательский слой.

Сначала в столице региона г. Горно-Алтайске, затем в селах появились сети супермаркетов «Мария-Ра» и «Аникс». Появление таких крупных по меркам республики торговых предприятий привело к острой конкуренции на рынке услуг розничной торговли. В торговом бизнесе начали широко применяться различные методы стимулирования продаж: например, некоторые предприниматели стали отпускать товары в своих магазинах в долг.

Таким образом, в Республике Алтай предпринимательская деятельность в селе является важнейшим сегментом экономики, которая существенно влияет на социально-экономическое развитие общества в целом.

В 2010-е гг. малое предпринимательство для многих сельчан остается почти единственным способом заработать на жизнь. Частный бизнес активно внедрился в дорожное хозяйство, строительство, транспортные услуги и торговлю.

**Torushev Erkem**

BNU RA «S. S. Surazakova Research Institute of Altaic», Gorno-Altaiisk,  
Russian Federation

**Entrepreneurship in the villages of the Altai Republic (repairing roads,  
construction, transport and trade)**

**Abstract:** In the beginning of XXI century the economic development of the Altai Republic adopts a market nature. Rising unemployment and falling living standards were the main drivers of changing patterns of labor behavior of the rural population of the Republic. In rural areas private business has its definite place. Currently small business for some rural residents, it is the only way to make a living.

**Keywords:** entrepreneurship, the village, the Altai Republic, road construction, transport, trade.

**Литература**

1. ПМА 2014 г.: Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Усть-Кан. Кестелев А. Н. 1986 г. р.
2. ПМА 2014 г.: Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Усть-Кан. Серкин П. И. 1977 г. р.
3. ПМА 2014 г.: Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Усть-Кан. Иташев В. С. 1976 г. р.

4. ПМА 2014 г.: Республика Алтай, г. Горно-Алтайск.
5. ПМА 2014 г.: Республика Алтай, Усть-Канский район, с. Усть-Кан.
6. Социально-экономическое развитие Республики Алтай 1991-2011 гг. Сборник архивных документов. Горно-Алтайск, 2011. 528 с.
7. ОАО «Усть-Канское ДРСУ». Дата обновления: 22.10.2007. URL: <http://www.rusprofile.ru/id/1868803> (дата обращения: 03.10.2007).
8. КУ РА РУАД «Горно-Алтайавтодор». 2013. URL: <http://горно-алтайавтодор.рф/> (дата обращения: 03.10.2007).

***И.И. Ханипова***

*Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук  
Республики Татарстан, Казань, Российская Федерация*

### **Устные источники по истории детства первых советских десятилетий (региональный аспект)**

**Аннотация.** На основе анализа полевых материалов за 2003-2014 гг., собранных в районах Республики Татарстан, автор показывает основные аспекты детства в регионе в 1920-1930-е гг. Устные исторические источники дополнены выдержками из опубликованных интервью. Сделан вывод о важной роли устно-исторических источников в сохранении исторической памяти и необходимости их использования для исследования феномена советского детства.

**Ключевые слова:** устная история, дети, история детства, крестьяне, Татарская АССР.

История детства – особое направление современных социокультурных исследований. К настоящему времени разработаны и апробированы методики изучения феномена детства на материалах интервью и воспоминаний [1]. В качестве предмета исследования выступают как собственно «детские» тексты – свидетельства времени, так и «взрослые» воспоминания, затрагивающие различные аспекты детства.

Как справедливо отметила Т. К. Щеглова, сформировавшая за долгие годы исследований собственные практики по созданию oral history, «реализация устноисторических проектов позволяет исследователю соприкоснуться с живой историей, лишает ее плоскостности и одномерности. Особенно эффективным является соединение устной истории с локальной историей (краеведением)» [19, с. 241]. Между тем известный исследователь советского детства Т.М. Смирнова предостерегает от «абсолютизации источников личного происхождения и материалов устной «истории», критикуя некоторых отечественных

ученых за попытки «реконструировать прошлое, опираясь преимущественно (или даже исключительно) на источники личного происхождения или на материалы интервью» [16, с. 36-37]<sup>37</sup>.

Безусловно, вольная или невольная идеализация времени своего детства свойственна большинству рассказчиков, что подчеркнул, размышляя над судьбами российского крестьянства, В. Бердинских [2, с. 10]. Вследствие этого необходимо критическое использование материалов устных истории. Тем не менее эти рассказы о прошлом искренни, «исповедальны» и тем ценны для исследователя.

