

Министерство образования и науки Российской Федерации
Федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение высшего образования
«Алтайский государственный педагогический университет»
Федеральное государственное автономное образовательное учреждение высшего образования
«Национальный исследовательский Томский государственный университет»
Федеральное государственное бюджетное учреждение науки Институт археологии и этнографии
Сибирского отделения Российской академии наук

Серия основана в 1994 г.

Этнография Алтая и сопредельных территорий



Материалы 9-й международной научной конференции,
посвященной 25-летию центра устной истории и этнографии
лаборатории исторического краеведения
Алтайского государственного педагогического университета
(Барнаул, 28–30 октября 2015 г.)

Под редакцией Т. К. Щегловой

Выпуск 9

Барнаул
2015

УДК 39(571.15)
ББК 63.529(541)
Э916

Оргкомитет конференции:

Щеглова Татьяна Кирилловна, доктор исторических наук, профессор (председатель),
Рындина Ольга Михайловна, доктор исторических наук, профессор (сопредседатель),
Фурсова Елена Федоровна, доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник,
Грибанова Наталья Святославна, кандидат исторических наук,
Рыков Алексей Викторович, магистр педагогического образования

Ответственный редактор:

Т. К. Щеглова, доктор исторических наук, профессор

Э916 Этнография Алтая и сопредельных территорий : материалы междунар. науч. конф., посвящ. 25-летию центра устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного педагогического университета (Барнаул, 28–30 октября 2015 г.). Вып. 9 / под ред. Т. К. Щегловой. — Барнаул : АлтГПУ, 2015. — 388 с. : ил.
ISBN 978-5-88210-783-2

Издание носит серийный характер. В нем представлены исследования специалистов из ведущих научных центров РФ и стран СНГ по этнографии, истории и культуре Алтая и сопредельных территорий. Разделы сборника отражают наиболее значимые направления современной этнографии. Главной темой конференции являлось рассмотрение этнокультурных ресурсов социоэкономического развития регионов. Традиционным стало обсуждение сюжетов по этнической культуре славянских народов; по истории, традиционной культуре и современному социальному развитию тюркских народов. Дальнейшее освящение получили вопросы, связанные с формами и методами изучения, сохранения и популяризации этнокультурного наследия народов Евразии, а также с развитием устной истории как источника и метода этнологических и антропологических исследований.

Сборник имеет теоретико-методологическую и научно-практическую направленность. Интерес представляют публикации полевых этнографических материалов, оригинальных устных и архивных источников. Издание может быть полезно широкому кругу специалистов гуманитарных наук, а также обширной читательской аудитории.

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

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

*Организация конференции и издание сборника осуществлены
при финансовой поддержке РГНФ, проект 15-11-22502 г(р)
и администрации Алтайского края*

ISBN 978-5-88210-783-2

© Алтайский государственный педагогический университет, 2015
© Т. К. Щеглова, составление, редактирование, 2015

1

Социально-
демографические
и этнокультурные
процессы в Евразии
в прошлом
и настоящем

Ахметова Инкар Асхатовна

Алтайский государственный педагогический университет, Барнаул, Российская Федерация

Русский язык в социокультурных процессах постсоветского Восточного Казахстана

Аннотация. В статье анализируется вопрос об особенностях функционирования русского языка в социокультурных процессах постсоветского Восточного Казахстана с особым акцентом на этнодемографический фактор. Обобщая результаты полевых исследований, автор выявляет причины широкого использования русского языка и сферы, из которых он вытесняется. **Ключевые слова:** *русскоязычные, меньшинства, государственный язык, делопроизводство.*

Этническая и языковая композиция Республики Казахстан уникальна по сравнению с другими центральноазиатскими государствами. Во-первых, в Казахстане исторически сформировалось этническое многообразие и выделяется высокая доля меньшинств. По сведениям Министерства статистики РК, на начало 2015 г., титульная группа (казахи) составляет 66% от всего состава населения (11 497 349), следующими крупными этническими группами республики являются русские – 21% (3 666 081), узбеки – 3% (534 968), украинцы – 1,6% (295 436), татары – 1,2% (202 977) и др. [1]. Самая высокая доля русского населения в Центральной Азии в абсолютных и относительных цифрах была в Казахстане. Отчасти с данной этнодемографической особенностью республики, сформировавшейся еще в ходе индустриализации Средней Азии и Казахстана в советское время, связано широкое распространение русского языка.

В советский период после неудавшейся программы коренизации основополагающим на всей территории Казахстана и фактически государственным был русский язык. До середины 1980-х гг. скачкообразно (в 1939, 1957, 1969, 1983 гг.) велось сворачивание делопроизводства на казахском языке в сельских районах, закрывались школы с казахским языком обучения [11, с. 104]. В городах делопроизводство с самого начала советской эпохи функционировало на русском языке.

С 1986 г. в языковой политике Казахстана начинается новое направление, в котором огромное влияние уделялось казахскому языку. В принятом 22 сентября 1989 г. Законе о языках в Казахской ССР было введено понятие «государственный язык», именно казахскому языку был придан статус государственного. Русский язык де-юре получил статус «языка межнационального общения». Позднее поправками в Конституции Республики Казахстан было определено, что «наравне с государственным официально применяется русский язык». К моменту распада СССР, по оценкам некоторых политологов, совокупная численность так называемых русскоязычных в Казахстане превышала численность титульного населения [10, с. 67]. Согласно переписи населения 1989 г., доля казахов составляла 40,1%, русских – 37,4%, украинцев – 5,4%, узбеков – 2%, немцев – 5,8% [2, с. 27]. Если учесть, что часть казахов также относилась к русскоязычным, становится понятным высказывание С. Панарина о том, что до-

ля русскоговорящего населения превышала доля казахоговорящих.

В принятом Законе Республики Казахстан 1997 г. «О языках в Республике Казахстан» было закреплено положение, по которому русский язык в государстве употреблялся наравне с казахским. В то же время закон обязывал каждого гражданина Республики Казахстана овладеть государственным языком.

На протяжении 1990-х – начала 2000-х гг. в казахстанском обществе не утихали дискуссии по поводу статуса государственного и русского языков. Ряд экспертов приходят к выводу, что государственный язык стал синонимом доминирования официальных структур, его использующих. То есть государство провозгласило приоритет развития казахского языка, но самоустранилось от проблем его развития и поэтапного внедрения из-за трудного финансового положения [11, с. 104; 12].

Языковая политика в различных регионах Казахстана сильно различается. В большей степени русский язык сохранил свои позиции на северо-востоке страны. Восточный Казахстан в XX – начале XXI в. остается русскоязычным регионом, в отличие от юга Казахстана. В административном плане Восточно-Казахстанская область включила в себя упраздненную в 1997 г. Семипалатинскую область, а ее административный центр, г. Семипалатинск, основанный в 1718 г. как крепость, указом президента Н. А. Назарбаева в 2007 г. был переименован в Семей. Основная причина высокой степени распространения русского языка на востоке Казахстана – этнодемографический фактор. В частности, в Восточном Казахстане на начало 2015 г. доля русских составляет 37,5% (524 105 человек) [1].

В августе 2014 г., мае 2015 г. в городах Восточного Казахстана проводилось исследование «Роль русского языка в социокультурных процессах Восточного Казахстана». Основным методом сбора информации в рамках заявленного исследования – интервьюирование и метод включенного наблюдения. В г. Семей было взято 11 полуструктурированных интервью у респондентов и экспертов (представители государственного аппарата, учреждений культуры, общественных организаций, преподаватели, военные и др.) по вопросам функционирования русского языка в социокультурном пространстве бывшего областного центра. В советское время здесь была высока доля русского населения (русских – 65,9%, казахов – 27,2%) [9, с. 73]. В 1990–2000-е гг. она постепенно сни-

жалась. На начало 2014 г. численность населения города Семей составила 304 531 человек. Этнический состав города: казахи (63,23%), русские (29,93%), татары (3,67%), немцы (0,99%), украинцы (0,77%), белорусы (0,21%) [8]. У бывшей Семипалатинской области был статус аграрно-промышленного региона, находящегося в непосредственной близости от границы с Россией.

В настоящее время в Восточном Казахстане в практике применения языков существует разграничение сфер употребления и применения русского и казахского языков. Ныне покойный Н. Масанов в начале 2000-х гг. заметил, что в постсоветский период в Казахстане были усилены позиции казахского языка в области государственного управления и государственной администрации. Из этой сферы русский язык постепенно вытесняется. Однако русский язык еще долгое время будет оставаться языком межэтнической коммуникации; в течение 1990–2000-х гг. его использование в повседневных контактах не снизилось. «Русский язык – язык учебников, культуры, престижа и ремесла. Даже несмотря на тот факт, что казахский язык расширит сферу своего использования только в государственных органах, для развивающегося рынка, либеральной экономики, гражданского общества необходимы прочные позиции русского языка» [16, с. 48].

Эти мысли подтверждаются результатами полевых исследований Ю. Н. Цыряпкиной в г. Семей в 2014 г., зафиксировавшей озабоченность опрашиваемых русских тенденциями к снижению сфер трудоустройства из-за незнания казахского языка [14, с. 183]. Русскоязычное население Казахстана, к которому принадлежат не только русские, но и татары, немцы, городские казахи и др., имеют большие возможности найти работу в коммерческой сфере и негосударственных предприятиях. В государственных учреждениях задействованы в основном представители титульного населения, владеющие устной и письменной формами казахского языка. В Восточном Казахстане сотрудники госучреждений в обязательном порядке посещают курсы делового казахского языка. На курсах по изучению государственного языка стараются совмещать деловой и повседневный казахский с особым акцентом на ведение делопроизводства. Согласно текущей статистике, 50% слушателей, посещающих курсы казахского языка, – это представители этнических меньшинств. К ним относятся руководители организации, отделов в крупных организациях, которые работают на предприятиях еще с советских времен и им по долгу работы необходимо знание государственного языка.

В Центре обучения языкам г. Семей также обучают русскому языку тех студентов, которым нужно повысить знания по этому языку, в основном это оралманы (казахи из других стран, вернувшиеся на родину в 1990–2000-е гг.) [5]. Оралманы переехали в Казахстан в рамках президентской программы возвращения казахов на историческую родину в постсоветский период и не владели русским языком. Для

социализации в городах республики русский язык крайне необходим, поэтому оралманам необходимо осваивать русский. В основном приходят студенты, которые хотят знать хотя бы бытовой русский язык [5].

Положительным является тот факт, что в г. Семей изобретается система бонусов для русских/русскоязычных, овладевших казахским языком: «В некоторых учебных заведениях города Семей есть даже такой стимул, если преподаватель не титульной национальности преподает на государственном языке, то идет прибавка к заработной плате в размере 50%» [5].

В государственных учреждениях делопроизводство постепенно переходит на государственный язык. Директор Центра документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области пояснила, что в архиве заинтересованы, чтобы сотрудники знали деловой казахский язык. Сотрудники должны владеть навыками оформления документов на государственном языке, составления номенклатуры дел и др.

В настоящее время в архив приглашают на работу людей с хорошим и качественным казахским языком. В архиве могут работать филологи, юристы, историки. В то же время в делопроизводственной системе архива до сих пор сохраняется русский язык, так как архив постоянно получают запросы из сопредельных государств, в частности из России, куда нужно отправить ту или иную справку, и, естественно, запросы приходят на русском языке.

Нормативно-правовые акты в архиве ведутся на двух языках, для удобства работает переводчик. Благодаря услугам переводчика в государственных учреждениях всегда есть возможность ответить на языке заявителя. Переводчик обеспечивается всеми необходимыми словарями, методичками, учебниками, журналами, справочниками по казахскому языку [6].

Как говорилось выше, русский язык присутствует во всех сферах жизни города, например в военных частях. В городе дислоцируется региональное командование «Восток» Вооруженных сил Республики Казахстан. В интервью с капитаном, старшим офицером, преподавателем государственного языка войсковой части 63310 Альфией Магомедовой Кубаевой несколько раз подчеркивалось, что в военной сфере все делопроизводство переходит на государственный язык и даже создаются группы по его изучению. На казахском языке все служебное делопроизводство стало вестись с 1998 г. «Когда я пришла на работу в 2011 г., то 70% документации было на русском языке, 30% – на казахском. Сейчас же 90% на казахском, а на русском языке – 10%» [4].

В самом лингвистическом ландшафте города письменные тексты можно разделить на две части – официальную и неофициальную. В неофициальной части – в сфере услуг и рекламе, на билбордах и вывесках – в большей степени распространен русский язык. Казахоязычная часть Семей предпочитает

ет помещать объявления на русском языке, в таком случае большая аудитория сможет его прочесть. Подобные тенденции отмечаются не только в Казахстане, но и в других республиках Центральной Азии, где доля русскоязычного населения намного меньше. Например, эти тенденции зафиксированы в работах Ю. Н. Цыряпкиной, посвященных статусу русского языка в городах Ташкентской области Республики Узбекистан, в которых доля русских не превышает 4%, но русский язык чрезвычайно востребован и распространен [15, с. 508]. Те же тенденции прослеживаются в социолингвистических процессах Республики Таджикистан [13, с. 138–139].

Практически во всех сферах жизни города присутствует казахско-русское двуязычие, что регулируется законодательством. В образовании, системе управления, медицине русский язык присутствует. В каждом среднем специальном и высшем учебном заведении города обучение ведется на двух языках, в больницах все расписания работы врачей – также на двух языках. Некоторые респонденты отмечают, что при трудоустройстве работодатель предпочитает видеть среди своих сотрудников более грамотного специалиста, со знанием нескольких языков, нежели ограниченного знанием одного языка [3].

Восточноказахстанский демограф и эксперт А. Н. Алексеенко (Усть-Каменогорск) отметил, что в конце 1990-х – 2000-е гг. русскоязычное население Казахстана не интегрировалось в казахскую среду, а

государственная политика подстраивалась под нужды русскоязычного населения [7, с.11].

Таким образом, современный русский язык в Восточном Казахстане используется в следующих сферах: устном бытовом, письменном официальном и неофициальном общении. На нем созданы и создаются художественные произведения различных жанров и общественно-политическая литература, он активно используется в письменном научном общении: на нем пишутся научные труды, защищаются докторские и кандидатские диссертации; он применяется также в средствах массовой информации всех видов: прессе, телевидении, радио, Интернете. Официальный статус русского языка в Казахстане закреплен «Законом о языках», соответственно, он используется на уровне межгосударственного общения.

Akhmetova Inkar

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

Russian in the sociocultural processes of post-soviet Eastern Kazakhstan

This article examines the issue of the functioning of the features of the Russian language in the sociocultural process of post-Soviet Eastern Kazakhstan with special emphasis on ethno-demographic factor. Summarizing the results of field research, the author reveals the reasons for the wide use of the Russian language and the scope of which it is displaced. **Keywords:** *russian-speaking, minority, the official language, clerical work.*

Источники и литература

1. Численность населения Республики Казахстан по отдельным этносам на начало 2015 г. Министерство статистики Республики Казахстан. [Электронный ресурс]. URL: stat.gov.kz/faces/wcnav_externalId/homeNumbersPopulation?_afLoop=8218110338375260#%40%3F_afLoop%3D8218110338375260%26_adf.ctrl-state%3Dquz6n0c1g_58 (дата обращения 28.05.2015).
2. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Т. 1. Алма-Ата, 1991. 387 с.
3. ПМА, г. Семей. Еникеева А. Х. Учитель истории средней школы № 7 г. 39 лет. 29.08.2014.
4. ПМА, г. Семей. Кубаева А. М., старший офицер-преподаватель государственного языка в/ч 63310. 34 года. 29.04.2015.
5. ПМА, г. Семей. Согумбаев О. А., директор Центра обучения языкам, г. Семей. 35 лет. 30.04.2015 г.
6. ПМА, г. Семей. Касымова Г. Т., директор Центра документации новейшей истории г. Семей. 60 лет. 11.05.2015.
7. Алексеенко А. Н. Русские в орбите государственной политики // Этнографическое обозрение. 2008. № 2. С. 11–12.
8. Город Семей (паспорт Восточно-Казахстанской области). Департамент статистики Восточно-Казахстанской области, 21.10.2014. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.eastonline.kz/dok/regioni/semei.html> (дата обращения 17.03.2015)
9. Гужвенко Ю. Н. Восточный Казахстан: этносоциальные отношения в 1990-е – начале 2000-х гг. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2009. 198 с.
10. Панарин С. Современный Казахстан: социальные и культурные факторы изменений в положении русского языка // Вестник Евразии. М., 2008. № 4. С. 65–79.
11. Савин И. С. Реализация и результаты культурно-языковой и образовательной политики в Казахстане в 1990-е годы // Этнографическое обозрение. 2001. № 6. С. 104–122.
12. Фиерман В. Языковая политика в Казахстане умеренная // ЛИТЕР: Республиканская общественно-политическая газета, 26.06.2015. [Электронный ресурс]. URL: http://liter.kz/ru/interview/show/10167-uilyam_fierman_yazykovaya_politika_v_kazahstane_umerennaya_ (дата обращения 28.06.2015)
13. Худокулова Н. Социолингвистическая ситуация в Таджикистане и русский язык // Диаспоры. 2014. № 1. С. 122–150.
14. Цыряпкина Ю. Н. Проблемы адаптации русского населения приграничных регионов Казахстана (на примере полевых исследований в г. Семей в 2014 г.) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае 2014 г. Археология, этнография, устная история. Вып. 10. Барнаул, 2015. С. 181–185.
15. Цыряпкина Ю. Н. Русский язык и социолингвистическая ситуация в Узбекистане // Мир науки, культуры, образования. 2014. № 6 (49). С. 506–509.
16. Я, Нурбулат Масанов...: сб. ст. и интервью. Алматы. 2007. 146 с.

Бондаренко Светлана Ивановна*Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, Российская Федерация***Формирование советской сельской праздничной культуры в 1950–1960-е гг. на Алтае**

Аннотация. Годы развития целины стали для Алтая годами настоящего культурного подъема. В эти годы в алтайских деревнях начала формироваться и развиваться социалистическая обрядность. Началось утверждение массовых советских праздников в сельских районах. Целинная эпопея послужила мощным импульсом для социокультурного преобразования деревни. **Ключевые слова:** советский праздник, массовые мероприятия, целина, социокультурное преобразование деревни.