Устные источники освещают самые разнообразные аспекты советского детства периода 1920-1930-х гг. Тяжелым бременем остались в памяти представителей старших поколений неприятные воспоминания о том, как родители оставили их в людном месте на милость судьбы в период голода начала 1920-х [13, с. 55], и голода 1933-1934 гг. Воспитанница Елабужского детского дома Н. Порванова, 1926 г.р., вспоминала: «В голодный год меня отчим бросил в Казани... мать у меня умерла от тифа, и он повез меня в Казань сдавать в детский дом, а там сказали – карантин и не взяли. Он посадил меня около поликлиники на крыльцо и ушел, а оттуда вышли люди в белых халатах, подобрали меня, дали сухарей и вызвали милиционера, он взял меня на руки и отнес, там рядом был детраспределитель. И вот там я перезимовала, а весной нас всех на пароход и в Елабугу... Это был 1934 год» [4].

Восприятие смерти, реакция на смерть находившихся рядом таких же ребяташек-детдомовцев по-разному проявлялись в рассказах респондентов. Р. С. Смирнова, повествуя о своем военном детстве, о том, как боялась мертвых, о страхе проходить мимо кладбища, приводила воспоминания своей матери, уроженки д. Бурды Челнинского кантона 1914 г. р., о пережитом ею голоде 1921 г. и ежедневной встрече со смертью. «Бабушка заболела тифом. Это был голод в Поволжье в 1921 г. Маме было лет семь. Бабушку в бессознательном состоянии отвезли в больницу, а маму поместили в приют, никого нет из семьи рядом... Мама рассказывала, что они спали на полу – детей было так много, и каждую ночь кто-нибудь умирал. Вот рядом лежит ребенок и умирает, и они нисколько не боялись смерти. Не боялись этих умерших, и даже снимали с них одежду, и что-то надевали на себя, натягивали на себя, подстилали под себя. Они умирали от голода. Приют был в Челнах... Страх абсолютно никакого не было. Ну и что, умер кто-то рядом, через день-

---

<sup>37</sup> В свое время А. Сальникова подвергла критике размышления Т.М. Смирновой о проблеме интеграции детей «социально чуждых элементов» в социалистическое общество 1917 – сер. 1930-х гг., отметив, что «выводы, полученные на основе нескольких интервью, экстраполировались на весь социум, что неизбежно приводило к искажению действительности» [14, с. 36].

другой умрет. Настолько они привыкли к этой смерти» [9]. По воспоминаниям же Е. П. Митюшкиной, 1917 г.р., уроженки д. Сарсаз Горы Мензелинского района Республики Татарстан, страх перед смертью сверстников фактически вынудил их покинуть детдом: «Чтобы как-то спасти детей, в бывшем помещичьем доме устроили детдом. Отец видит, что мы на лебедь и мякине еле держимся, отдал нас двоих, самых младших, в этот детдом. Ох, сколько мы там страху натерпелись! Привозили из деревень полумертвых татарских ребятишек. Даже не сдают их, а просто бросают под лестницу. Воспитатели поднимут их, на нары положат. Они были большие, спали все вповалку. Утром проснешься – рядом покойник. Очень много ребятишек умирало. А мы все время с мертвецами спали... Отец нас потом забрал, видя, как мы страхом измучены» [12, с. 46-47].

Свидетельства очевидцев часто дополняют официальные источники. Так, вспоминая о голоде начала 1920-х гг., А.И. Костина, 1913 г.р., отмечала: «В голодный год помню, была открыта столовая, только для детей» [7].

Практически во всех беседах с сельскими жителями Татарстана присутствуют рассказы о раннем труде. Упоминания об отсутствии детства как такового («я детства и не видела почти»), о посильной, а часто и непосильной работе встречаются и в опубликованных воспоминаниях-рассказах, в том числе уроженцев региона [3, с. 7, 14, 16, 24, 55, 83 и др.; 2, с. 114, 119-127]. Д. Ш. Шарипова, уроженка д. Анак (Анэк) Актанышского района РТ, односельчанка прабабушки автора данной статьи, рассказывала интервьюеру о том, как с 4-летнего возраста у каждого ребенка в семье были свои обязанности. «Все члены семьи, дети, старики – все были включены в единый ритм работы. Которая продолжалась с утра до вечера» [18, с. 83, 84].