В истории нашей страны освоение целины явилось крупнейшим аграрным мероприятием. Достаточно много работ посвящено целинной проблематике, и еще многое предстоит переосмыслить, изучить позитивный и негативный опыт землепользования на целине. Вместе с тем целина для Алтая — это не только социально-экономические преобразования, но и духовно-культурные. Годы освоения целинных и залежных земель стали для Алтая годами настоящего культурного подъема.

Я. Е. Кривоносов, который в то время организовывал досуг целинников и впоследствии работал в управлении культуры крайисполкома, писал: «Целина невиданно подвинула наш край в создании материальной базы культуры. Можно без преувеличения утверждать, что ни до, ни после не строилось столько объектов культуры, как в 1950–1960-е гг. Мне приходилось курировать сотни объектов, деньги на которые отпускались „под целину“. Именно в эти годы и „под целину“ были выбиты средства на строительство крайдрамтеатра, краевой библиотеки, кинотеатра „Мир“, районных ДК в Троицком, Целинном, Мамонтово, Табунах, Хабарах, Шипуново, Поспелихе, клубы в целинных совхозах „Комсомольский“, „Октябрьский“, „Алтайский“, „Белоглазовский“ и много других объектов культуры» [5, л. 10–11]. Как утверждает Кривоносов, в 1950–1960-е гг. «на целину» были направлены лучшие культурные силы страны. Действительно, в эти годы на Алтай приезжали писатели М. Светлов, Е. Евтушенко, А. Яшин, М. Бубеннов. Побывал на Алтае с гастролями М. Ростропович. Неоднократно приезжал Московский театр имени Ермоловой, который являлся шефом целинного совхоза «Комсомольский» (рис. 1). Много других профессиональных артистов побывало на целинных землях.

Официальная статистика также говорит об активизации культурно-просветительной работы в этот период. К примеру, за 1954–1960 гг. было построено 820 сельских клубов, а в 1962 г. их было уже 1640. К началу 1970-х гг. уже в каждом селе был свой очаг культуры: Дом культуры, клуб, красный уголок, передвижная или стационарная библиотека. В начале 1960-х гг. Алтайский край занимал первое место в РСФСР по количеству стационарных и передвижных киноустановок, а в начале 1970-х гг. завершилась «сплошная кинофикация» края. Сельских библиотек в 1962 г. насчитывалось 1520. За 1954–1960 гг. количество радиоточек и приемников в сельской мест-

ности возросло в 3,5 раза [33]. Значительно увеличилось количество участников художественной самодеятельности. Возникли новые формы народного творчества.

Следует отметить, что наряду с задачами освоения целинных и залежных земель ставились буквально боевые задачи по организации и улучшению быта и досуга целинников. Именно в этот период, по сути, на Алтае начала формироваться и распространяться социалистическая обрядность на селе. Началось утверждение массовых советских праздников в сельской местности. В свое время этот процесс был прерван Великой Отечественной войной и восстановительным периодом.

Целинный труд был не просто трудовым свершением советского народа: в представлении людей это было строительство нового светлого будущего. Господство оптимистического мироощущения требовало новых форм досуга и новых праздников. Для организации культурного отдыха целинников на краевом и районных уровнях создавались специальные комиссии. Саму встречу с первоцелинниками старались организовать по возможности торжественно, празднично. Так, 11 марта в Кулундинский район прибыла первая группа первоцелинников, 19 и 20 марта — еще две группы. Уже 20 марта в районном доме культуры для прибывших был организован вечер встречи с молодыми патриотами, где состоялась встреча новоселов с молодежью райцентра, а 7 апреля был проведен вечер содружества молодежи. На мероприятии выступил секретарь районного комитета комсомола, рассказал об Алтае, о планах по освоению целинных и залежных земель. Затем



Рис. 1. Выступление мхатовцев. Шелаболихинский район. 1954 г. Музей АГАУ

был дан концерт художественной самодеятельности совместно с новоселами. Это должно было способствовать укреплению дружеских отношений с местной молодежью [19]. Аналогичные встречи состоялись и в других селах Кулундинского района. В Хабаровском районе целинников встречали митингом и показом фильма «Оборона Царицына» [10].

Совместный труд спланировал молодежь, но порой для этого требовалось время. Проблема состояла в том, что молодежь приезжала из разных регионов, многие ребята были коренными горожанами, им приходилось осваивать новые для них сельскохозяйственные профессии в непривычных бытовых и климатических условиях. В частности, секретарь партбюро совхоза «Алтай» Табунского района отмечал: «С начала организации совхоза молодежь делилась на группы по принципу землячества. Эти группы держались обособленно друг от друга. Одни называли себя „ульяновцами“, другие „кузбассовцами“ и т. д. Бывало даже так, что одни не хотели работать там, где работали другие» [6]. Руководство в таких случаях обычно проводило беседы о дружбе. Трудно сказать, насколько эффективны были эти беседы, но в целом местные жители позитивно воспринимали новоселов. Этому способствовала и официальная пропаганда значимости целинных мероприятий. Показательна в этом отношении заметка в районной газете Баевского района: «Нужно коренным образом изменить отношение к приезжающим в район энтузиастам. Всякого, кто пытается уклониться от создания нормальных условий жизни приехавшим товарищам, необходимо рассматривать как человека крайне ограниченного и тупого, как неисправимого бюрократа и волокитчика, как, наконец, человека, не способного понять суть политики нашей партии. Нужно наказывать таких руководителей вплоть до снятия с руководящей должности» [16].

Но не только официальная пропаганда меняла суть дела: на глазах жителей исчезали хлебные очереди. Люди видели плоды своего труда. Вслед за целинниками шли достаточно серьезные средства. Безусловно, их не хватало, чтобы решить все проблемы, но по сравнению с доцелинным временем прогресс был очевиден. Юлия Николаевна Адашева, жительница зерносовхоза «Краснознаменский» Курьинского района, бывшая в ту пору школьницей, вспоминает: «Мы думали, что попали в другую страну. Обеспечение всем было, по-моему, на высшем уровне. Нас, кстати, возили в пионерский лагерь бесплатно (полностью оплачивал все содержание каждого учащегося совхоз» [34, с. 260]. Интерес к целине иностранных делегаций вызывал ощущение сопричастности к великому и важному делу, повышал самооценку людей. Требования к бытовому и культурному обустройству возрастали.

Одним из первых сельских массовых советских праздников на целине стал праздник песни. Краевое управление культуры уже в мае 1954 г. запланировало, кроме выпуска статей, лекций, плакатов о целине, проведение после окончания весеннего сева

во всех районах праздника песни [2, л. 20]. В Алтайском районе праздник было решено провести 13 июня в с. Алтайском на берегу р. Каменки. Была заранее утверждена районная комиссия по подготовке к празднику в составе девяти человек. Комиссия разработала план проведения мероприятия, который включал в себя песни в исполнении хора и спортивные мероприятия. Музыкальная часть праздника включала в себя исполнение песен «Партия — наш рулевой», «Над широкой Обью», «Ревет и стонет Днепр широкий», спортивная часть — соревнования по стрельбе, футболу, волейболу, шахматам, бегу и т. д. [13]. Поскольку праздник песни включал в себя не только исполнение песен, но и спортивные соревнования, мероприятие явно выходило за рамки своего названия.

В 1955 г. крайком КПСС принял постановление о проведении более масштабного мероприятия — Фестиваля молодежи. Праздник предназначался для трудящихся новоселов, интеллигенции, рабочих МТС. В 1955 г. на Алтае с 25 июня по 5 июля был проведен первый краевой фестиваль молодежи, ему предшествовали сельские и районные фестивали.

Наиболее организованно праздник прошел в Алтайском районе. Проходил он в два этапа. Сначала были проведены сельские фестивали до 1 июня, а заключительный этап районного фестиваля был совмещен с районным праздником песни, который был назначен на 12 июня. Власти обязали культурно-просветительные учреждения создать массовые хоры и подготовить концертные программы. Районный фестиваль молодежи продолжался два дня. Спортивные мероприятия проходили в течение всех двух дней торжеств, праздник песни прошел во второй день фестиваля. Мероприятие начиналось с речи секретаря РК КПСС, который подводил итоги весенних работ. Затем состоялся концерт художественной самодеятельности. В это же время соревновались 6 физкультурных коллективов. Из недостатков проведения праздника организаторы отметили малочисленность торговых ларьков [14].

В Кулундинском районе первый фестиваль молодежи также прошел в 1955 г., но длился один день — 19 июня — и свелся к спортивным мероприятиям. Коллективы художественной самодеятельности в мероприятии не участвовали. Так же, как и в Алтайском районе, выявились проблемы работы торговых ларьков во время праздника [22].

В Кытманово праздник проходил 12–13 июня. Фестиваль начался парадом физкультурников и спортсменов. В параде участвовало 100 человек. После парада выступил сводный хор. Затем начались спортивные соревнования легкоатлетов, стрелков, велогонщиков, пловцов. В последний день фестиваля прошли эстафета и соревнования по метанию ядра и диска [25].

В с. Баянов районный фестиваль молодежи состоялся 12 июня. Он проходил в три тура: в колхозах, МТС, организациях и учреждениях — до 5 июля, в райцентре как праздник молодежи — 12 июня, в

г. Барнауле – с 25 июня по 5 июля. В программу фестиваля были включены легкая атлетика, велоспорт, плавание, стрелковая атлетика, волейбол и выступление агитационно-художественных бригад [17].

В 1955 г. фестивали молодежи прошли не во всех районах Алтайского края. В Бурлинском районе, например, первый фестиваль молодежи прошел в 1956 г., в Родинском районе – в 1957 г.

С 20 по 30 июня 1955 г. прошел краевой смотр художественной самодеятельности в Барнауле, явившийся заключительным этапом первого краевого фестиваля молодежи. Подводя итоги смотра, заместитель начальника управления культуры К. Владимировский отметил, что значительное оживление в работу клубов внесли новоселы-целинники. В районах, селах, МТС и совхозах на тот момент работало 3044 кружка и коллектива художественной самодеятельности с 40 тыс. участников. Был отмечен рост художественной самодеятельности с участием новоселов в Угловском, Баявском, Бурлинском, Усть-Пристанском, Смоленском и ряде других районов [1, л. 3].

Приоритетными в этот период, безусловно, были номера, отражающие работу на целине. Так, был отмечен коллектив Смоленского района, который представил на смотр эстрадный спектакль «На целине». В нем песни, частушки, стихи были объединены одним сюжетом: это приезд новоселов на новые земли, знакомство с Алтаем, совместный отдых и труд. В 1956 г. хореографический коллектив района из 30 человек под руководством завклубом А. А. Палкина (целинник, прибывший из Москвы в 1954 г.) явился участником Всероссийского смотра художественной самодеятельности. В 1957 г. его коллектив на краевом фестивале художественной самодеятельности был удостоен диплома лауреата II степени [3, л. 53]. Танцевальный коллектив Бурлинского района показал балетную сценку «На полевом стане в целинной бригаде». Среди недостатков Владимирский отметил плохое оснащение музыкальными инструментами, нехватку специалистов. Решение проблем с кадрами виделось в широком привлечении новоселов для работы в клубах.

Подводя итоги участия своих коллективов в краевом смотре художественной самодеятельности, художественный руководитель Белоглазовского ДК отметил хорошую работу своего хора (заняли первое место в крае). Самыми популярными у зрителей стали песни «При долине куст калины», «Дядя Егор» (особенно), польская «Шла девица», украинская «Дивлюсь я на небо». Среди недостатков были отмечены отсутствие массового участия, недостаток творческой инициативы, неактуальный материал, слабо увязанный с задачами освоения целины [23].

В 1957 г. молодежный праздник стал самым масштабным. В этот год в Москве с 28 июля по 11 августа проходил VI Всемирный фестиваль молодежи и студентов. А с 29 по 30 июня был проведен краевой фестиваль молодежи в г. Барнауле. Уже по традиции ему предшествовали сельские и районные фестивали. В некоторых районах готовиться к празд-

нику начали уже в январе. Так, в Баявском районе фестиваль молодежи начался уже в январе. В начале марта были подведены некоторые итоги и принято решение продлить фестиваль до 20 марта, чтобы тщательнее подготовиться к краевому фестивалю. Среди недостатков организаторы отметили, что фестиваль мало чем отличается от смотра художественной самодеятельности, не является массовым, недостаточно хорошо организованы спортивные соревнования, конкурсы на лучшее исполнение песен, плясок, выпуск сатирических газет, проведение викторин [18].

Торжественно прошел районный праздник в Кытманово. Появились новые символы праздника: герб, флаг. Молодежь съезжалась в район под «Алтайскую фестивальную». Песня была написана к Всемирному фестивалю в Москве и отражала «хлебные победы Алтая». Праздник начался с праздничного шествия молодежи по главным улицам. Возглавляла шествие машина, на которой красовался герб фестиваля молодежи Кытмановского района. Колонна отправилась на стадион, где был поднят флаг фестиваля и выпущены в небо сотни голубей. Так начинался праздник [26]. Режиссура праздника в районе становилась более разнообразной.

В Белоглазовском РДК 25 мая прошел районный «ситцевый бал», посвященный фестивалю молодежи. Проведение такого бала ставило целью продемонстрировать возросший уровень эстетических запросов советской молодежи, было выступлением против «стиляжничества». Сцену ДК украсили живыми цветами. Основой праздника стала демонстрация моделей ситцевых платьев. Хозяйки лучших платьев награждались премиями. Закончился бал играми, аттракционами, танцами. На праздник были приглашены заведующие сельскими клубами, которые должны были и провести подобное мероприятие в своих селах [24].

В Бурлинском районе фестиваль молодежи прошел 16 июня. Он начался с парада участников, которые со знаменами, транспарантами прошли по селу. Участники несли белые и голубые прозрачные знамена с эмблемами VI Всемирного фестиваля молодежи и студентов и силуэтами голубей мира. Фестиваль открыл председатель оргкомитета, был поднят фестивальный флаг. В остальном, как явствует из районной газеты, фестиваль превратился в заурядный смотр художественной самодеятельности. Основные претензии к организаторам: отсутствие на празднике массовиков-затейников, карнавального гуляния. Предлагалось так организовывать праздники, чтобы каждый зритель мог стать участником художественного выступления [30].

Лучшие коллективы районов приглашались на краевой фестиваль. Каждая районная делегация должна была выступить на краевом фестивале со своей эмблемой. 28 мая гости съезжались в столицу края. 29 июня шефы приглашали к себе делегации из районов. Например, шефом совхоза «Кулундинский» являлся станкостроительный завод. Кулундин-

цы выступили перед рабочими с концертом, посмотрели общежитие рабочих, специально подготовленную выставку рукоделия и шитья. Затем состоялся марш-парад участников фестиваля. Колонна молодежи, украшенная флагами, транспарантами, эмблемами городов и районов, двинулась по проспекту Ленина на площадь Свободы. На площади Свободы на мачте развевался синий флаг, был зажжен факел фестиваля. Праздник продолжался до поздней ночи: массовые гуляния, оркестры, показ кинофильмов, смотры художественной самодеятельности. 30 июня для гостей были организованы экскурсии в музей, планетарий, на краевую сельскохозяйственную выставку, катание на катерах, посещение драмтеатра. Было организовано карнавальное шествие участников фестиваля. Вперед двигался большой макет корабля с «пассажирами» в ярких карнавальных костюмах: мушкетеров, героев сказок, клоунов. Вечером началось факельное шествие молодежи, проходили концерты в парках города, был дан заключительный концерт лауреатов краевого фестиваля молодежи. Коллективы обменивались со своими шефами ценными подарками, кубками, которые затем должны были разыгрываться на районных и заводских соревнованиях [27].

В 1958 г. появился официальный праздник «День советской молодежи». В Алтайском районе он прошел на стадионе райцентра. Праздник традиционно начался с выступления секретаря РК ВЛКСМ, включал в себя, как и предыдущие праздники, концерт художественной самодеятельности и спортивные соревнования. Позже проходило организованное праздничное веселье: конкурсы на лучшего певца, танцора, кутеца. Праздник завершался танцами [12].

В Кулундинском районе первый День молодежи отмечали в парке села Троицкое, куда съехались молодежь со всего района. Сад украсили гирляндами, транспарантами. Праздник начали в 12 часов с исполнения гимна. Далее праздник включал в себя, уже традиционно, смотр художественной самодеятельности и спортивные соревнования. В Троицком это были скачки, футбол, волейбол [28].

В маленьких селах комсомольская молодежь также организовывала праздник молодежи. Деньги на проведение праздника приходилось зарабатывать самим. Так, например, в колхозах «Гигант» и «Старая Белокуриха» Алтайского района молодежь вышла на воскресник по благоустройству дорог [11].

Среди молодежных праздников на Алтае в первые годы освоения целины можно отметить новый праздник – «Вечера девушек». Так, в совхозе «Сорочинский» Сорочинского района в 1957 г. на таком вечере организовали выставку работ кройки и шитья, комнату кулинарии, где консультации давал профессиональный повар. Вечер открывался лекцией о культурном поведении молодежи. Проводился конкурс на лучшее ситцевое платье, показывали номера художественной самодеятельности.

Подобный вечер прошел и в Сростинском районе. Там в центре села повесили афишу «Вечер де-

вушек. Юноши в гостях у девушек. Игры, танцы, аттракционы». Юноша имел право войти в клуб, только подарив сувенир и букет цветов своей подруге. У входа висело объявление «Друзья! Просим оставить на улице плохое настроение, неучтивость, невнимание к девушке, привычку стоять у стен». Если юноша пришел на праздник без подарка, его можно было приобрести в киоске. Подарками служили броши, духи, ленты, букеты цветов. На празднике девушки должны были приглашать юношей танцевать. В перерыве между танцами устраивались игры, аттракционы, работал так называемый «копеечный буфет». В «буфете» можно было за 10 копеек приобрести «ценную вещь», но одной десятикопеечной монетой рассчитаться было нельзя, необходимы были копейные монеты [3, л. 53].

Большое значение для целинных земель имели праздники, приуроченные к началу и окончанию полевых работ. К таким праздникам можно отнести «Праздник красной борозды», «Праздник урожая», праздники животноводов, полеводов, праздник труда, вечер встречи передовиков сельского хозяйства и т. д. Неотъемлемой частью таких праздников было чествование героев целины.

Если первый фестиваль молодежи в Кулунде в 1954 г. прошел скромно, то к «Празднику урожая» 1954 г. готовились с особой тщательностью. По инициативе крайсовпрофа праздник проводился в честь окончания уборки урожая в первый целинный год и выполнения планов хлебозаготовок. За две недели до праздника в район приехала бригада крайсовпрофа и краевого отдела культуры. Бригада была призвана организационно и практически помочь в организации и проведении праздника. Праздник прошел 17 октября в районном саду и в помещении ДК рабочего поселка. В саду были развешены фотографии передовиков хлебоуборки, флаги, призывы, панно, «окна сатиры». На Доске почета висели фотографии лучших хлеборобов района. Была организована выставка со стендами «Строительство типовых животноводческих помещений», «Новые методы обработки почв», «Прогрессивные методы труда». Праздник начался в 12 часов с гимна. В программе значились концерт художественной самодеятельности и спортивные соревнования. В день праздника на районном стадионе была проведена показательная игра в футбол между барнаульской командой «Спартак» и сборной командой района [20].

Также на Алтае возрождался праздник Красной борозды. Праздник проводился после окончания весенних полевых работ и имел вполне традиционную схему советского праздника: подведение итогов работы, награждение лучших работников, концерт художественной самодеятельности, спортивные соревнования, организованное праздничное гуляние. На Алтае в 1950-е гг. праздник имел свои «целинные» особенности. На Алтай приезжала в основном молодежь, власти старались привить им семейные ценности. Так, в совхозе «Ануйский» в день «Красной борозды» в красном уголке совхоза был организован Ве-

чер молодоженов. Молодым людям читали лекции о семейном счастье, познакомили с выставкой лучших мастериц села, показали, как правильно сервировать стол. Завершалось мероприятие концертом для новоселов [4, л. 54].

Вообще семейным ценностям на целине старались уделять большое внимание. Бригадир строительной бригады целинного зерносовхоза «Кытмановский» Г. Иванов писал: «Первые комсомольские свадьбы стали торжеством для всего коллектива. Молодоженам в первую очередь предоставлялись квартиры, им оказывал поддержку профсоюз. Такая деталь: фотокарточка первого ребенка, родившегося в совхозе, была выставлена на совхозной Доске почета. Только за один год в совхозе отпраздновали 40 молодежных свадеб» [8].

С началом освоения целинных и залежных земель на Алтае стали проходить районные и краевые слеты новоселов, вечера встречи передовиков сельского хозяйства. На слетах обсуждали текущие задачи, награждали целинников, обсуждали проблемы. Так, в Локтевском районе в 1956 г. на первом районном слете новоселов были затронуты проблемы, связанные с отъездом целинников: недостаточно хорошие бытовые условия, отсутствие в сельпо необходимых товаров, нерегулярное культурное обслуживание.

На вечерах встречи передовиков сельского хозяйства большое внимание уделяли досугу. В июне 1954 г. в р. п. Яровое состоялся вечер встречи передовиков сельского хозяйства Славгородского и Табунского районов. Молодежь прослушала лекцию «Два мира – две культуры». Затем выступили целинники, поделились опытом работы. На вечере были вручены почетные грамоты. Далее – смотр художественной самодеятельности, игры, танцы [31]. На такие вечера иногда приглашались музыканты, певцы, интересные люди других профессий. Так, например, в Кулунде в 1959 г. в районном клубе была организована встреча целинников с участником третьей арктической экспедиции Б. И. Имерековым, который гостил у своей матери [29].

Особым праздником для целинников становилась годовщина основания совхоза. Начинали его отмечать обычно по инициативе сверху, затем это становилось традицией. На праздник клуб украшали портретами новоселов, стенгазетами и «боевыми листками», выпущенными в первые недели целинной жизни, слушали выступления основателей совхоза, награждали лучших. Праздник заканчивался концертом и танцами молодежи.

В любимый всеми новогодний праздник целинная жизнь также привнесла свои особенности. Так, например, кулундинским целинникам записали на пленку новогоднее поздравление земляки из Нижнего Тагила. 50 комсомольских организаций города прислали подарки новоселам. В 1955 г. новоселы Кулунды получили в подарок: вагончик на 12 человек с постельным бельем, 3 радиоприемника, 2 патефона, 300 штук пластинок, 2 библиотеки по 250 книг в



Рис. 2. Игра первоцелинников в волейбол. 1954 г. Музей АГАУ

каждой, 18 пар лыж, 2 будильника, 4 стальных зеркала, гитары, мандолины, балалайки, скрипки, 360 елочных игрушек, шахматы, шашки, домино, плюшевые и шелковые занавески, наборы кухонной посуды, предметы женского и мужского туалета, именные подарки, канцелярские принадлежности, культурный инвентарь [21]. Своеобразными были и новогодние костюмы. В с. Сараса Алтайского района одним из лучших новогодних костюмах был признан «Стопудовый урожай» [15].

В 1958 г. комсомольцы с. Воздвиженка Кулундинского района решили возродить у себя на селе праздник Русской зимы. В воскресенье организовали катание на тройках лошадей. На каждой тройке должны были петь свою песню. Тройка добежала до конца села и поворачивала обратно. Катались и молодежь, и пожилые. Затем в клубе был дан концерт.

А в краевой столице праздник «Проводы русской зимы» впервые отмечался в 1959 г. Были организованы катание на тройках, перетягивание каната, гуляние ряженых. Затейники и баянисты организовывали игры, пляски, хороводы, угощение блинами. Самым торжественным моментом праздника стали прилет на вертолете Весны и театрализованное сжигание чучела Зимы на центральной площади города [9].

Не оставался без внимания в целинные годы и спорт. Организовывались различные спортивные соревнования, спартакиады, эстафеты. В 1955 г. в Барнауле была проведена Всесоюзная зимняя спартакиада работников МТС и совхозов районов освоения целинных и залежных земель. В течение трех дней спортсмены – новоселы Казахстана и Урала, Поволжья и Сибири соревновались в беге на коньках и в гонках на лыжах. Новоселы стали организаторами физкультурной работы в МТС и совхозах (рис. 2). Только в Алтайском крае в связи с приездом новоселов в первый целинный год было организовано около 200 физкультурных коллективов при МТС и совхозах. Силами сельской молодежи были построены и оборудованы 256 футбольных полей, 310 волейбольных, баскетбольных и городошных площадок, а количество членов спортивного общества «Урожай» возросло более чем на 10 тысяч человек. Спартакиада не только показала успехи, но и выявила недостатки физкультурной работы на селе. В частности,

была отмечена недостаточная работа в организации конькобежного спорта [7].

В 1957–1958 гг. по предложению ЦК ВЛКСМ в г. Петропавловске и г. Барнауле были также проведены зимние спартакиады коллективов физкультуры районов освоения целинных и залежных земель [32, с. 56].

Массовые мероприятия, безусловно, готовились тщательно. Что касается повседневной работы культпросветучреждений, то эта работа только налаживалась и отставала от запросов сельчан. Во многом работа клуба зависела от эффективности работы заведующего. На страницах местной прессы сельчане часто жаловались на неудовлетворительную работу местных клубов, просили наладить ра-

боту. В целом же целинная эпопея послужила мощным импульсом для социокультурного преобразования села.

Bondarenko Svetlana

Altai State Agricultural University, Barnaul, Russian Federation

Formation of the Soviet countryside holiday Culture in the 1950–1960s. Altai

The years of development of virgin lands for Altai became the years of real cultural lifting. These years in Altai the socialist ceremonialism in the village started being formed and extend. Mass Soviet holidays in rural areas were approved. The virgin land development epic served as a powerful impulse for socio-cultural transformation of the village. **Keywords:** *soviet holiday, trips, virgin, socio-cultural transformation of the village.*

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 257. Л. 3.
2. ГАРФ. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 259. Л. 20.
3. ГАРФ. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 259. Л. 53.
4. ГАРФ. Ф. 1041. Оп. 1. Д. 259. Л. 54.
5. ГАРФ. Ф. 1741. Оп. 1. Д. 9. Л. 10, 11.
6. Алтайская правда. 1955. 16 фев.
7. Алтайская правда. 1955. 25 фев.
8. Алтайская правда. 1957. 1 янв.
9. Алтайская правда. 1959. 10 марта.
10. Кировец. 1954. 18 марта.
11. Искра Алтая. 1958. 29 июня.
12. Искра Алтая. 1958. 2 июля.
13. Колхозник Алтая. 1954. 3 июня.
14. Колхозник Алтая. 1955. 26 мая, 19 июня.
15. Колхозник Алтая. 1956. 5 янв.
16. Колхозник. 28 марта 1954 г.
17. Колхозник. 26 мая 1955 г.
18. Колхозник. 8 марта 1957 г.
19. Колхозное знамя. 1954. 14, 21 марта, 11 апр.
20. Колхозное знамя. 1954. 30 сент., 14, 21 окт.
21. Колхозное знамя. 1955. 9 янв.
22. Колхозное знамя. 1955. 24 июня.
23. Коммунистический путь. 1955. 7 июля.
24. Коммунистический путь. 1957. 25 мая.
25. Красная звезда. 1955. 19 июня.
26. Красная звезда. 1957. 20 июня.
27. Советская Кулунда. 1957 6 июля.
28. Социалистическая Кулунда. 1958. 3 июля.
29. Социалистическая Кулунда. 1959. 14 мая.
30. Социалистический путь. 1957. 20 июня.
31. Победное знамя. 1954. 27 июня.
32. В краю просторов и подвигов. Молодежь на целине: сб. док. М.: Молодая гвардия. 1962. 180 с.
33. Алейников М. В. Сельское хозяйство Алтайского края в период освоения целинных и залежных земель (конец 1953 – 1964 гг.): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Барнаул, 2004. 22 с.
34. Курьинский район на рубеже веков: очерки истории и культуры. Барнаул: Упр. арх. делами адм. Алт. края, 2003. 265 с.

Ерохина Елена Анатольевна

Институт философии и права СО РАН, Новосибирск, Российская Федерация

Стратегии этнической идентификации как показатель интеграции межэтнических сообществ

Аннотация. В статье рассматривается интеграционно-фрагментирующая роль этнического многообразия в развитии российского общества (постсоветский период). В качестве теоретической модели исследования предложена волновая модель динамического процесса, объясняющая его развитие в логике чередования двух фаз одного цикла, который запускается внедрением и сопровождается последующим распространением социокультурных инноваций. **Ключевые слова:** *этническая идентичность, суверенизация, Всероссийская перепись, субэтноты Алтай.*

Для современного мира, составной частью которого является Россия, проблема этнического многообразия является актуальной в теоретическом и практическом отношении. Несмотря на унифицирующее воздействие глобализации, преодолевающей национальные барьеры, стирающей культурные различия, усиливающей взаимозависимость стран, народов и цивилизаций, этнические различия не исчезают. Напротив, с развитием глобализации этническое многообразие усиливается. Это явление, известное как

этнический парадокс современности, проявляется и на региональном уровне. Социальные изменения трансформируют социально-структурные характеристики этнических групп, их этнический статус в межэтнических сообществах, самоидентификацию их представителей. Этот процесс заслуживает осмысления с точки зрения прогнозирования динамики этносоциального и этнокультурного развития полиэтнических регионов России, к числу которых относится и Республика Алтай.

Указанный регион вызывает интерес с точки зрения анализа общественных трансформаций первых постсоветских десятилетий, запущенных процессом суверенизации 1990-х гг. Под суверенизацией следует понимать этнополитическую мобилизацию, которая происходила под лозунгами возрождения национальной культуры и реабилитации политических функций национальных языков. Одна из главных целей суверенизации заключалась в повышении статуса и объема полномочий национально-территориальных образований РФ.

Суверенизация послужила для недоминантных этнических групп позднего СССР элементом инновационного развития, открывшего перспективу этнического возрождения. Отношение к суверенизации и в 1990-х гг., и сегодня остается противоречивым. Многие русские, особенно в национальных республиках РФ, вспоминают период «парада суверенитетов» негативно. Эта категория отрицательно отнеслась и к политизации языковой проблемы. Основания для опасения дал стремительный распад СССР. Дисбаланс в пользу национальных культур и в ущерб русскоязычной советской/общероссийской культуре наиболее сильно фрагментировал те региональные сообщества, где была высока доля нерусского населения: Республику Татарстан, Республику Саха (Якутия), Республику Алтай. Из ряда республик, где численно доминировали титульные народы, произошел отток русскоязычного населения (Республика Тыва, республики Северного Кавказа).

По мере урегулирования этнических конфликтов на территории РФ отношение общества к суверенизации «смягчилось». Те национально-территориальные образования, которые добивались повышения своего статуса в рамках нового политико-административного и территориального устройства РФ, частично достигли своей цели. Статус большинства из них был повышен до уровня субъектов РФ. На волне этнополитического возрождения были созданы институциональные и общественные структуры, которые взяли на себя миссию сохранения и развития родного языка и родной культуры. Были созданы национально-культурные автономии и национальные общественные объединения, родовые общины, советы старейшин родов конкретных этносов, введены стандарты регионального компонента в общеобразовательную систему субъектов РФ.

Сегодня понятие суверенизации исчезло из политического лексикона. Сама суверенизация вполне справедливо может быть рассмотрена как инновация, которая стала дополнительным ресурсом для представителей титульного населения, воспользовавшихся своим преимуществом билингвизма и опоры на родственные и земляческие связи в ситуации конкуренции с русским населением. Однако объективность требует признать, что от повышения статуса национально-территориальных образований до уровня субъектов РФ выиграло все население борющихся за новый статус региональных сообществ. Когда на смену «параду суверенитетов»

пришло «укрепление вертикали власти», за которым последовал тренд на укрупнение регионов, лишь немногие субъекты федерации поддержали эту линию федерального центра и согласились пожертвовать самостоятельным статусом. Так, например, все тюркские республики Южной Сибири отвергли такой вариант развития. При этом русская часть населения соответствующих субъектов РФ, составляющая большинство в двух из трех национальных республик (Хакасии, Алтай и Тувы), высказывалась за сохранение статуса субъекта РФ наравне с титульным населением.

Влияние суверенизации на этнические процессы представляет интерес не только как самостоятельный феномен, но и с методологической точки зрения. Для своего времени она стала престижным инновационным ресурсом, запустившим постсоветский цикл социокультурной трансформации. Понятие социокультурной трансформации отражает процесс качественного усложнения общества под влиянием социальных изменений. Социокультурная трансформация имеет две стороны: устойчивую и изменчивую. К изменчивым формам относятся технологические (доиндустриальное, агроиндустриальный, индустриальный, постиндустриальный) и экономические (распределение и рынок) уклады, типы демографического воспроизводства (расширенный, простой, депопуляция), модели поведения (традиционный, рациональный). Ее устойчивой стороной является воспроизводство повторяющихся элементов социокультурной динамики — фрагментации и интеграции. В качестве характеристик интеграционного и фрагментационного состояний общества следует выделить сближение и обособление социальных, в том числе этнических, групп общества, межэтническую конкуренцию и сотруничество, усиление неравенства и выравнивание состязательных возможностей этносов, усиление активности недоминантных и доминирующих этнических общностей в структуре межэтнических сообществ. Для предсказания динамических колебаний, обусловленных интеграционно-фрагментирующей ролью этнического многообразия в социокультурной динамике, в статье предлагается двуфазная модель социокультурной трансформации и ее апробация на примере постсоветского цикла (1989–2014 гг.). В исследовании этносоциальных процессов в Республике Алтай ее применение позволило выявить две стратегии этнической самоидентификации населения данного субъекта РФ.

Базовые положения данной модели были обоснованы в работах Ю. М. Лотмана, посвященных социокультурной динамике русской культуры, и применены для анализа внесемiotической реальности. Как полагал Лотман, динамические процессы строятся как колебания между состояниями взрыва («хаоса») и последующей самоорганизации («порядка»). Причиной взрыва является сложное взаимодействие внутренних и внешних причин, однако его результатом всегда является рождение чего-то нового, «третьего», того, что не является ни чисто внутрен-

ним, ни чисто внешним. Порождаемые взрывом феномены при определенных обстоятельствах, например, если они сами становятся инновациями нового поколения, могут сыграть роль источника последующих волновых колебаний [5, с. 17, 21, 23].

Фаза «хаоса» сопряжена с внедрением инноваций и сопровождается повышенной состязательностью индивидуальных и коллективных акторов в конкурентной борьбе за доступ к ее использованию. Фаза «порядка» отражает проникновение инновации во все структуры общества, от самых престижных страт до самых маргинальных, и ее превращение в средство обмена или дарения, а если говорить шире – в инструмент социального сотрудничества. Чем больше распространяется новация в различных слоях общества, тем больше выравниваются состязательные возможности различных групп внутри общества. Это создает предпосылки для усиления состязательности при внедрении следующих инноваций. Широкий доступ к ресурсам, в том числе к технологическим, инфраструктурным, институциональным, культурным инновациям, не только способствует снижению социальных барьеров и культурных ограничений: не менее важно то обстоятельство, что он позволяет выравнивать состязательные возможности различных групп общества, сближать социально-структурные параметры доминирующих и недоминантных этнических сообществ внутри одного общества. Это формирует условия для нового витка состязательности, а следовательно, и для начала нового цикла. Данные рассуждения вполне применимы и для анализа изменения статуса этнической группы в условиях, когда она подвергается влиянию социокультурной динамики, провоцирующему рост или снижение ее численности, сближение или обособление с другими группами, упрощение или усложнение этнической структуры всего общества.

Для того, чтобы обосновать правомерность использования нелинейной модели в исследовании роли этнического многообразия, воспользуемся широко распространенным в этнолого-антропологическом знании положением о сетевом характере этнических связей, позволяющим рассматривать этническое многообразие в двух проекциях – с позиции структурных изменений и с позиции индивидов. В этом могут помочь, например, результаты последней советской переписи 1989 г. и двух российских переписей – Переписи-2002 и Переписи-2010, выводы, сделанные на их основе относительно этнической и языковой динамики народов РФ в постсоветский период, и исследования этнографов.

Число народов, как утверждает, например, Д. Д. Богоявленский, подвергший анализу этнический срез переписей, зависит от двух факторов. Первый фактор условно может быть назван номенклатурным или «списочным» [2]. Число народов, учитываемых при переписи, зависит от списков, которые составляют органы государственной статистики по рекомендациям этнографов. Из большого списка этнонимов-самоназваний формируется определенное

число этнических групп. Поэтому неудивительно, что число народов от переписи к переписи изменяется, а сами номенклатурные перечни не совпадают.