Материалы интервьюирования характеризовали не только бытовую повседневность, скудную обстановку деревенского дома, часто проговариваемую информантами, но и в целом аскетизм крестьянской жизни сталинской эпохи: «Из мебели в доме стояли стол, лавки, самодельная кровать, полаты. На полу лежала солома, а окна были заклеены газетой» [6].

Находили отклик в устных историях и эпизоды «великих» трансформаций советской деревни. Описывая коллективизацию, очевидцы отмечали, как их, школьников, активно вовлекали в политику, заставляли «петь и плясать», устраивая концерты, участвовать в поиске спрятанного зажиточными односельчанами хлеба [см. 12, с. 47]. Общее восприятие большинством деревенских жителей 1930-х гг. Сталина как бога, так называемая персонификация власти, также нашли отражение в повествовании сельчан о своей жизни в довоенное время.

Ребенок есть ребенок, и, несмотря на занятость в домашнем хозяйстве, дети находили время на общение со сверстниками и игры. С особой любовью респонденты рассказывали о своих игрушках. «В 1920-30-е гг. игрушки были самодельными (карты, домино, кукол шили из полотенец и ненужных тряпок). Лыжи тоже были самодельные, из дерева, для мальчишек стругали из дерева самокаты, солдатиков, свистульки, дудки» [10]. «Игрушки были самодельные, все из подручных материалов. «Лялька» – полено заворачивали в тряпицу, углем рисовали глазки и играли. Вырезали деревянные свистульки и «коняшек». Шили тряпичные куклы из обрезков и набивали их пухом. Но играть времени не было. Играли только дети до 10-12 лет» [8]. «Игрушек у нас, можно сказать, и не было, как и не баловала нас судьба. В ход шло всё, на что хватало фантазии: сами шили, сами мастерили, вырезали из дерева» [5]. «Когда я была маленькой, мы игрушки делали сами. Папа приносил из леса лубок от дерева и вырезал из него лошадей, сани, собак, кошек, коров, делал сбрую для лошади, дугу, вожжи, колокольчик, полозья для саней. А мы сами из материи шили куклы, шапочки, кофты, юбки, сарафаны и тапочки. И ими играли. Рядом с домом была белая и красная глина. Мы сами копали эту глину, приносили домой и из нее лепили. Из красной глины – горшки, кувшины, плошки, тазы. А из белой глины лепили стол, скамейки, табуретки, самовар, чашки, блюдца, чайник, ложки. И с ними целыми днями играли» [11].

Большинство информантов рассказывали именно о самодельных игрушках – куклах, мячах и т. п., традиции изготовления которых передавались от старших к младшим. З.Г. Сафина, 1906 г.р., уроженка д. Шетнево-Черемшан Рыбнослободского района РТ, рассказывая о военном времени, поделилась, что использовала опыт матери, которая шила для них из ситцевых лоскутков тряпичные куклы: «Придешь домой в темень с колхозных работ, постелешь на пол свою фуфайку и свалишься замертво от усталости. Какое там внимание детям! Единственное, как и моя мать, я сшила дочкам тряпичные куклы – вот им и игрушки» [15, с. 8]. Заметим, что тема игрушек в воспоминаниях детей войны часто была тесно связана с практиками выживания в условиях военного лихолетья. Н.А. Буко, с любовью вспоминая о своих игрушках, которые они смогли взять в эвакуацию, рассказывала: «...Еще были куклы с закрывающимися глазами, особенно любимая Лида, но мы все поменяли на еду. Все, что бабушка взяла с собой в эвакуацию, осталось в Казани, обменянное на какую-то еду» [17, с. 130].

Таким образом, рефлексия и репрезентация собственного опыта детства играет немаловажную роль в реконструкции не только детства отдельных личностей, но и истории целых поколений страны. Публи-

кации воспоминаний-интервью служат меморализации и сохранению исторической памяти о советском прошлом. Собранные в ходе полевых исследований материалы позволяют расширить представления о детстве в эпоху 1920–1930-х гг. в региональном аспекте.

#### **Khanipova Inara**

Research at Sh. Marjani Institute of History under Academy of Sciences,  
Kazan, Russian Federation

#### **Oral resources on childhood history of the first Soviet decades (regional aspect)**

**Abstract.** Based on the analysis of field materials for the 2003–2014, collected in the areas of Tatarstan's Republic, the author shows the main aspects of childhood in regions in 1920–1930-ies. Oral historical sources are supplemented with excerpts published in the interview. The conclusion about the importance of oral history sources in the preservation of historical memory and the need to use them to study the phenomenon of Soviet childhood is made.