Отношение власти к номенклатуре переписи, как показал в своем исследовании Б. Андерсон, характеризуется требованием однозначности. «Замысел переписи состоит в том, чтобы каждый в нее попал и имел в ней одно – и только одно – абсолютно ясное место. И никаких дробей» [1, с. 186–187]. Выбор же индивидом своей этнической принадлежности из номенклатурного списка может диктоваться стратегией его адаптации. Это, например, показали две российские переписи, данные которых свидетельствовали о выделении из состава хакасов шорской группы в качестве самостоятельной со статусом коренного малочисленного народа, из состава алтайцев – челканцев, кумандинцев, тубалар и теленгитов. В каком статусе теперь эти группы: в статусе субэтнотосов или самостоятельных этносов – вопрос чрезвычайно интересный, учитывая введенные в 2002 г. изменения в процедуру переписи.

Начиная с переписи 2002 г. по инициативе В. А. Тишкова и его коллег из Института этнологии и антропологии РАН на первый план вышел новый фактор, влияющий на число народов и численность отдельных этнических групп. Этот фактор называется этническим самосознанием. Именно на основе самоопределения корректировке подвергаются окончательные списки народов. Сам принцип российских переписей дает наглядное представление о том, что В. А. Тишков называет этнической процессуальностью [6].

Перепись-2002 ввела два принципа учета: согласно первому ведется статистика «отдельных» этнических групп, согласно второму – статистика «включенных» этнических групп. Выделять «включенные» этнические группы наряду с «отдельными» было решено и перед Переписью-2010. В Переписи-1989 было учтено 128 народов. По данным двух российских переписей, основанным на подсчете числа «отдельных» и «включенных» народов, в 2002 г. было зафиксировано 142 «отдельных» и 40 «включенных» народов (всего 182 «выделенных» народа), в 2010 г. – 145 «отдельных» и 48 «включенных» народов (всего 193 «выделенных» народа) [2]. Перепись 2002 г. показала рост этнического многообразия в сравнении с советским периодом. Однако уже результаты Переписи-2010 позволяют говорить о стабилизации этого показателя в 2000-е гг.

Анализируя причины учета некоторых народов одновременно в двух («отдельном» и «включенном») списках, Д. Д. Богоявленский приходит к интересным наблюдениям. В частности, он обращает внимание на «перескок» трех народов – теленгитов, челканцев и тубалар – из группы «отдельных» народов в 2002 г. в группу «включенных» в 2010 г. Все три народа, а также телеуты и кумандинцы, учтенные в переписи 1989 г. как алтайцы, вошли в «Список коренных малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока», тогда как алтайцы в этот список не во-

шли. Богоявленский задается вопросом: «Почему теперь их лишили „отдельности“?» – тогда как, например, телеуты и кумандинцы сохранили «отдельный» статус. И совершенно оправданно предполагает, что без учета трех этих народов как «включенных» в состав алтайцев Переписью-2010 численность титульного этноса в Республике Алтай могла бы быть существенно более низкой [2]. Перспектива такой ситуации, по мнению алтайцев и представителей родственных этнических групп, может поставить под сомнение правомочность республиканского статуса данного субъекта РФ, который является ценностью для всех народов Республики Алтай.

В исследовании А. П. Чемчиевой проблема двойственной идентичности представителей алтайских субэтносов рассматривается в контексте этнополитических процессов, обусловивших их мобилизацию в качестве титульного и коренных малочисленных народов [7]. В 1990-х – начале 2000-х гг. принадлежность к числу коренных малочисленных народов была престижным нововведением и давала определенные преимущества тем, кто был причислен к этой категории. Это касалось определенных социальных льгот, преимущественного права использовать землю для осуществления традиционных видов хозяйственной деятельности не на частнособственнической, а на коллективной основе, наиболее соответствующей ценностям установкам коренного населения. То же самое относилось и к возможности создавать общины и ожидать поддержки государства в создании территорий традиционного природопользования. Что касается большинства алтайцев, стоит отметить, что эта группа также переживала подъем под влиянием суверенизации и повышения статуса Горно-Алтайской автономной области до республиканского. Исследовательница предостерегает от подхода к проблеме самоопределения субэтносов алтайского народа с позиции сосредоточения на разделительных процессах [7, с. 4]. На основе проведенных ею в 2004 г. (спустя 4 года после включения челканцев, кумандинцев, тубалар и телеутов «Список коренных малочисленных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока») социологических исследований в ее монографии был сделан вывод о наличии у 49% алтайцев двойной этнической идентичности. Часть из них в равной степени ощущает себя представителями алтайской и одной из родственных (челканской, теленгитской, кумандинской, тубаларской, телеутской) групп. Среди представителей северных алтайских субэтносов наиболее высок показатель моноэтничности лишь у кумандинцев (36,1%). Среди челканцев и тубалар доля лиц с таким показателем колеблется, по данным ее исследования, от 20 до 25%. Доля же лиц, обладающих двойной (алтайской и «собственной») идентичностью, у тубаларов и челканцев превышает половину: тубалары – 60%, челканцы – 58%. Наименьший показатель по этому признаку у кумандинцев – 49,9% [7, с. 181].

Перспектива исследования с позиции индивида, носителя этничности, позволяет сделать предполо-

жение о существовании двух стратегий этнической самоидентификации в условиях перехода от кризисной фазы в фазу стабилизации. Первая стратегия условно может быть названа комплиментарной. Эта стратегия предполагает возможность широкого (но не беспредельного) веера лояльностей от менее масштабных к более масштабным (тубалар, алтаец, тюрк), проницаемость границ между группами, возможность использовать весь спектр типов самоопределения. Вторую стратегию можно назвать «альтернативной». Она предполагает ограниченное число лояльностей, однозначный выбор этнической идентичности, установление жесткой границы со стороны как самой группы, так и иных групп общества.

Чем мощнее «взрыв», приведший к фрагментации, тем более жесткие требования к своим членам предъявляет группа, выбравшая «альтернативную» стратегию. Как показывает опыт исследования идентичности участников локальных войн (Балканы, Кавказ, Украина), переход в режим жесткого, порой вооруженного противостояния сторон межэтнического взаимодействия требует от персоны, обладающей двойной идентичностью, выбора одной из двух возможных лояльностей – той, которая является «правильной» для референтной группы, к которой она принадлежит. Сохранить двойную идентичность в таких случаях возможно, только покинув зону локального конфликта.

Фаза хаоса («перемен»), наступающая в момент интенсивного внедрения инноваций, фрагментирует общество на группы, конкурирующие за доступ к инновациям, которые приобретают значение ресурсов. Правила использования ресурсов обусловлены статусом этнической группы в обществе, а внутри самой группы – близостью или удаленностью члена группы от ее ядра. Ядерность/периферийность зависят от позиции индивида в группе, на которую, в свою очередь, влияют два фактора: самоидентификация и признание. Можно предположить, что близость к ядру зависит от признания индивида как члена группы «внутри» и «вне» сообщества. Соответственно, если личностная самоидентификация будет подвергнута группой сомнению, это будет означать периферийность позиции данного индивида в сообществе. Если же идентичность отвергается группой, это закрывает индивиду доступ в группу, а значит, исключает его из участия в распределении ресурсов. При этом важно учитывать, что в фазе взрывной динамики происходит корректировка правил членства под влиянием ситуативных обстоятельств, доступ в группу ограничивается, требования к членству повышаются, а сами границы группы становятся более жесткими. Это способствует обособлению групп и формированию жестких границ между ними. Базовой потребностью людей на стадии перемен остается потребность в выживании. Потребность в развитии возникает во второй фазе цикла, в фазе стабилизации («порядка»).

В фазе «порядка», наступающей после исчерпания взрывного эффекта, происходит становление но-

вых отношений между социальными фрагментами, образованными взрывом. Новый порядок может напоминать старый в отдельных чертах, но это не будет повторением старого порядка, так как элементы сборки будут иными по своим качествам, чем прежние. Сборка потребует дополнения конкурентных отношений отношениями сотрудничества. Качество этих отношений будет подвергаться «ресурсной» оценке, следовательно, чем более выгодным окажется межэтническое сотрудничество для сторон взаимодействия, тем более вероятным будет усиление солидарных взаимодействий. Чем выше темп распространения инноваций из престижных групп в массовое обращение, тем шире становится группа трансляторов нововведений. Умножение ее численности достигается рекрутированием представителей фрагментированных сообществ, которые начинают осознавать свою принадлежность не только к групповым структурам, но и к обществу в целом.

Множественная идентичность делает границы между группами более проницаемыми, а правила членства внутри группы – менее жесткими. Исчезает необходимость подвергать самоидентификацию испытанию на соответствие представлениям группы. Правила членства в группе перестают быть зависимыми от ситуативных факторов, доступ в группу становится более открытым, а ее границы – подвижными. Это способствует, например, сближению данной этнической группы с более широкими этническими общностями, а в перспективе создает условия для формирования межэтнических сообществ. В конечном счете именно в стабильной фазе возможна реализация потребности в развитии большинства членов общества. Это создает предпосылки для интеграции, выравнивающей возможности представителей разных групп в состязательности, на что указывает, например, Л. М. Дробужева [3, с. 198].

Вернемся к переписям. Перепись 2010 г. показала сохранение этнического многообразия на уровне 2002 г. при незначительном увеличении выделенных этнических групп, росте числа «включенных» народов и расширении доли лиц, отказавшихся от этнического самоопределения. Часть народов, которые были переписаны как отдельные в 2002 г., в 2010 г. были переписаны и как отдельные, и как включенные. Опыт полевой работы автора статьи в теленгитских селах в Кош-Агачском районе республики Алтай (2014 г.) позволяет подтвердить существование двойной этнической идентичности алтайских теленгитов, которые осознают себя частью алтайского этноса и самостоятельным народом одновременно.

Это наблюдение подтверждается результатами исследования других ученых. В частности, исследование А. П. Чемчиевой 2004 г. (на примере алтайцев и родственными им этнических групп в Республике Алтай) отразило рост в структуре общества значительной доли людей с двойной этнической идентичностью, комплиментарно сочетающих субэтническое и этническое самоопределения [7, с. 181]. О сближении этносов позволяет говорить становление региональ-

ных межэтнических сообществ в национально-территориальных субъектах РФ, в частности тюркских республиках Сибири [4].

Предпринятый анализ позволил выделить признаки и показатели фрагментированности – интегрированности общества по этническому основанию. Признаком фрагментации общества является умножение этнического многообразия, которое сопровождалось процессами этнической дифференциации, сепарации, обособления. Рост этнического многообразия, зафиксированный при сравнении результатов переписей 1989 и 2002 гг., свидетельствует о фрагментации российского общества в фазе «хаоса» 1990-х гг.

Российское общество входит в фазу интеграции в 2000-х гг. Объективным признаком этой фазы можно считать зафиксированные Переписью-2010 стабилизацию численности выделенных этнических групп и расширение доли лиц, отказавшихся от этнического самоопределения. Часть народов, которые были переписаны как «отдельные» в 2002 г., в 2010 г. были переписаны и как «отдельные», и как «включенные». Данное наблюдение позволяет найти подход к объяснению процессов самоидентификации субэтнических групп алтайского этноса в постсоветский период. Фрагментация общества, обусловленная внедрением суверенизации как элемента нововведения 1990-х гг., предопределила ориентацию на альтернативную стратегию самоидентификации: однозначный выбор этнической принадлежности, ограниченное число лояльностей, непроницаемость этнических границ (например, или тубалар, или алтаец). По мере распространения суверенизации в широкой среде она утрачивает свой статус инновации. Ее плоды сумели воспользоваться представители алтайской и родственными ей групп для расширения сферы использования родного языка и культуры в целях этнического возрождения, межэтническое сообщество Республики Алтай – для повышения привлекательности имиджа своего региона, предприниматели – для формирования туристической инфраструктуры и развития экотуризма в республике, а все население – для повышения статуса региона до уровня субъекта РФ. Межэтническая интеграция как качественное состояние общества предопределила доминирование комплиментарной стратегии этнической самоидентификации, наличие широкого веера лояльностей, проницаемость границ между группами, возможность использовать весь спектр этнических типов самоопределения (например, и тубалар, и алтаец, и тюрк).

Erokhina Elena

Institute of Philosophy and Law SB RAS, Novosibirsk, Russian Federation

The strategies of ethnic identification as an indicator of inter-ethnic community integration

The article discusses the integrational-fragmenting role of ethnic diversity in the development of Russian society (post-Soviet period). As a theoretical model for research we propose

the wave model of a dynamic process, that explains its development in the logic of the alternation of the two phases of one cycle, which is started by the introduction and then is accom-

panied by the subsequent distribution of sociocultural innovation. **Keywords:** *ethnic identity, sovereignization, Russian Census, subethnic groups of Altai people.*

Источники и литература

1. Андерсон Б. Воображаемые сообщества: Размышления об истоках и распространении национализма. М.: КАНОН-пресс-Ц, Кучково поле, 2001. 288 с.
2. Богоявленский Д. Д. Перепись 2010: этнический срез [Электронный ресурс] // Демоскоп Weekly. № 531–532. 2012. Ноябрь. URL: <http://demoscope.ru/weekly/2012/0531/index.php> (дата обращения: 11.09.2014).
3. Дробижева Л. М. Межэтнические отношения // Ю. В. Арутюнян, Л. М. Дробижева, А. А. Сусоколов. Этносоциология. М.: Аспект-Пресс, 1998. С. 184–198.
4. Ерохина Е. А. Этнические границы в межэтническом сообществе // Гуманитарные науки в Сибири. 2007. № 3. С. 100–104.
5. Лотман Ю. М. Культура и взрыв // Ю. М. Лотман. Семиосфера. СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 14–154.
6. Тишков В. А. Этнический процесс и этническая процессуальность [Электронный ресурс] // Блог В. А. Тишкова. URL: <http://www.valerytishkov.ru/cntnt/publikacii3/lekcii2/lekcii/etnicheski.html> (дата обращения: 11.09.2014).
7. Чемчиева А. П. Алтайские субэтноты в поисках идентичности. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии, 2012. 254 с.

Жигунова Марина Александровна, Реммлер Вадим Валерьевич

*Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация
ООО «СААС», г. Краснодар, Российская Федерация*

Этнические процессы в современном сибирском городе (на примере национально-смешанных браков Омска)¹

Аннотация. В статье на основе материалов отделов ЗАГС и этносоциологических опросов 1985–2015 гг. анализируется такой важнейший элемент современных этнических процессов, как национально-смешанные браки. На примере г. Омска рассматривается динамика межэтнической брачности середины XX – начала XXI века, ее зависимость от миграционной подвижности и национального состава, предпочитаемые и реальные брачные партнеры, внутренний уклад семьи. Особое внимание уделяется украинскому населению. **Ключевые слова:** *современность, город Омск, этнические процессы, национально-смешанные семьи, украинское население.*

Изучение современных этнических процессов в Советском Союзе в 1970–1980-е гг. являлось приоритетным направлением, что подтверждается многочисленной научной литературой, посвященной данной проблематике. Цели, методы и некоторые результаты этносоциологических исследований были обобщены в отдельных работах и коллективных монографиях [10]. В последней четверти XX в. в Омске сформировалась целая группа ученых, занимающихся изучением современных этнических процессов у различных народов Западной и Южной Сибири (Ш. К. Ахметова, М. А. Жигунова, Д. Г. Коровушкин, И. В. Лоткин, О. М. Проваторова, В. В. Реммлер, Т. Б. Смирнова, Н. А. Томилов и др.) [1].

Поскольку в настоящее время городское население является доминирующим в структуре российского общества, его изучение является особенно актуальным и социально востребованным не только для дисциплин гуманитарного профиля. Знание особенностей и основных тенденций развития горожан необходимо и для успешной реализации социально-экономической политики, оптимизации общественных отношений, прогнозирования дальнейшего развития сибирского региона. Значительная численность и гетерогенность городского населения,

неоднородность его социального, этнического и профессионального состава, недостаточная изученность вызывают определенные трудности в исследовании заявленной темы [3, с. 26].

Природа этничности, несмотря на многочисленные исследования, до сих пор еще четко не определена. Но в самом общем виде можно утверждать, что этническое имеет значительную общую область с социальным. Следовательно, изучение этнических процессов позволит выйти на новый уровень социального прогнозирования. Известно, что прогнозирующая функция является одной из основных для любой науки. С этой точки зрения мы рассмотрим роль и место такого важного элемента этнических процессов, как национально-смешанные браки. Последние понимаются как атрибут динамических систем – этносов, находящихся во взаимодействии с внешней средой и друг с другом. Национально-смешанные браки выступают в этом случае и как процесс взаимодействия этносов, и как результат этого взаимодействия. Отдельное внимание изучению межэтнических браков было уделено в советской этнографической науке в 1960–1970-е гг. [2, с. 109–118; 6, с. 72–76; 11, с. 114–121], в 1980-е гг. появились обобщающие монографии по этой теме [8]. Развитие межэтнической брачности зависит от частоты межэтнических контактов и сплоченности внутриэтнических кругов общения. Факторами более низ-

¹ Исследование выполнено при поддержке гранта Российского научного фонда (проект № 14-50-00036).

кого таксономического уровня являются этническая мозаичность и миграционная подвижность населения, численность и уровень урбанизации контактирующих этносов, степень этнокультурной близости (понимаемой как языковая, культурная и религиозная), установки на межэтнические контакты как этносов в целом, так и их отдельных представителей.

Наша работа базируется на материалах, полученных в отделах ЗАГС г. Омска, а также собранных в результате этносоциологических опросов 1985–2015 гг., статистических источниках. Основной массив данных был получен в результате обработки сведений по зарегистрированным бракам 1946–1985 гг. Нужно учитывать, что в 1946–1969 гг. графа «национальность» в бланках была упразднена, затем вновь восстановлена. Обобщенные данные использовались исходя из фамилий брачующихся и материалов этносоциологических опросов. Этносоциологические опросы проводились в 1980-е гг. в рамках комплексного исследования украинцев Западной Сибири сотрудниками Омского государственного университета под руководством В. В. Реммлера. В 2000–2015 гг. в рамках изучения современных этнических процессов у русских Западной Сибири М. А. Жигуновой проводились массовые опросы городского населения с целью выявления предпочитаемых брачных партнеров, установок на межнациональное общение и наличия родственников различных национальностей в семьях современных омичей.