**Keywords:** oral history, children, history of childhood, peasants, Tatar ASSR.

#### **Источники и литература**

1. Безрогов В. Г., Кошелева О. Е., Мещеркина Е. Ю., Нуркова В. В. Педагогическая антропология: феномен детства в воспоминаниях: учеб.-метод. пособие / под общ. ред. Б. М. Бим-Бада. М.: Изд-во УРАО, 2001. 192 с.
2. Бердинских В. Речи немых. Повседневная жизнь русского крестьянства в XX веке. М.: Ломоносовъ, 2011. 328 с.
3. Ганеева И. Последнее столетие в женских судьбах. Набережные Челны: Декор, 2000. 88 с.
4. Елабужский государственный историкоархитектурный и художественный музей-заповедник (ЕГМЗ). Коллекция документов. Папка «Школьный детский дом № 39».
5. Интервью с Балабановой Н. А., р. 2 августа 1924 г., уроженкой д. Бессониха Елабужского района Республики Татарстан. 7 сентября 2004 г. // Архив автора.
6. Интервью с Князевой Е. Л., р. 26 апреля 1918 г., уроженкой д. Мурзиха Елабужского района Республики Татарстан. 12 декабря 2003 г. // Архив автора.
7. Интервью с Костиной А. И., р. 8 апреля 1913 г., уроженкой с. Танайка Елабужского района Республики Татарстан. 9 декабря 2003 г. // Архив автора.
8. Интервью с Полтановой М. П., р. 31 марта 1918 г., уроженкой д. Груздевка Елабужского района Республики Татарстан. р. 10 декабря 2003 г. // Архив автора.
9. Интервью с Смирновой (Идиятулловой) Р. С., р. 21 апреля 1934 г., уроженкой Челнинского района Республики Татарстан. 8 июля 2014 г. // Архив автора.
10. Интервью с Софроновым И. А., р. 13 октября 1918 г., уроженцем с. Умяк Елабужского района Республики Татарстан. 9 декабря 2003 г. // Архив автора.
11. Интервью с Тихоновой (Романовой) Т. П., р. 14 марта 1920 г., уроженкой с. Ульяновско Кайбицкого района Республики Татарстан. 1 ноября 2010 г. // Архив автора.

12. Митюшкина (Борисова) Евгения Петровна // Ганеева И. Последнее столетие в женских судьбах. Набережные Челны: Декор, 2000. С. 44-52.
13. Полякова Ульяна Михайловна // Ганеева И. Последнее столетие в женских судьбах. Набережные Челны: Декор, 2000. С. 53-60.
14. Сальникова А.А. Российское детство в XX веке: История, теория и практика исследования. Казань: Казанский гос. ун-т им. В. И. Ульянова-Ленина, 2007. 256 с.
15. Сафина Зайнаб Галлямовна // Ганеева И. Последнее столетие в женских судьбах. Набережные Челны: «Декор», 2000. С. 5-10.
16. Смирнова Т.М. Дети страны Советов: От государственной политики к реалиям повседневной жизни. 1917-1940 гг. М.; СПб.: Ин-т рос. истории РАН; Центр гуманитарных инициатив, 2015. 384 с.
17. Ханипова И.И. Детство в эвакуации (Воспоминания Н.А. Буко) // Гасырлар Авазы 2 – Эхо веков. 2013. № 1/2. С. 126-130.
18. Шарипова Доргалия Шариповна // Ганеева И. Последнее столетие в женских судьбах. Набережные Челны: Декор, 2000. С. 81-87.
19. Щеглова Т.К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история: Монография. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.

## Қысқартулар тізімі - список сокращений

АлтГПУ – Алтайский государственный педагогический университет.

ДК – дом культуры.

ИАЭТ СО РАН – Институт археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук.

ИЭЭ – Историко–этнографическая экспедиция.

КЭЭ ОФ ОИИФФ СО РАН – Казахская этнографическая экспедиция Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии Сибирского отделения Российской академии наук.

ЛИК – Лаборатория исторического краеведения.

МКЭЭ ОФ ИАЭТ СО РАН – Международная Казахская этнографическая экспедиция Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук.

МСНК – международный союз немецкой культуры

МОН РК – Министерство образования и науки Республики Казахстан.

НПЦ – Научно-практический центр.

ОФ – Основной фонд.

ПМ – полевой материал.

ПМА – полевой материал автора.

РК – Республика Казахстан.

РФ – Российская Федерация.