В данной работе мы рассматриваем национально-смешанную брачность на примере Омска. Выбор этого города обусловлен тем, что это второй после Новосибирска сибирский мегаполис с населением более 1 млн человек, крупный индустриальный и культурный центр. Согласно данным Всероссийской переписи населения 2010 г., здесь живут представители более 100 народов, крупнейшими из которых по численности являются русские (980 299 человек – 88,8%), казахи (36 980 человек – 3,4%), украинцы (21 836 человек – 2,0%), татары (20 420 человек – 1,9%), немцы (14 470 человек – 1,3%).

Согласно сведениям, предоставленным начальником управления ЗАГС Главного государственного правового управления Омской области О. Ю. Парфеновой, в 2014 г. по городу Омску было составлено 12 206 записей актов о заключении брака, в 2013 г. – 13 020 актов. Среди этого количества зарегистрированных браков выявить точное количество межнациональных не представляется возможным, поскольку графа «национальность» в документах упразднена. Но на основе анализа проведенных авторами этносоциологических опросов, а также сведений сотрудников отделов ЗАГС (выявляющих такие браки исходя из фамилий брачующихся), можно утверждать, что около 20% современных браков заключаются людьми разных национальностей. В 1950–1970-е гг. в отдельных районах межэтнические браки составляли до 73% от всех зарегистрированных [4, с. 255]. Наиболее активный возраст для вступления в брак среди мужчин – 25–29 лет, для женщин – 18–

24 года. На протяжении последних десятилетий этот возраст постепенно повышается, а в ближайшие годы прогнозируется более позднее вступление в брак. Так, современная молодежь считает оптимальным возрастом для заключения брака 25–30 лет.

Данные этносоциологических исследований М. А. Жигуновой свидетельствуют о том, что в семьях более 70% опрошенных русских омичей имеются близкие родственники других национальностей, чаще всего – украинской, немецкой, белорусской, татарской, казахской, чувашской, польской, армянской, еврейской. По мнению 52% опрошенных в 2000-е гг. жителей Омска, «национальность при вступлении в брак не имеет значения, лишь бы человек был хороший да любил друг друга». Интересно, что среди русских процент ответивших таким образом существенно превышал аналогичный показатель среди казахов и немцев и составил около 70%.

Изучение национально-смешанных браков и семей позволяет лучше понять современные этносоциальные и демографические процессы, глубже раскрыть их закономерности и последствия. Таким образом, изучение межнациональных браков становится актуальным с точки зрения не только академической науки, но и путей решения практически значимых проблем современного общества. Среди национально-смешанных браков особое внимание будет уделено украинцам г. Омска. Выбор данной этнической группы обусловлен тем, что она является наиболее многочисленной после русских и казахов. Украинцы наиболее ассоциированы с русскими (принадлежность к восточнославянской группе народов, историческая общность, близость культуры и религии). В 1980–1990-е гг. только 7% браков украинцев являлись мононациональными, 93% – межнациональными. Это свидетельствует о том, что все этнические процессы среди украинцев Омска протекают ускоренно, поэтому полученные выводы с известной долей условности можно распространить как на другие этнические группы Омска, так и на Россию в целом, поскольку они как бы опережают общее направление развития.

Состояние архивов ЗАГС позволяет проследить динамику национально-смешанной брачности с 1946 г. до 1985 г. Таким образом, в нашем распоряжении имеются полные материалы по динамике национально-смешанной брачности украинцев до начала перестройки и связанной с нею активизации национальных процессов и роста национального самосознания. Период с окончания Великой Отечественной войны и до начала 1980-х гг. характеризуется устойчивым ростом абсолютного числа и доли национально-смешанных браков украинцев как в сельской местности (с 68,9% до 87,0%), так и в городе (с 85,2% до 95,0%). Рост национально-смешанной брачности в советский период был обусловлен политикой интернационализации и углублением процессов экстенсивной урбанизации. Увеличение миграционной подвижности населения, а следовательно, этнической и социально-культурной мозаичности способ-

ствовало «размыванию» этнического самосознания, усилению установок на межэтническое общение.

В динамике национально-смешанной брачности можно выделить два основных этапа: 1946–1961 гг. и 1970–1985 гг. Пик ее активности приходится на 1970–1980 гг. Но уже в 1981–1985 гг. происходит резкое сокращение абсолютного числа и доли национально-смешанных браков. Это было обусловлено как стабилизацией процессов экстенсивной урбанизации, так и усилением этноцентризма. Украинцы Омской области в меньшей степени были затронуты этими процессами. Даже 1980-е гг. для них был характерен активный процесс национально-смешанной брачности, лишь темпы роста несколько замедлились по сравнению с предшествующим периодом.

За весь рассматриваемый период украинцы вступили в национально-смешанные браки с представителями 34 национальностей города Омска. Среди них встречаются браки как с близкородственными народами, так и с другими. Но основными брачными партнерами украинцев на протяжении всего рассматриваемого периода были русские и немцы, на их долю приходится 94–96% всех зарегистрированных национально-смешанных браков (русские, безусловно, доминировали). На формирование круга предпочтительных брачных партнеров оказывали влияние преимущественно этнокультурные параметры – близость языков, культур, религий.

В соотношении полов в вариантах заключения браков украинцев с представителями таких национальностей, как русские, немцы, татары (которых можно рассматривать как своеобразные «модели» основных типов брачных партнеров), проявляется определенная специфика. В целом в 1970–1980-х гг. произошло выравнивание уровней смешанной брачности мужчин и женщин. В сельской местности Омской области чаще вступают в национально-смешанные браки женщины-украинки, а в городе – мужчины-украинцы. Возможно, последнее обусловлено большей миграционной подвижностью мужчин, их перемещением из села в город. Выведение индексов М. В. Птухи и Ю. И. Першица [7, с. 129–136] позволило сравнить теоретическую и фактическую частоту национально-смешанных браков, а также соотношение однонациональных и национально-смешанных браков. Основная тенденция – сближение теоретической и фактической частот. Наибольший разрыв частот наблюдается в вариантах браков украинцев с татарами, а фактическая частота браков украинцев с немцами в 1980-е гг. даже превысила теоретическую вероятность.

Не обнаружилось существенных взаимосвязей между уровнем национально-смешанной брачности и возрастом, а также социально-профессиональной принадлежностью брачных партнеров. Сравнение с данными других омских исследователей [5, с. 74–85; 9, с. 112–119] выявило отсутствие принципиальных различий в тенденциях 1970-х и 1980-х гг. Не удалось также выявить существенных взаимосвязей между национально-смешанной брачностью и отдельными

этнокультурными характеристиками (в частности, отношением к крещению детей).

В то же время существенной оказалась зависимость национально-смешанной брачности от миграционной подвижности и национального состава семей лиц, вступающих в брак. Так, согласно материалам опросов, в однонациональные браки вступило 82% представителей первого поколения мигрантов, 77% второго поколения и 47% третьего поколения. Таким образом, безусловным является факт, что мигранты и их потомки чаще вступают в национально-смешанные браки. Дети в национально-смешанных семьях более склонны к заключению межэтнических браков, чем их сверстники из однонациональных семей. Видимо, здесь мы имеем дело с влиянием психологических стереотипов: у мигрантов и лиц, родившихся в межнациональных браках, они более гибкие.

Возможно, это сказалось на уровне разводимости во всех национально-смешанных браках. Несмотря на существенное сближение разводимости в однонациональных и национально-смешанных браках, последние, тем не менее, обнаружили большую устойчивость (29,1% – в однонациональных браках украинцев, 23,4% – в национально-смешанных). Усиление этноцентризма, выразившееся в сокращении уровня национально-смешанной брачности, не оказало существенного воздействия на прочность национально-смешанных браков. Для украинцев как в городе, так и в сельской местности характерен более высокий по сравнению с другими этническими группами уровень разводимости как в однонациональных, так и в национально-смешанных браках. Видимо, это обусловлено тем, что украинцы, в силу характерного для них типа расселения, оказались сильнее охвачены экстенсивной урбанизацией, в следствие чего у них быстрее, чем у других этнических групп, происходит ослабление этничности и уменьшение роли этнических стереотипов в стабилизации семьи. Именно поэтому дети от браков украинцев с русскими выбирали преимущественно русскую национальность. Выбор украинской национальности подростками из украинско-немецких семей и смешанных браков с представителями других национальностей лишь отчасти компенсировал эти потери.

Влияние национально-смешанных браков на внутренний уклад семьи наиболее наглядно проявилось в определении главенства в семье. Для украинцев было характерно традиционно высокое положение женщины-хозяйки. Для представителей других национальностей характерно более высокое положение мужчин. В результате взаимодействия различных этнокультурных стереотипов в национально-смешанных семьях украинцев несколько выше, чем в однонациональных, доля главенства мужчин (56,7% против 43,5%), существенно ниже доля семей, где главой считается женщина (25,4% против 49,6%).

Заслуживает особого внимания существенная разница в доле семей, где декларируется равноправие (17,9% в национально-смешанных семьях и 6,9%

в однонациональных семьях украинцев Омска). В национально-смешанных семьях формируется более благоприятная среда эгалитаризации внутрисемейных отношений. В целом по городу, в сравнении с селом, выше доля семей с главенством женщин. На наш взгляд, это объясняется не этническими, а социально-экономическими и демографическими факторами: увеличением роли женщин в производстве и демократизации социальных, в том числе семейных отношений (для анализа выбирались только полные семьи).

Интересно, что в постсоветский период начали проводиться торжественные регистрации браков в национальных традициях. Так, например, только в 2014 г. сотрудники отделов ЗАГС совместно с национально-культурными центрами в Омске провели 166 торжественных обрядов с использованием армянских, грузинских, казачьих, казахских, немецких, русских, украинских, цыганских традиций.

Таким образом, национально-смешанные браки, с одной стороны, испытывают сильное воздействие со стороны ряда экономических, демографических, социальных и этнокультурных факторов, а с другой стороны, сами оказывают существенное влияние на развитие этнических, демографических и социальных процессов. Национально-смешанные браки можно рассматривать как своеобразный индикатор межэтнических отношений (так, например, они показали рост этноцентризма еще в первой половине 1980-х гг.), а также как важный канал обмена этнокультурной информацией и как среду формирования новых этнокультурных традиций. В национально-смешанных семьях складывается особая микросреда, создающая благоприятные условия для межэтнического общения и формирования соответствующих положительных установок. В национально-смешанных семьях формируются по крайней мере три основных модели:

- «размывание» этнического самосознания, утрата этничности одного из брачных партнеров, создание предпосылок для дальнейшей ассимиляции (например, русско-украинские и русско-белорусские семьи);
- сочетание этнокультурных характеристик контактирующих этносов с существенной разницей в их культуре, религии, языке и двойственность этнического самосознания (например, украинский немец, русский татарин);
- выработка принципиально новых, своеобразных гибридных форм, характерных лишь для национально-смешанных семей, начало формирования новой субэтнической идентичности.

Соотношение этих моделей в каждом конкретном случае и в общем направлении развития определяет характер эволюции национально-смешанной брачности и этнической группы.

Zhigunova Marina, Remmler Vadim

Institute of archeology and ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science, Novosibirsk, Russian Federation

JSC SAAS, Krasnodar, Russian Federation

Ethnic processes in the modern Siberian city (on the example of national mixed marriages of Omsk)

In article, based on materials of departments the REGISTRY OFFICE and ethnosociological polls of 1985–2015, is analyzed such major element of modern ethnic processes as national mixed marriages. On the example of the city of Omsk dynamics of an interethnic brachnost of the middle of XX – the beginning of the XXI century, its dependence on migratory mobility and national structure preferred and real marriage partners, internal way of a family is considered. The special attention is paid to the Ukrainian population. **Keywords:** *the modern, the city of Omsk, ethnic processes, the national mixed families, the Ukrainian population.*

Источники и литература

1. Ахметова Ш. К., Бронникова О. М., Жигунова М. А. и др. Народы Западной и Средней Сибири: Культура и этнические процессы. Новосибирск: Наука, 2002. 325 с. (Культура народов России; Т. 6).
2. Ганцкая О. А., Дебец Г. Ф. О графическом изображении результатов статистического обследования межнациональных браков // Советская этнография. 1966. № 3. С. 109–118.
3. Жигунова М. А. Методологические принципы и подходы в исследовании современной городской культуры Сибири // Проблемы культуры городов России: теория, методология, историография. Материалы VII Всероссийского научного симпозиума (Омск, 23–24 октября 2008 г.) / отв. ред. Д. А. Алисов, Н. А. Томилов. Омск: Изд-во ОмГПУ: Изд. дом «Наука», 2008. С. 26–30.
4. Жигунова М. А. Социокультурные процессы в современной Сибири (на примере русских) // Возможности развития сельских территорий Алтайского края и Сибири – новое прочтение реформ П. А. Столыпина: материалы научно-практической конференции / под общ. ред. М. П. Щетинина. Барнаул: АЗБУКА, 2011. С. 253–258.
5. Калашникова А. Д., Первых С. Ю., Проваторова О. М. Некоторые направления современных этнических процессов среди украинцев Западной Сибири // Современные этнические процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1981. С. 74–85.
6. Козенко А. В. О стандартизации методик изучения национально-смешанной брачности // Советская этнография. 1978. № 1. С. 72–76.
7. Першиц Ю. И. О методике сопоставления показателей однонациональной и смешанной брачности // Советская этнография. 1967. № 4. С. 129–136.
8. Пономарев А. П. Межнациональные браки в УССР и процесс интернационализации. Киев: Наукова думка, 1983. 171 с.
9. Проваторова О. М., Томилов Н. А. О некоторых факторах динамики межэтнических браков (по материалам Омской области) // Современные этнические

- процессы у народов Западной и Южной Сибири. Томск: Изд-во Томского гос. ун-та, 1981. С. 112–119.
10. Современные этнические процессы в СССР. М.: Наука, 1977. 564 с.
11. Трофимова А. Г. Материалы отделов ЗАГС о браках как этнографический источник // Советская этнография. 1965. № 5. С. 114–121.

Каланчина Ирина Николаевна, Артамонова Татьяна Александровна

Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Евразийский подход к управлению современными этносоциальными процессами

Аннотация. В последнее время в широких научных исследованиях и массовых дискуссиях заметное место занимает проблема решения межнациональных конфликтов и управления этносоциальными процессами. Острая необходимость выработки и реализации научно обоснованной национальной государственной политики не вызывает сомнения. В связи с этим целесообразно обратиться к учению евразийцев, уже подтвердившему свою прогностическую силу и научную обоснованность. **Ключевые слова:** философия евразийства, этносоциальные процессы, национальная политика, социальное единство, общественно-политический уклад.

На рубеже XX и XXI вв. кризисные тенденции во всех сферах цивилизации заметно усилились, на повестку дня встала угроза очередной масштабной мировой войны. Поэтому неудивительно, что одно из первых мест в широких научных исследованиях и массовых дискуссиях заняла проблема управления этносоциальными процессами и решения межнациональных конфликтов, а также выработки мер для их предупреждения.

Особо пристального внимания в этой связи заслуживает Россия, что во многом обусловлено определенной спецификой: с одной стороны, полиэтническим, поликонфессиональным составом населения; с другой стороны – расположением между Западом и Востоком как в географическом, культурно-историческом, так и в общественно-политическом измерении. В последнее время заметно актуализировались поиски определения специфики национального экономического, культурного, государственного и общественно-политического уклада России, ее места в современном мире. На этом фоне, на наш взгляд, целесообразно обратиться к учению евразийцев – органическому и плодотворному направлению русской философско-научной традиции. При этом следует отметить, что развитие идей евразийцев 20–30-х гг. XX в. в работах современных представителей неоевразийства ярко свидетельствует о прогностической силе и научной обоснованности «евразийской» методологии. И в первую очередь она плодотворна в рассмотрении межнациональных вопросов, этносоциальных аспектов как экономического, так и общекультурного развития России-Евразии в целом и Алтая в частности.

В этом смысле наиболее актуальными представляются следующие евразийские идеи.

1. Полиэтнический состав России – не слабое место, а один из источников силы и высокой жизнеспособности. На понимании этого своеобразия должна строиться государственная политика, которая призвана способствовать гармоничному объединению интересов русского этноса, интересов государства и интересов всех коренных народов страны

в единое целое. Не случайно Л. Н. Гумилев говорил, что «если Россия будет спасена, то только как евразийская держава и только через евразийство» [2].

2. Вхождение в состав российского государства отвечало объективным интересам всех народов внутренней Евразии. При этом только единая суперэтническая целостность дает возможность самобытного развития каждому этносу. «При всех сложных перипетиях евразийской истории, где были и кровавые завоевания, и национальный гнет, и религиозное насилие, и националистические вывихи, все-таки именно этот дух глубинного межнационального духовного родства и братства до сих пор живет среди евразийских народов. Как показывает наша общая история, евразийские народы гибнут в одиночку, а вот сохраняют политическую и хозяйственную независимость, а тем более встают на путь процветания, только сообща» [4].

3. Слепое копирование, перенимание агрессивного экономизма западного образца, как его охарактеризовал П. Н. Савицкий, совершенно неприемлемо и смертельно опасно в условиях евразийской цивилизации. Ее географические, биосферные, культурно-исторические, геополитические условия таковы, что экономический уклад имеет специфические отличия (основанные на коллективно-кооперативном способе хозяйствования) от экономического уклада западной цивилизации [7]. В современной ситуации модель агрессивного экономизма выявила ряд острейших проблем общества потребления: правительства уже более не руководствуются национальными интересами своих государств; путем подкупа и угрозы утраты привычного уровня материальные элиты, но и граждан страны выбрать для себя гибельную линию внешней и внутренней политики – вплоть до добровольного подчинения колонизаторам-глобалистам.

4. Для евразийской ментальности наиболее органична иерархия образующих фундамент человеческого бытия ключевых ценностей, в которой духовные ценности имеют явный приоритет над мате-

риальными. «Духовные ценности всегда в конечном итоге важнее материальных. Нравственные основания личной и общественной жизни — ценнее любых политических и экономических расчетов. Наши мудрые предки... знали, что если у народа не будет духа и культуры — не будет и никаких успехов в экономике; а если будет примат духа и культуры, то успешными будут и все экономические начинания» [4].