## МАЗМҰНЫ – СОДЕРЖАНИЕ

|   |    |
|---|----|
| <i>А. Ильясова</i>  |    |
| Құттықтау сөз / Приветственное слово .....  | 3  |
| <b>Этнография</b>   |    |
| <i>Е. К. Абеуова</i>  |    |
| 2015 жылы өткізілген «Ұлы дала елі» экспедициясының нәтижелері.....   | 6  |
| <i>Ш. К. Абыкешова</i>  |    |
| Описание кочевого быта казахов в работах Мусы Шорманова.....  | 10 |
| <i>А. А. Akhmetova, G. M. Tokhmetova</i>  |    |
| Interaction of government bodies and society in counteraction to religious<br>extremism and terrorism in the republic of Kazakhstan.....  | 15 |
| <i>Ш. К. Ахметова</i>   |    |
| Некоторые аспекты этнокультурных процессов у казахов Западной Сибири.   | 17 |
| <i>Д. Б. Байбуранов</i>   |    |
| Қазақ және Сібір халқы мәдениетінің бастаулары.....   | 22 |
| <i>М. В. Баринов</i>  |    |
| Этнокультурные процессы у казахов приграничных регионов РФ (на<br>примере Алтайского края).....   | 27 |
| <i>В. С. Борисова</i>   |    |
| Травы-дикоросы в питании населения в годы Великой Отечественной<br>войны.....   | 33 |
| <i>В. М. Готов</i>  |    |
| Строительство бань «по-черному» и банные традиции у русских с. Ново-<br>ипуново Краснощековского района в 1930-е – середине 1950-х гг.....  | 37 |
| <i>А. А. Дешевых, Л. А. Явнова</i>  |    |
| Отражение традиции ряженья у русских Алтайского края в фольклорном<br>театре.....   | 43 |
| <i>Д. В. Емельянов</i>  |    |
| О конструктивных особенностях лыж коренного населения Северного<br>Алтая (по полевым материалам конца XX — начала XXI в.) .....   | 49 |
| <i>Э. В. Енчинов</i>  |    |
| Транзиции в категории одежда в конце XX — начале XXI вв. в Республике<br>Алтай.....   | 52 |
| <i>А. А. Ильина</i>   |    |
| Качественные методы социологии в исследовании национально-<br>культурных объединений.....   | 57 |
| <i>А. Б. Калыш</i>  |    |
| Об особенностях работы в период полевых этнографических экспедиций....  | 62 |
| <i>Н. В. Люля</i>   |    |
| Традиционные суеверия в среде украинского населения Карасукского района<br>Новосибирской области в XX — начале XXI века (по полевым материалам<br>этнографической экспедиции 2015 г. .... | 68 |
| <i>Ж. М. Молдагазинова</i>  |    |
| Казахский язык в жизни населения Восточно-Казахстанской области (на<br>примере города Семей: по материалам опросов 2015–2016 гг.).....  | 73 |

|   |     |
|---|-----|
| <b>В. М. Кимеев</b>   |     |
| Современные шорцы: два народа — две культуры .....  | 77  |
| <b>Е. А. Коляскина</b>  |     |
| Женщина и мужчина в русской деревне Алтая во второй половине XIX – первой половине XX в.: итоги этнографического исследования гендерных стереотипов и социальных практик..... | 81  |
| <b>О. С. Мамонтова</b>  |     |
| Традиции и новации в пище казахов Угловского района Алтайского края.....  | 86  |
| <b>М. В. Москвина</b>   |     |
| Женские накосные украшения в праздничных практиках коренного населения Алтая.....   | 92  |
| <b>И. И. Назаров</b>  |     |
| О практике возрождения кумандинцами Алтайского края обряда «Кочо-кан».....  | 97  |
| <b>О. О. Неверова</b>   |     |
| Годонимы села Топчиха Топчихинского района Алтайского края: классификация в семантическом аспекте.....  | 103 |
| <b>И. Н. Никулина</b>   |     |
| Рецензия на книгу Антония Кучинского «Поляки в Казахстане. Ссылки, наследие, надежда, возвращение» .....  | 106 |
| <b>М. А. Овчарова</b>   |     |
| Свадебный обряд мордвымокша Залесовского Причумышья: трансформация традиций.....  | 109 |
| <b>В. В. Подолько</b>   |     |
| Деятельность современного казачества на территории Северного Казахстана .....   | 117 |
| <b>Е. В. Самушкина</b>  |     |
| Места памяти алтайцев в музейных практиках: воспроизводство этнической идентичности (конец XX — начало XXI в.).....   | 122 |
| <b>А. Г. Селезнев, И. А. Селезнева</b>  |     |
| Новые экопоселения как объект полевого этнографического исследования. 127   |     |
| <b>Н. А. Тадина, Т. С. Ябыштаев</b>   |     |
| Зайсан в народной памяти кош-агачских казахов.....  | 132 |
| <b>М. Н. Тихомирова</b>   |     |
| Изделия из пресного теста как отражение этнокультурной истории татар Тарского района Омской области (правый берег Иртыша).....  | 138 |
| <b>Д. А. Фролова</b>  |     |
| Символика креста в похоронном обряде старообрядцев Красногорского района .....  | 143 |
| <b>Ю. Н. Цырякина</b>   |     |
| Русский язык в постсоветском Узбекистане: практика использования и дальнейшие перспективы.....  | 146 |
| <b>Т. К. Щеглова</b>  |     |
| Сусличьи промыслы и система питания колхозной семьи русского населения в годы Великой Отечественной войны: участники, способы, орудия ловли.....                              | 152 |

- О. С. Щербакова**  
 Рождественские обрядовые обходы дворов в этнокультуре русин  
 Закарпатья в 60–70-е гг. XX в. (по материалам экспедиционных записей  
 от переселенцев Алтая) .....164
- К. В. Яданова**  
 Варианты телеутского сказания «Козика и Баян-Сулу».....170

### **Устная история**

- А. А. Алинов**  
 Российские казахи: история аула Кызыл-Ту Алтайского края по материалам  
 устной истории.....177
- М. Башарланова**  
 Г. Н. Потанин о песенном творчестве казахского народа..... 182
- О. С. Данилова**  
 «Ростовские» немцы на Алтае в годы Великой Отечественной войны:  
 адаптация «детей войны» по материалам Краснощековского района.....186
- А. Е. Каримова**  
 Социальная миссия и роль устной истории.....191
- А. Е. Каримова, Л. В. Мельник**  
 Развитие торговли в Казахстане в XIX веке.....199
- С. Н. Корусенко**  
 Рождение и смерть: история одной деревни (поле — без поля)..... 203
- А. С. Кузнецов**  
 К вопросу о видовой самостоятельности устных исторических источников:  
 на примере материалов о Великой Отечественной войне.....213
- Б. Н. Музафаров**  
 Сын великой степи.....219
- К. С. Нуракова**  
 Депортация немцев на Алтай: условия переезда и обеспечения жильем  
 по устным историческим источникам.....224
- А. В. Рыков**  
 Роль бахчевых культур в жизнеобеспечении русского крестьянства  
 Алтайского края в годы Великой Отечественной войны.....228
- О. А. Сазонова**  
 Труд женщин и детей в тылу в годы Великой Отечественной войны на  
 территории Алтайского края: по устным материалам Краснощековского  
 и Романовского районов.....233
- М. В. Сафонова**  
 Переселение и миграция из Средней Азии и Казахстана в 1990-е годы:  
 причины переселения и адаптация к новым условиям проживания  
 в сельской местности.....238
- Э. Г. Торусhev**  
 Предпринимательство в селах Республики Алтай (автодорожной,  
 строительной, транспортной и торговой деятельности)..... 244
- И. И. Ханникова**  
 Устные источники по истории детства первых советских десятилетий  
 (региональный аспект).....249

**Ертіс, жоғарғы Обь өңірлеріндегі  
және Алтайдағы далалық зерттеулер 2015 ж.**

*Этнография, ауызша тарих  
11 басылым*

*XI халықаралық ғылыми – практикалық конференция материалдары,  
2016 ж. 21-22 сәуір.*

**Полевые исследования в Прииртышье,  
Верхнем Приобье и на Алтае  
2015 г.**

*Этнография, устная история  
Выпуск 11*

*Материалы XI международной научно-практической конференции,  
21-22 апреля 2016 г.*

**1 Том**

Компьютерде беттеген: Н.Т. Кудайбергенова  
Корректорлар: Р.С. Кайсарина, С.Б. Абдуалиева

Подписано в печать 19.04.2016 г.  
Формат 29,7 x 42<sup>1</sup>/<sub>4</sub> бумага книжно- журнальная.  
Объем 15,1 усл.печ.л. Тираж 300 экз.  
Заказ № 0968

Научно-издательский центр  
Павлодарского государственного педагогического института  
140002, г. Павлодар, ул. Мира, 60