В формуле евразийства одним из важных является представление о человеке как творческой, свободной, социально ответственной, нравственно действующей личности, о взаимодействии человека и социума как живом единстве, при котором как социум творит личность, так и личность творит социум, пропуская через себя и оценивая все окружающее и происходящее и внося свой вклад в развитие общества. Таким образом, с позиций евразийского учения рыночно-либеральные рецепты реформирования любой из сфер жизни социума предстают как тупиковые. А сам тезис о том, что все является товаром или услугами, которые можно выгодно продать, признается изначально ложным. Товар — это специфическая категория, которая приложима к очень узкому кругу явлений. Те области нашей жизни, где человек реализует свою высшую природу, творческий, интеллектуальный, духовный потенциал, невозможно втиснуть в схему «товар — деньги — товар».

Причем антагонистические противоречия разделяют человечество не по национальному признаку. Как убедительно подтверждает историческая практика, часто представители одной и той же национальности становятся непримиримыми врагами именно по факту приверженности разным ценностным парадигмам. Мировоззренческая парадигма с модусом «быть» противостоит парадигме с модусом «иметь» [10].

Представления о природе взаимодействия личности и общества, индивидуального и всеобщего естественным образом экстраполируются в поле межнационального взаимодействия. Так, идея всеединства, системно сформулированная В. Соловьевым, органично развивается и в учении евразийцев. Начало личности есть то, что отличает на социальном (не витальном) уровне одного человека от другого, в чем коренится вся глубина индивидуального своеобразия. Человечество есть и сумма людей, но и больше — оно есть единый организм, разделенный в пространстве и времени, но сохраняющий свою единственность. И как о единственно возможном условии выхода из цивилизационного тупика тотального индивидуализма В. С. Соловьев говорил о достижении сизигического социального единства, понимая под термином «сизигия» такое сочетание, соединение, которое «предполагает истинную раздельность соединяемых, т. е. такую, в силу которой они не исключают, а взаимно полагают друг друга» [8, с. 499], не теряя при этом, а, напротив, приобретая истинную индивидуальность.

Выявляя специфические черты евразийского мира, философ и правовед Н. Н. Алексеев отмечал,

что одним из исходных посылов либерально-рыночных отношений является присущий исключительно западной культуре экономической индивидуализм. «На Востоке человеческая личность всегда была более связана с общественным целым, чем на Западе. Восток был чужд западному индивидуализму и социальному атомизму — этим краеугольным камням новейшей западной культуры... Экономический индивидуализм никогда не имел выдающихся защитников в России, так же как здесь не были популярны и широко распространены индивидуалистические учения о правах человека и гражданина. Для психологии русского человека характерно скорее воззрение, согласно которому личность неразрывно связана с обществом и находит оправдание только в некоторой социальной миссии, в „общем деле“...» [1, с. 8]. Это диалектическое решение заключается не в том, что личность растворяется в обществе или, наоборот, общество погашает свое самостоятельное существование в отдельных личностях, но в том, чтобы синтезировать индивидуальное с универсальным, частное с общественным. К этому и сводится евразийское решение этой проблемы, которое было сформулировано евразийцами.

Л. П. Карсавин в работе «Симфоническая личность» исследует сложную диалектику личного и общественного (сверхличного), поскольку процесс усвоения духовного опыта конкретной личностью опирается на процесс осознания себя частью социального целого — симфонической (социальной) личности. Как личность отдельного человека, так и коллективная личность народа находятся в постоянной динамике приближения к идеальному бытию, в устремлении к сверхличному началу. Но они теряют свою индивидуальность и центрированность, если отрываются от сверхличного начала.

«Симфоническому» подходу, по мнению Карсавина, противостоит «система картезианского индивидуализма» [6]. Философ указывал на последствия, к которым неизбежно ведет редукционизм, корни которого лежат в западных философских концепциях, отрицающих системный взгляд на мир и социум и, соответственно, отрицающих существование объективных высших законов и ценностей, а также утверждающих на этой основе плюралистическое отношение ко всем этическим проявлениям человека — вне границ «добра — зла», «истины — лжи», «прекрасного — безобразного», «свободы — произвола».

Таким образом, при развитии диалектики личности и цивилизации, индивидуальности и культуры в русле российско-евразийской традиции, на основе тезиса, согласно которому человек является органической частью социального организма, закономерен вывод о том, что различные этносы и народы — это также части единого цивилизационного целого.

По формуле евразийства, одним из важнейших критериев органичности, «эволюционной оправданности» такого объединения является сохранение во

всех субъектах мирового сообщества подлинного национально-культурного своеобразия. Если провести аналогию с современным естественнонаучным знанием, где центральным показателем в оценке жизнеспособности, «эволюционности» системы является биоразнообразие, то в социальной сфере таким показателем является «национально-культурное разнообразие». Иными словами, существование любой эволюционно развивающейся системы обязательно предполагает живое единство различных ее элементов, каждый из которых имеет свои неповторимые черты. Унификация, тотальное однообразие в конечном итоге ведут к деградации, разрушению и гибели как самой системы, так и ее отдельных элементов.

Таким образом, в результате реализации глобалистского сценария, при котором искусственно разжигаются межнациональные конфликты, глобальный фининтерн во главе с США, по сути, ведет мир к господству выросшей из почвы высокомерного европоцентризма — мировой фашистской диктатуры, чреватой гибелью всей современной цивилизации. Как констатируют современные исследователи, подобные эксперименты являются насильем над природой человека, что чревато не только социальными потрясениями, но и глобальной катастрофой, к которой неизбежно приведет политика искусственно разжигаемой межнациональной ненависти. Речь идет о социальной энергетике определенного качества. Либо это сублимированная (на основе проверенных веками традиций социализации) энергия, направленная в созидательное русло, либо это стихия самого низкого качества, затемненная и разрушительная — с самыми неблагоприятными последствиями, особенно если принять во внимание попытки воспроизводства таковой в глобальных масштабах.

Нам могут возразить, что сегодня большинство теоретиков глобализма соглашаются с необходимостью сохранения культурного разнообразия, но — уточним — понимают это как консервирование некоторых обрядов и традиций, которые играют лишь роль музейного экспоната. Яркий пример этому — феномен так называемого «нашествия вышиванок», которое началось на западных окраинах бывшего СССР лет 20–25 назад. «Оно, конечно, было не самой болезнью, а ее симптомом. Но оно было симптомом того, что в города, центры цивилизации, пришла антицивилизационная идея» [11]. По сути — под народные песни и гопак, под гуляния в вышиванках многие годы выхолащивалась подлинная национальная культура, которая является необходимым базисом для противостояния внешним угрозам, для выживания и развития народа.

Поэтому прежде чем бездумно перенимать навязываемые извне глобалистские клише и шаблоны, необходимо взвешенно и детально проанализировать, какой мировоззренческий базис лежит в их основе и к каким результатам они приведут. Кроме того, следует помнить: «Каждый народ творит то, что он может, исходя из того, что ему дано. Но плох тот народ, который не видит того, что дано именно ему, и потому ходит побираться под чужими окнами. Россия имеет свои духовно-исторические дары и призвана творить свою особую духовную культуру» [5, с. 409–410].

С точки зрения выработки общегосударственной политики сегодня есть основания говорить о необходимости учитывать проявление двух встречных процессов, происходящих под ударами усугубляющегося цивилизационного кризиса: с одной стороны, растет количество научных исследований наследия евразийцев — в качестве поиска ответов на острейшие вопросы сегодняшней повестки дня, с другой — наблюдается формирование в общественном сознании мировоззренческой платформы, способствующей восприятию основ евразийской парадигмы.

В этом смысле можно говорить о тенденции, заключающейся в том, что в конкретно-исторической аргументации и общественно-политических исследованиях, направленных на поиски новой национальной стратегии, а также в общественном сознании особую популярность стали приобретать вышеперечисленные евразийские идеи. В целом необходимость выработки и реализации научно обоснованной и национально ориентированной (а значит, и евразийской по сути) государственной политики не вызывает сомнения у части современных политиков, общественных и научных деятелей, которые констатируют: только на этой основе существует гарантия того, что энергия и историческое творчество народа будут направлены в созидательное русло — на преодоление кризисных явлений и строительство новой жизнеспособной российской державности.

Kalanchina Irina, Artamonov Tatiana

Altai State Agrarian University, Barnaul, Russian Federation

Euroasian approach to management of the modern ethnosocial processes

Today the important place is taken by a problem of the solution of the international conflicts and managements of processes of ethnosocial in scientific researches and mass discussions. The urgent need of realization of a state policy for management of the international interaction — doesn't raise doubts. In this regard it is necessary to address to the doctrine of Eurasians which already confirmed force of a prediction and scientific subcuring. **Keywords:** *eurasianism philosophy, ethnosocial processes, national policy, socially unity, political way.*

Источники и литература

1. Алексеев Н. Н. Духовные предпосылки евразийской культуры // Алтайский вестник. 2003. № 2 (4).
2. Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии: Эпохи и цивилизации. М.: Экспрос, 1993. 576 с.
3. Гумилев Л. Н. Этногенез и биосфера Земли. М., 2001.
4. Иванов А. В. Вечные ценности народов Евразии // Алтайский вестник. 2007. № 9.
5. Ильин И. А. О русской идее // Русская идея: сбор-

- ник произведений русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2002.
6. Карсавин Л. П. Симфоническая личность // Л. П. Карсавин. Религиозно-философские сочинения. Т. 1. М., 1992.
 7. Савицкий П. Н. Евразийство // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2002.
 8. Соловьев В. С. Философские начала цельного знания // В. С. Соловьев. Избранные произведения. Ростов-на-Дону: Феникс, 1998.
 9. Трубецкой Н. С. Общевразийский национализм // Русская идея: сборник произведений русских мыслителей / сост. Е. А. Васильев. М.: Айрис-пресс, 2002.
 10. Фромм Э. Иметь или быть / ред. С. Д. Сандомирская. Киев: Ника-Центр, 1998.
 11. Страшная правда о вышиванках. К проблеме городского одичания. 2014. [Электронный ресурс]. URL: <http://www.odnako.org/blogs/strashnaya-pravda-ovichivankah-k-probleme-gorodskogo-odichaniya>.

Лыгденова Виктория Васильевна

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация

Модернизация и традиционные ценности современных баргузинских бурят

Аннотация. В статье выявляется влияние модернизации на трансформацию традиционных ценностей у современных баргузинских бурят. Обнаружены факторы, способствующие развитию национального самосознания. Рассматриваются ценности образования, семьи, детей, знание собственной истории и родного языка, религии. Основным выводом является то, что, с одной стороны, под влиянием процессов модернизации в ценностях баргузинских бурят происходят следующие изменения: переход к малодетной модели семьи и уменьшение числа бурят, говорящих на родном языке; с другой стороны, среди населения растет интерес к родословным, к религии и к национальным обрядам. **Ключевые слова:** *традиционные ценности, модернизация, буряты, культура, религия, этнография.*

В период всеобщей модернизации и усиления урбанизационных процессов в России особое внимание исследователей привлекают изменения в ценностных ориентациях этносов Сибири. В условиях глобализации происходит переосмысление традиционных ценностей, что приводит к изменению ролевых и функциональных установок в семье, потере национального языка, падению рождаемости среди этнического населения и т. д. Актуальность настоящей работы связана с необходимостью выявить и установить данные изменения, их последствия и рассмотреть факторы, которые позволяют развиваться, несмотря на происходящую ассимиляцию. Баргузинские буряты выбраны в качестве объекта исследования в связи с тем, что они являются этнической группой, наименее восприимчивой к современным модернизационным процессам, так как проживают на отдаленной от центра территории и до сих пор сохраняют традиционные ценности, однако в настоящее время и они претерпевают глубокие изменения. В представленной работе впервые проводится подробный анализ процесса трансформации традиционных ценностей у современных баргузинских бурят и используются полевые материалы, интервью, статистические и архивные данные, а также данные Всероссийской переписи населения за 2002 и 2010 гг. по Республике Бурятия.

Понятие «традиционные ценности» отождествляется нами с «социокодом», приоритетами и нормами определенной этнической группы, которые отбираются и формируются народом на протяжении всего его исторического развития. Согласно В. С. Степину, именно «социокоды» характеризуют культуру

как «сложную систему исторически развивающихся надбиологических программ человеческой жизнедеятельности» [8, с. 6]. Они разделяются на два вида ценностных ориентаций: один работает на сохранение, на воспроизводство того, что должно быть устойчиво, второй — на то, что является инновационным, должно меняться, может дать материал для будущего развития. Традиционными ценностями являются те из них, которые направлены на сохранение и являются наиболее устойчивыми в культуре народа. В целом для понимания феномена традиционных ценностей необходима совокупность базовых представлений о природе человека, смысле и форме деятельности, социальной реальности, взаимоотношениях с внешней средой, природе человеческих взаимоотношений, и др. Такими наиболее значимыми традиционными ценностями у бурят являются семья и дети, уважительное отношение к истории своего рода, знание своего языка и религия. В настоящее время эти ценности претерпевают трансформацию под влиянием различных факторов.

Ценность образования, семьи и детей

Согласно данным переписей 2002, 2010 гг., численность бурят, проживающих в Баргузинском и Курумканском районах, уменьшилась. Стабильно увеличиваются темпы миграции сельского населения в город и в пригородные районы. В то же время наблюдаются рост смертности и старение населения. Полученные данные свидетельствуют о трансформации культуры детей у бурят. Согласно проведенным в 2007 г. социологическим опросам, отношение бурят к институту семьи в настоящее время связано с приоритетностью влияния материальных усло-

вий жизни, социально-экономических факторов на реализацию ценностей семьи, в том числе и рождение детей [7, с. 75]. В современных селах Бурятии, в том числе в Курумканском и Баргузинском районах, показатели по рождаемости заметно упали. Так, например, в Курумканском районе, по данным 2008 и 2009 гг., рождаемость уменьшилась с 20,4‰ до 19,0‰ (из расчета числа родившихся на 1000 человек населения). В Баргузинском районе число родившихся также снизилось с 18,8‰ в 2008 г. до 17,4‰ в 2009 г. [5, с. 61]. Ю. Б. Рандалов, П. А. Чукреев, Б. А. Хараев считают, что устойчивая тенденция к снижению количественных показателей деторождения за многие десятилетия, особенно в 1970–1980-е гг., свидетельствуют о наступивших качественных изменениях в демографической структуре населения региона. Ее суть заключается в демографическом переходе населения от многодетной к малодетной семье в Республике Бурятия. Авторы считают, что переход бурятского национального общества от системы традиционных (патриархальных) семейных отношений, модели многодетной семьи к современным (индивидуалистическим) семейным отношениям, модели малодетной семьи начался в 1970–1980-е гг. в условиях относительно благоприятных экономических и социальных факторов и углубился в период постсоветского экономического кризиса [7, с. 18]. Изменения ценностных ориентаций молодежи в настоящее время под влиянием процессов урбанизации обусловили отторжение от быта многих патриархально-родовых и общинных устоев семейно-брачных отношений. Тем не менее в сознании современного поколения жителей региона ценность семьи и детей пока остается высокой. Так, например, представление об идеальной семье как семье с одним ребенком разделяет примерно равное количество русских и бурят – 5,2% и 5,12%. Наиболее популярным является представление об идеальной семье как о семье с двумя детьми, но если среди русских так ответили 58,4%, то среди бурят – 42,79%. Считающих, что оптимальное число детей для современной семьи – три, среди русских участников опроса оказалось 29,6%, тогда как среди бурят – 40,47%. Таким образом, падение рождаемости, начавшееся в Республике Бурятия в 1990-е гг., закрепило переход к стандартам двух-трехдетной семьи. При этом ориентация на рождение двух детей у сельчан составляет 27,44%, а у горожан – 18%, трех – соответственно 7,57% у сельчан и 2% у горожан [7, с. 96].

Изменения в отношении бурят к количеству детей в семье прямо связаны с модернизационными процессами, в первую очередь с урбанизацией, с усиленной миграцией сельского населения в города. Современная молодежь Курумканского и Баргузинского районов сохраняет тенденцию к рождению двух, максимум трех детей, в то время как в 1950–1960-е гг. пять-шесть детей было средним количеством детей в семье. Одной из причин, по которой молодые хотят иметь меньше детей, является повышение стоимости высшего образования. Каж-

дый стремится дать детям качественное образование, на что требуются большие затраты. Материальные расходы, связанные с воспитанием и обучением детей, по мнению многих сельчан, являются главным препятствием к сохранению повышенной рождаемости. Этот факт свидетельствует также о том, что ценность качественного образования заставляет многие семьи отказываться от рождения большего количества детей.

Ценность знания собственной истории

Рост интереса к истории своего рода у населения связан с эпохой возрождения национального самосознания, начавшейся в постперестроечный период и продолжающийся до настоящего времени. Знание собственной истории: родословной, традиций предков и семейных ритуалов – всегда являлось необходимым у бурят Баргузинской долины. Многие знают или имеют представление о том, кто из их предков и в какое время обосновался за Байкалом, как происходила адаптация на новом месте, к какому роду принадлежали родители. В настоящее время наблюдается всплеск интереса к собственным корням, однако причины обращения к своим корням у современных бурят значительно изменились. Сейчас такой интерес является сугубо познавательным интересом к истории рода. В дореволюционное время наличие родословной и соблюдение традиций служили целям укрепления родовой общины. Например, родословные позволяли определить генетические заболевания у человека и родственные взаимосвязи, на основании которых заключался выбор невесты или жениха родителями. В советский период родовые традиции и обряды не были так популярны, как сейчас. Для жителей сел особенно значимы традиционные свадебные обряды, ритуалы поклонения предкам рода, соблюдение праздничных обычаев и т. д. Необходимо отметить, что баргузинские буряты соблюдают как буддийские, так и шаманистские традиции. Нередко буддийские праздники проходят приблизительно в одно время с шаманистскими. Так, например, обряд поклонения покровителям горы Бархан-Уул проводится в начале-середине мая ламами Буддийской традиционной сангхи на возвышении горы, неделю спустя к хозяину Бархан-Уул на подножье горы обращаются шаманы.

В сельских школах регулярно проводятся мероприятия, посвященные истории своего рода и предков, знанию родословных, истории своего края. Примером тому служит существующий при общеобразовательной школе Барагханский историко-краеведческий музей имени Г.-Д. Э. Дамбаева, известного бурятского этнографа и историка. Директор музея Ц. Ш. Чимитцыренов в интервью рассказал о том, что коллекция музея постоянно пополняется новыми материалами по истории края, и в настоящее время музей активно функционирует. В рамках национальных праздников Сагаалган, Сурхарбан, Обо и др. проводятся конкурсы на знание истории своего рода и края. В целом среди населения, особенно среди молодежи, отмечается рост интереса к исто-

рии своего рода. Школьники регулярно принимают участие в краеведческих конкурсах и конференциях, подтверждением этому являются статьи о подобных мероприятиях в газете «Огни Курумкана», интервью с учителями, школьниками и работниками курумканского Дома культуры.

Ценность знания родного языка

В связи с удаленностью от центра большинства бурят, проживающих в селах Баргузинской долины, сохраняют общение исключительно на бурятском языке. Для населения характерно двуязычие. Однако и здесь сильна тенденция к утрате родного языка и превалированию общения на русском языке в молодежной среде. Проблема уменьшения функциональности родного языка связана с миграцией населения в города, где русский язык является доминирующим. К сожалению, ценностные ориентиры в современной образовательной политике также часто не способствуют развитию родного языка. Так, например, большой резонанс в обществе приобрело недавнее событие, когда 27 февраля 2014 г. в Народном хурале Республики Бурятия был принят законопроект, согласно которому бурятский язык перестал быть обязательным школьным предметом. Администрация школы на свое усмотрение решает, оставить данный предмет в школьной программе или ликвидировать. По результатам опросов среди сельских и городских бурят, проведенных Ю. Б. Рандаловым, И. Н. Дашибаловой, Т. Ч. Будаевой именно знание родного языка является неотъемлемым качеством буряты [6]. Однако о трансформации ценности знания языка и собственной культуры свидетельствует сохранение тенденции утраты бурятами родного языка. Т. П. Бажеева проводила социологический опрос среди учащихся 3–5-х классов Баргузинского и Курумканского районов в 2000-х гг. и пришла к выводу, что бурятский язык остается востребованным, но все меньшее и меньшее количество бурят, особенно молодежи, говорит на нем. Язык перестает функционировать в качестве разговорного, что наиболее заметно в городской среде [1]. Г. А. Дырхеева также отмечает, что в сельских районах Республики Бурятия бурятско-русское двуязычие носит диглоссный характер с достаточно широкой областью равного употребления бурятского и русского языков [2]. Уровень владения бурятами русским языком относительно высок, выше, чем родным бурятским, и постоянно растет число бурят, признающих родным русский язык. Автор ссылается на высказывания Ц. Жамцарано и Д. Банзарова о том, что усилению позиции бурятского языка может способствовать возрождение религии, национальных праздников и обычаев.

Процессы, протекающие в культуре и религии, тесно связаны с процессами, происходящими в языке. При смешении языков, культур исчезают многие традиционные элементы [2]. Этнические, религиозные и языковые факторы, в значительной мере спадающие, необходимо рассматривать в комплексе. И. С. Урбанаева отмечает, что «специфика нацио-

нальных форм мировосприятия обнаруживается и в лексико-семантическом материале языка, и в грамматике, и в речевом мышлении, и в сквозных символах фольклора, и во многих других явлениях. Дело в том, что все эти проявления национальной специфики культуры коренятся в социальной онтологии и ценностных основах культуры, которые, в свою очередь, обусловлены естественно-природными и общественно-историческими особенностями жизни данного этноса» [9, с. 10]. Ценностные ориентации человека неотделимы от языка, фольклора, национальной культуры. Поэтому важно отметить, что незнание родного языка и отсутствие желания овладеть им в связи с отсутствием практического применения языка становятся наиболее острой проблемой в современном бурятском обществе в целом.

Ценность религии

Шаманизм и буддизм являются традиционными религиями баргузинских бурят. Шаманизм был широко распространен в Баргузинской долине, поскольку основное население являлось переселенцами из Предбайкалья, где буддизм не имел сильного влияния. Также языческие и шаманистские верования были характерны для эвенков, которые соседствовали с баргузинскими бурятами. Начиная с XVIII в. буддизм постепенно приобретает высокую популярность среди населения. Во многом это произошло благодаря миссионерской деятельности широкоизвестных буддийских деятелей, в частности, особенно значимую роль сыграл Соодой-лама. В настоящее время усиливаются позиции буддизма в Баргузинском и Курумканском районах. Так, например, в 2005 г. был открыт лик богини Янжимы неподалеку от Баргузинского дацана. Это место стало местом паломничества для многих буддистов Бурятии и других стран. Также в Курумканском и Баргузинском районах за последние 20 лет было сооружено большое количество субурганов, буддийских ступ, что является характерным признаком развития буддизма в регионе. На собранные от земляков и жителей района деньги была построена ступа «Хонхо-субурган» в честь жителя с. Аргада, ламы аграмбы Гомбо Заяевича Занданова неподалеку от реки Аргады. Помимо этого, многие издревле сакральные для баргузинцев места приобретают буддийское значение. Так, в Курумканском и Баргузинском районах находятся два дацана — Курумканский и Баргузинский. У каждого дацана есть филиалы в Курумкане, Аргаде и Баянголе. Количество построенных субурганов: 1 — в Баянголе, 1 — в Элэсуне, на родине Соодой-ламы, 2 — на Бархане, 2 — в Курумканском дацане, 1 — в Улоне, 2 — в Курумкане, 3 — в Аргаде, 1 — в Улоне, 2 — в Курумкане, 3 — в Аргаде, 1 — в Улюнхане, 1 — в Угнасае [4, с. 2]. Отметим, что в регионе в возрождении религиозных традиций задействовано большое количество молодежи в связи с ростом интереса к собственным корням и истории рода. Тем не менее, как показывают социологические исследования, проведенные в Бурятии в 1990-е гг., для молодежи религиозная привержен-

ность является по большей части приверженностью национальной традиции. Многими соблюдаются шаманские и буддийские ритуалы и праздники, но более глубокого интереса к содержательной части религии у большинства бурят в настоящее время не проявляется. Так, по результатам опроса, особенно популярны среди бурятской сельской молодежи семейные, общеплеменные и дацанские религиозные обряды: 28,2% учащихся 9–10-х классов общеобразовательных школ Республики Бурятия регулярно отмечают религиозные праздники. В то же время 47,6% не придают этим праздникам религиозного значения [3, с. 71]. На вопрос о том, посещают ли учащиеся дацаны, молитвенные дома, обо или другие культовые места, 41,2% ответили, что никогда не посещали, 32,2% были один раз из любопытства, 10,8% изредка посещали, 13,4% собираются посетить из любопытства и 2% собираются посетить, чтобы удовлетворить свои религиозные потребности.

Полевые исследования, проведенные нами в Баргузинском и Курумканском районах в 2012 г., показывают, что интерес молодежи и жителей региона к буддизму и шаманизму возрастает, на это указывает активное участие молодежи в постройке буддийских дацанов и субурганов. Молодые люди регулярно посещают традиционные религиозные места. Среди населения особое значение приобретают две религии – буддизм и шаманизм, широко распространено двоеверие. Например, по словам информанта Бавасана Дымбрыловича Анчинова (род. 6.01.1946), жителя села Аргада Курумканского района, баргузинские буряты ходят сначала на шаманские обряды, а потом обязательно посещают буддийских лам для очищения от грехов, которые они накопили после визита к шаманам. Это двоеверие сочетается с культом почитания родовых предков. Среди бурят, проживающих в Баргузинской долине, особенно популярен культ почитания предков-кузнецов (бур. дарханов). Ежегодно разные кузнечные роды проводят обряды дархан-тахилга, на которых собираются по одному представителю из каждого рода. В зависимости от принадлежности к белым или к черным кузнецам приглашаются либо ламы, либо шаманы для проведения обряда, однако нередко они также проводятся самими представителями рода без помощи посторонних. Например, у рода харбад хэнгэлдэр на обряде не могут присутствовать ни шаманы, ни ламы, если они не относятся к их роду. Данные факты, а также собранные полевые материалы подтверждают наличие в регионе религиозного синкретизма. Взаимодействие двух религий привело к появлению отдельных элементов буддизма в шаманизме и наоборот, а также имеет место влияние архаических мифологических традиций, таких как обо, тахилганы и др.

Источники и литература

1. Бажеева Т. П. Социальный и языковой аспекты формирования раннего (детского) бурятско-русского и русско-бурятского двуязычия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2002. 152 с.
2. Дырхеева Г. А. Бурятский язык в условиях двуязычия: проблемы функционирования и перспективы развития. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 2002. 188 с.
3. Манзанов Г. Е. Религиозные традиции в ценност-

Таким образом, на примере баргузинских бурят нами были рассмотрены традиционные ценности: семья, брак, дети, знание собственной истории, языка, культуры и религия. Необходимо выделить несколько основных тенденций. Во-первых, это изменение традиционного уклада в бурятских селах. Все чаще молодежь склоняется к модели малодетной семьи, объясняя это своими финансовыми возможностями и желанием обеспечить ребенка всем необходимым, что было бы затруднительно при большем количестве детей. В целом модернизация оказывает глубокое влияние на трансформацию семейных ценностей. Одновременно наблюдается интенсивная миграция населения из села в город, на что указывают статистические данные. Это объясняется усилением процесса урбанизации у бурят. Ведение натурального хозяйства не дает молодежи возможности улучшить свое материальное положение. Городская жизнь привлекает их, так как предлагает им более широкие перспективы для саморазвития. В связи с тем, что большое количество молодежи уезжает из деревни в город, где русский язык является более функциональным, чем бурятский, буряты перестают использовать свой родной язык. Часто второе поколение бурятских детей, родившихся в городе или в пригороде, не имеют возможности и желания разговаривать на бурятском языке из прагматических соображений.

Важно отметить, что в Курумканском и Баргузинском районах, как и на территории Бурятии в целом, наблюдается подъем интереса бурятского населения к религиозной обрядности как к национальной традиции. В Курумканском и Баргузинском районах возникает все больше культовых мест для проведения шаманских и буддийских ритуалов, на которые ежегодно съезжаются жители районов. Для населения характерно двоеверие (шаманизм и буддизм), в отличие от более южных районов.

Lygdenova Victoria

Institute of Archaeology and Ethnography of Siberian Division of Russian Academy of Science, Novosibirsk, Russian Federation

Modernization and traditional values of modern Barguzin Buryats

The influence of modernization on Barguzin Buryats' traditional values and the factors that contribute to national consciousness formation are revealed in the present article. Values of education, family, children, and knowledge of their own history and native language are considered. The main result is that from the one hand such modernization tendencies as transition to a «small family» model and decrease of native language speakers are revealed, from the other hand the population's interest to their own history, religion and national rituals increases. **Keywords:** *traditional values, modernization, the Buryats, culture, religion, ethnography.*

- ных ориентациях бурятской молодежи. Улан-Удэ: Изд-во Бурят. гос. ун-та, 1997. 115 с.
4. Поклонились святым местам и ламам прошлого. Интервью с О. Намжиловым // Огни Курумкана. 2012. № 45 (6137). С. 2.
 5. Районы Республики Бурятия. Основные характеристики. Стат. сб. № 01-01-07. Улан-Удэ: Бурстат. 2010. С. 61.
 6. Рандалов Ю. Б., Дашибалова И. Н., Будаева Т. Ч. Шаги возрождения: национальный язык в общеобразовательных учреждениях и детских дошкольных учреждениях Республики Бурятия: социологический аспект. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2012. 119 с.
 7. Рандалов Ю. Б., Чукреев П. А., Хараев Б. В. Социально-демографическая структура и проблемы повышения рождаемости в Республике Бурятия. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН. 2009. 132 с.
 8. Степин В. С. Конструктивные и прогностические функции философии // Вопросы философии. 2009. № 1. С. 5–10.
 9. Урбанаева И. С. Человек у Байкала и мир Центральной Азии. Улан-Удэ: БНЦ СО РАН, 1995. 288 с.

Никонова Людмила Ивановна

Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, Российская Федерация

Полевые исследования традиционной культуры мордвы от окраин до юго-востока России: экспедиции и результаты¹

Аннотация. Мордовский народ является одной из дисперсно расселенных этнических групп. Решающую роль в формировании мест компактного или рассеянного расселения мордвы за пределами Мордовии сыграли три фактора: естественное движение населения, миграции и этнические процессы. С 2001 г. отдел этнографии и этнологии Научно-исследовательского института гуманитарных наук при правительстве Республики Мордовия провел ряд этнографических экспедиций в 25 регионов России для изучения истории переселения мордвы с севера на юго-восток России и за ее пределы. Представляют интерес мордва-молокане, проживающие на окраине России. **Ключевые слова:** мордва, миграция, экспедиция, молокане, традиции, история, результаты.

Проблема диаспор на территории России и за рубежом — явление давнее. В этнографии к исследованию проблемы диаспор непосредственное участие приняли Ю. В. Бромлей, В. И. Козлов, С. А. Арутюнов, В. А. Тишков и др. [18–21, 30].

Мордовский народ принадлежит к числу дисперсно расселенных этносов. Решающую роль в образовании ареалов компактного или дисперсно расселения мордвы за пределами Мордовии играли три фактора: естественное движение населения, миграционные и этнические процессы. Центральное место в этих процессах занимают миграции мордвы из коренного района ее расселения, а также из других районов за пределы расселения мордвы. С 2001 г. этнографы отдела этнографии и этнологии НИИ гуманитарных наук при Правительстве РМ провели ряд этнографических экспедиций (табл.). По результатам экспедиций изданы коллективные монографии серии «Мордва России» [31–38], в которых впервые представлен историко-этнографический материал, раскрывающий традиционную культуру мордвы на основе полевого материала.

Согласно полевым исследованиям, проведенным в Ростовской области и Республике Тыва, среди мордвы есть молокане, проживающие в Армении, Австралии, Ростовской и Воронежской областях, и мордва-староверы — в Республике Тыва.

Молокане — разновидность духовного христианства, отличаются символическим и аллегорическим толкованием текстов Библии, не признают православного культа, в том числе икон и святых, не употребляют в пищу свинину и спиртное, не соблюдают православных постов и т. д. Термин «молокане» был использован в конце XVIII в. в отношении людей, отвергших православный культ [25]. Учение зародилось в 60-е гг. XVIII в. среди государственных крестьян, а также в мещанских и купеческих кругах. Основателем молоканства считается крестьянин Тамбовской губернии Борисоглебского уезда Семен Матвеевич Уклеин [25]. Оттуда молоканство быстро распространилось в Саратовскую, Воронежскую, Астраханскую и другие губернии. В Ростовской области мордва-молокане проживают в с. Крученая балка Сальского района Ростовской области [5–17]. Ростовская область как административная единица создана 13 сентября 1937 г. [23, с. 8]. Именно в Сальский район, в село Крученая балка, в конце 1980-х — начале 1990-х гг. начали приезжать мордва-молокане из Армении (с. Шоржа, а в прошлом с. Надеждино), но переезжали и из других мест. На вопрос, что их привлекло в Крученую балку Сальского района, они отвечали: ранее переехали сюда другие родственники, друзья, знакомые [5, 8–17]. Мы провели среди них опрос об их культуре, истории переезда, сфотографировали предметы быта и жилища, некоторую повседневную и праздничную одежду. Все называют себя мордвой [5–17]. В Крученую балку раньше всех приехал Абрам Абрамович Сандыков.

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ: грант «Мордва-молокане в Ростовской и Воронежской областях: (историко-этнографический аспект)» (№ 15-11-13601е/в).

Дата	Район	Состав экспедиции, финансирование проекта
29 сентября – 29 октября 2001 г.	Красноярский край	Д-р ист. наук, профессор, заведующий отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; канд. ист. наук, ст. н. с. отдела М. С. Волкова
2–23 августа 2002 г.	Алтайский край	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; члены экспедиции: мл. н. с. Л. Н. Щанкина, мл. н. с. А. П. Терняев
1–22 августа 2003 г.	Кемеровская обл.	
3–30 сентября 2004 г.	Хабаровский и Приморский края, Сахалинская обл.	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; н. с. Л. Н. Щанкина
5–19 сентября 2005 г.	Камчатская обл.	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; член экспедиции ст. н. с., канд. ист. наук Н. Н. Авдошкина
9–25 июня 2008 г.	Иркутская обл. и Забайкальский край	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; член экспедиции канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина
14–24 октября 2008 г.	Республика Хакасия	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина
9–14 июля 2008 г.	Саратовская обл.	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина, ст. н. с. Т. Н. Охотина, канд. ист. наук С. А. Махалов
13–21 марта 2009 г.	Тюменская обл.	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина
(7–22 июля 2009 г.	Томская, Омская, Новосибирская обл.	Работа выполнена при финансовой поддержке НИР РМ; руководитель проекта и экспедиции – д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель; канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина
6–22 августа 2009 г.	Магаданская и Амурская обл., Республика Саха (Якутия)	Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № 09-01-23700 а/В «Этнокультурная география мордвы северной и юго-восточной Сибири», Л. И. Никонова – руководитель проекта и экспедиции, д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии; соисполнитель проекта и член экспедиции канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина)
15–20 июня 2009 г.	Саратовская обл.	Д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова – руководитель экспедиции, зав. отделом археологии и этнографии; члены экспедиции: канд. ист. наук, ст. н. с. Л. Н. Щанкина, аспирант отдела С. А. Махалов
25 августа – 4 сентября 2010 г.)	Свердловская, Челябинская и Курганская обл.	Работа выполнена в рамках проекта «Волжские земли в истории и культуре России», проект № 10-01-23700 е/В «Переселенческое движение мордвы на Урал в XIX–XX вв.: историко-этнографический аспект»; руководитель проекта и экспедиции д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии, Л. И. Никонова; соисполнители проекта и члены экспедиции: ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева
4–10 сентября 2011 г.	Пермский край	Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № И-11-13601 е/в «Переселенческое движение мордвы в Зауралье в XIX–XX вв.: историко-этнографический аспект»; руководитель проекта и экспедиции д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова; соисп. проекта и члены экспедиции канд. ист. наук, ст. н. с. Т. В. Аксенова, ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева)
25 сентября – 4 октября 2011 г.	Владимирская обл.	Руководитель экспедиции д-р ист. наук, профессор, зав. отделом археологии и этнографии Л. И. Никонова, канд. ист. наук, ст. н. с. Т. В. Аксенова, ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева, аспирантка отдела Е. Г. Чибирева

Дата	Район	Состав экспедиции, финансирование проекта
2012 г., 4–8 июня 2013 г.	г. Москва и Московская обл.	Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № И-12-11-136001 е/В «Переселенческое движение мордвы в Центральную часть России в XIX–XX вв.: историко-этнографический аспект»; руководитель проекта и экспед.: д-р ист. наук, профессор, зав. отделом этнографии и этнологии, Л. И. Никонова; соисполн. проекта и члены экспед.: канд. ист. наук, ст. н. с. Т. В. Аксенова, ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева и др.
28 мая – 4 июня 2013 г.	Рязанская обл.	Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта № И-13-11 13600 е/В «Мордва Рязанской области»; д. и. н., проф. Л. И. Никонова – руководитель проекта и экспедиции; соисполн. проекта и члены экспед.: ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева
22 сентября по 4 октября 2013 г.)	Таймырский (Долгано-Ненецкий) (г. Дудинка, Кайеркан, пгт. Диксон) р-н	Руководитель проекта и экспедиции д-р ист. наук, профессор, зав. отделом этнографии и этнологии Л. И. Никонова, ст. н. с. Т. Н. Охотина, мл. н. с. М. М. Фадеева)
10 по 18 апреля 2014 г.	г. Калининград и Калининградская обл.	Проф. Л. И. Никонова – руководитель экспедиции, научные сотрудники Т. Н. Охотина, М. М. Фадеева, аспирантка отдела Е. Ю. Захватова).

М. И. Чиндин – старец собрания молокан в Крученой балке. Старцем его избрали на общем собрании примерно 30 лет тому назад [11]. В обязанности старца входит наставление народа на правильный образ жизни: не пьянствовать, работать, не прелюбодействовать, не ссориться, помогать друг другу [5, 17]. Если кто-то из молокан нарушил установленный образ жизни, то на общем собрании он выходит в круг собравшихся молокан и просит у всех прощения – искренне раскаивается в содеянном [13].

Что касается кухни молокан, то в повседневной жизни они готовят картошку, домашнюю лапшу, кашу (рис, пшено, перловку, гречку) [14, 15]. Рыбу (форель, толстолобика, судака) покупают на рынке, варят, жарят [8]. В связи с тем, что раньше они жили в Армении, на их традиции оказала влияние армянская кухня. К примеру, голубцы делают из виноградных, свекольных листьев. Для фарша используют мясо коз и уток. Вместо чая утром пьют кофе, специально размолотый в армянских кофемолках. Обряды тоже несколько иные, а некоторые обрядовые действия происходят не в семье, а в общем доме собрания молокан.

Это лишь некоторые данные из жизни молокан Ростовской области, которые считают себя мордвой, и не важно, что их около 200 человек, но они гордятся и дорожат тем, что они – мордва [5–17].

В истории России немаловажное значение играл процесс интеграции окраинных земель в единое административное пространство и общероссийский хозяйственный механизм. «Окраина» – понятие не только экономическое, политическое, но и географическое, исторически сложившееся пространство. Это пространство может иметь отличное от центра, иных периферийных территорий административное

устройство, особенности в экономическом развитии, этническом составе населения» [20]. Республика Тыва занимает площадь 168,6 тыс. км².

«Республика Тува» (или «Республика Тыва») – ныне действующее официальное наименование Тувы как внутригосударственного образования в составе Российской Федерации (в качестве субъекта федерации), оно введено Конституцией Республики Тува 6 мая 2001 г. [22, с. 282]. Согласно переписи 2010 г., в Республике Тыва численность всего населения – 307,3 тыс. чел. [29]; 2012 г. – 309,3 тыс. чел. [24, с. 5]. Численность мордвы в Тыве, по данным переписей 1959–2010 гг.: 1959 г. – 234 человека, 1970 – 307, 1979 – 279, 1989 – 334, 2002 – 106, 2010 г. – 56 человек. В Тыве зарегистрировано 47 религиозных объединений [27, с. 6]: буддийские (ламаистские) – 18, протестантские (разных деноминаций) – 17, шаманские – 7 и православные – 3. Как и ранее, от регистрации отказываются старообрядцы, принадлежащие к беспоповцам часовенного согласия [22, с. 137]. Согласно проведенному исследованию, первые переселенцы мордва в Тыве – старообрядцы [1–4].

Старообрядчество – общественное и религиозное движение. В некоторых работах советских и зарубежных историков XX в. старообрядчество оценивалось как крупнейшее религиозное, социальное и культурное движение, охватившее миллионы людей, как феноменальное явление в нашей истории. Д. С. Лихачев так охарактеризовал старообрядчество: «...живой остаток древней русской культуры, сохранивший ее замечательные достоинства» [28, с. 5]. Старообрядцы, живущие в Тыве, – лишь небольшая часть староверов, проживающих в Сибири и в нашей стране. Эти устойчивые, исторически сложившиеся старожильские локальные общности компактно

проживают в течение почти столетия в основном в верховье Енисея. Их объединяют относительное конфессиональное единство (староверие) и общий хозяйственно-экономический уклад, специфика культуры и быта [28, с. 7]. По воспоминаниям Ф. Е. Лифановой, ее бабушка, Евросинья Андреевна, рассказывала, что, скрываясь от властей, мордовские старообрядческие семьи часто меняли местожительство – переезжали с одного места на другое. Среди мордвы-староверов д. Медведевки (ныне Кок-Хаак) по этому поводу бытовала поговорка: «Переезжали из-за Саян – из Байтака да в Буртак, из Буртака да в Байтак» [4]. В д. Медведевка Каа-Хемского района вначале приехали три брата: Сидор Дорофеевич, Иван Дорофеевич и Пахом Дорофеевич Лифановы. Здесь же жили Смертины, Дресвянниковы, Поповы и др. «Да, конечно, ведь Тува – не только моя родина, но и родина моих дедов. Родовая деревня наша – у Малого Енисея в Каа-Хемском районе: Медведевка», – говорит Э. С. Лифанова (племянница Ф. Е. Лифановой) [4]. Такое название деревня носила до 23 октября 1963 г., когда указом Президиума Верховного Совета РСФСР «О переименовании некоторых населенных пунктов Тувинской АССР» была переименована в Кок-Хаак Каа-Хемского кожууна [1]. Для староверовских семей-мордвы характерны имена: Сидор, Епифан, Яков, Пахом, Павел, Фаина, Полина и др. Согласно воспоминаниям Фаины Епифановны, относящейся к поколению Сидора Дорофеевича (отец Епифан – сын Сидора Дорофеевича), здесь же жили Смертины, Дресвянниковы. Староверы-мордва в прошлом жили не только в Медведевке, но в Бояровке, Зубовке и Федоровке [4]. В Республике Тыва проживает и мордва, приехавшая в разное время и по другим причинам. Так, родители Т. Е. Рамазановой – А. С. и Е. М. Грачевы. Родители познакомились в Новосибирске, где мама училась

на швею, а папа приехал в Новосибирск в командировку, поженились, и родилась Татьяна. Т. Е. Рамазанова работает в СМИ Республики Тыва с 2006 г. [2].

Таким образом, миграции мордвы из коренного района ее расселения привели к тому, что только треть ее проживает в Республике Мордовия, а большая часть расселена по всей территории РФ. Но, несмотря на все исторические коллизии, мордва сумела сохранить богатейшую национальную культуру.

Этнографические экспедиции позволяют исследовать историю переселения мордвы – от севера до юго-востока России и далее. Как известно, историко-этнографическое исследование того или иного региона требует как привлечения уже накопленных этнографических сведений, так и сбора новых полевых материалов, связанных с изучением материальной и духовной культуры народов.

Nikonova Liudmila

Research Institute for the Humanities at the Government of the Republic of Mordovia, Saransk, Russian Federation

Field research of traditional culture Mordovians from the outskirts to the south-east of Russia: the results of the expedition

Mordovian people is one of dispersed ethnic groups. A decisive role in the formation of areas of compact or dispersed settlement Mordovians outside Mordovia played three factors: natural movement of population, migration and ethnic processes. Since 2001 Ethnography Department of Ethnography and Ethnology Research Institute of the Humanities at the Government of the Republic of Moldova conducted ethnographic expedition in 25 regions of Russia. Ethnographic expedition to explore the history of resettlement allow Mordovians – from north to south-east Russia and beyond. Interest Mordovinians-molokane living on the outskirts of Russia. **Keywords:** *Mordovinians, migration, expedition, Molokans, traditions, history, results.*

Источники и литература

1. ПМА 2014 г.: Республика Тыва, г. Кызыл, Лифанова Э. С. 1970 г. р.
2. ПМА 2014 г.: Республика Тыва, г. Кызыл, Рамазанова Т. Е. 1963 г. р.
3. ПМА 2014 г.: Республика Тыва, г. Кызыл, Лифанова Л. В. 1948 г. р.
4. ПМА 2014 г.: Республика Тыва, г. Кызыл, Лифанова Ф. Е. 1942 г. р.
5. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Касимов С. И. 1949 г. р.
6. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Григорьева Л. М. 1960 г. р.
7. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Иванов С. Д. 1970 г. р.
8. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Касимов М. И. 1963 г. р.
9. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Касимов С. И. 1949 г. р.
10. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., г. Сальск. Ледаев И. М.. 1956 г. р.
11. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Чиндин М. М. 1931 г. р.
12. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Соловьева А. Е. 1936 г. р.
13. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Сандыков Е. В. 1939 г. р.
14. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Соловьева Н. Д. 1955 г. р.
15. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Ларионова Ф. В. 1951 г. р.
16. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Сандыкова Е. М. 1962 г. р.
17. ПМА 2015 г.: Ростовская обл., Сальский район, с. Крученая Балка. Сандыкова Е. М. 1962 г. р.
18. Аругюнов С. А. Диаспора – это процесс // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 74–79.
19. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983. 410 с.
20. Дамешек И. Л. Окраинная политика России в первой половине XIX в. [Электронный ресурс] // URL : <http://cheloveknauka.com/okrainnaya-politika-rossii-v-pervoy-polovine-xix-v> (дата обращения 15 декабря 2014 г.).
21. Козлов В. И. Культура этническая // Этнические и

- этно-социальные категории: Свод этнографических понятий и терминов. М.: ИЭА РАН, 1995. Вып. 6. С. 55–56.
22. Маркус С. В. Тува: Словарь культуры. М.: Академический Проект, Трикста, 2006. 832 с.
 23. Природные условия и естественные ресурсы Ростовской области. Ростов-н/Д, 2002. С. 7–12.
 24. Республика Тыва в цифрах. Стат. сб. Т. 1. Кызыл, 2000. 80 с.
 25. Религиозные течения и секты. Справочник [Электронный ресурс]. URL: <http://www.militia-dei.spb.ru/?go=mdbase&id=311> (дата обращения: 2 сентября 2011 г.).
 26. Сандиков А. [Электронный ресурс]. URL: http://www.sandikov.name/History_of_Religion.htm (дата обращения: 1 сентября 2011 г.).
 27. Статистический ежегодник Республики Тыва: стат. сб. Кызыл, 2012. Кызыл, 2012. 254 с.
 28. Татаринцева М. П. Старообрядцы в Туве: Историко-этнографический очерк. Новосибирск: Наука, 2006. 216 с.
 29. Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Тыва [Электронный ресурс]. URL: http://tuvastat.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/tuvastat/resources/6f6aeb0045d3105f8be4cfe75978d42e/%D0%A7%D0%D0%AF.htm (дата обращения: 15 декабря 2014 г.).
 30. Тишков В. А. Исторический феномен диаспоры // Этнографическое обозрение. 2000. № 2. С. 43–63.
 31. Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова [и др.]; под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова; д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск, 2007. 312 с. 64 л.
 32. Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Охотина Т. Н., Махалов С. А. Мордва Саратовской области: в 2 ч. Ч. 1. Петровский район / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова. Саранск, 2009. 200 с. + 60 л. ил. (Мордва России).
 33. Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Шерстобитова Ж. В. Мордва Западной Сибири: в 2 ч. Ч. 1. Село Калиновка: сибирская история и мордовские традиции / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова. Саранск, 2009. 112 с. (Мордва России).
 34. Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Авдошкина Н. Н., Савка В. П. Мордва Дальнего Востока / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск, 2010. 312 с.
 35. Никонова Л. И., Щанкина Л. Н., Гармаева Т. В. Мордва циркумбайкальского региона и Республики Хакасия / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2010. 268 с. (Мордва России).
 36. Никонова Л. И., Аксенова Т. В., Охотина Т. Н., Савка В. П., Фадеева М. М. Мордва Урала и Зауралья / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2012. 464 с.: 100 с. ил. (Мордва России).
 37. Никонова Л. И., Махалов С. А., Охотина Т. Н., Савка В. П., Щанкина Л. Н. Мордва Саратовской области / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве РМ. Саранск, 2013. 252 с.
 38. Никонова Л. И., Аксенова Т. В., Охотина Т. Н., Фадеева М. М., Чибирева Е. Г. Мордва Владимирской области / под ред. д-ра ист. наук, проф. В. А. Юрченкова, д-ра ист. наук, проф. Л. И. Никоновой; НИИ гуманитар. наук при Правительстве Республики Мордовия. Саранск, 2013. 184 с.

Малолетко Алексей Михайлович

Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

Самодийцы в Алтае-Саянском регионе (по данным ономастики)

Аннотация. Самодийцы пришли в Сибирь 5000 лет назад из Передней Азии (Самусьская археологическая культура). 2000 лет назад создатели Кулайской археологической культуры покинули свою территорию. Миграция проходила радиально. В основном население шло на юг – в Алтае-Саянский регион. В Восточных Саянах они обитали еще в середине XX в. н. э. Оставили многие топонимы, в основном названия рек. **Ключевые слова:** *Западная Сибирь, самодийцы, миграция, этнонимы и топонимы.*

Самодийцы в Алтайском регионе европейским картографам известны довольно давно и, несомненно, из русских источников.

На карте А. Дженкинсона (1598 г.) к югу от Телецкого озера (Kitaia lacus) сделана надпись SAMOYEDA. Неизвестен источник, которым пользовался А. Дженкинсон, а также не ясна степень достоверности такой привязки самоедов (самодийцев) к Телецкому озеру. На карте Э. И. Идеса (1704 г.) Телецкое озеро носило название Канкисан. Позднее (1730 г.) Ф. Страленберг на своей карте указал около этого озера ‘народ канка рагай’ (возможно иное прочтение – *канкарагай*). Эти первые полуфантастиче-

ские сведения о самодийцах на Алтае, на удивление, оказались реальными. Однако эта проблема (самодийцы на Алтае) получила более или менее удовлетворительное решение лишь много лет спустя, благодаря усилиям археологов, этнографов и лингвистов.

История самодийцев Саянского региона известна гораздо лучше, так как еще в середине прошлого (XX) века были живы носители родного языка.

Мы рассмотрим топонимический аспект этой интересной проблемы, история которой уходит в тысячелетия прошлого.

Ранние предки самодийцев мигрировали из Передней Азии в Южную Туркмению. На рубеже II и

III тыс. до н. э. вследствие резкой аридизации климата они покинули северные предгорья Средней Азии. Путь их лежал на восток. Достигнув Иртыша и Оби, они по их долинам спустились до лесной зоны Западносибирской равнины. Заняв эту слабозаселенную маргинальную (между урало-западносибирской и восточносибирской популяциями) зону, они успешно приспособились к её природным условиям. На берегу р. Самуськи (Самусь-кы?), правого притока р. Томь, М. П. Грязновым и А. К. Ивановым в 1924 г. был обнаружен археологический памятник. В 1953–1955 гг. памятник, названный самусьским, был основательно изучен В. И. Матющенко [8].

Из недр самусьской культуры (XV–XII вв. до н. э.) тысячу лет спустя на арену вышла кулайская культура, монографическое описание которой дано Л. А. Чиндиной. Культура функционировала в рамках V в. до н. э. – V в. н. э. [16]. Стратотип культуры находится на «горе» Кулайка¹ у с. Подгорного Томской области, а территориально она занимала Среднее Приобье от устья Чулыма до с. Сургут на Оби. Впервые изучена И. М. Мягковым, название получила от В. Н. Чернецова. Кулайцы занимались рыболовством, охотой и коневодством. Последнее они, по-видимому, заимствовали у предшествующего населения Васюганья (памятники оз. Тух-Эмтор).

Из исторически известных языков саянских самодийцев предпочтительнее считать языком кулайцев камасинский. Самоназвание кулайцев неизвестно. Возможно, оно скрыто в этнонимах прителецкого населения: *канкарагай* и *канкисан* (см. выше). Среди многих названий камасинцев [7, с. 226] некоторые содержат компонент *кан/канг*: *кангмаш*, *хангмаш*, *казмаш* (отсюда и *камасинцы*). В частности, ранее гидроним Кан (приток Енисея) был известен как *Канг*. Последние две согласные фонемы произносились как один смычной носовой *ŋ*. Второй согласный (*г*) в русском произношении топонима исчез, хотя местное население продолжало произносить Ханг. Второй компонент в гидрониме Канкисан (см. выше) соответствует камасинскому *занг/дзон* ‘люди’ (ср. модорсанг ‘модоры’). Однако в селькупском языке *сан/санг/занг* – это аффикс множественности и *племя*. Но в любом случае Канкисан можно этимологизировать как *канг* – родовое (племенное) название кулайцев. Не связано ли с последними название алтайской реки Кан, притока Чарыша, имеющего приток с прозрачно кулайским именем Чага?

В «Сокровенном сказании монгольского народа» (1240 г.) вместе с тубасами (тофалары?) упоминается народ *ханхас*. По мнению С. И. Ванштейна [2], в этнониме заложен самодийский (не селькупский!) *кас/хас* ‘человек’. А первый компонент (*хан*) соответствует рассмотренному выше *кан/канг* возможному обобщенному самоназванию кулайцев (*канг* ‘народ’).

Самодийцы кулайского времени делились на две группы.

Первая группа включала ненцев, энцев и нганасан, и ныне исчезнувших саянских самодийцев (камасинцы, койбалы, маторы, тайгинцы, карагасы) вторая – селькупов (остяко-самоедов). Приведем примеры различий в их базовой лексике.

Северные и саянские самодийцы используют в качестве самоназвания слово *человек*: нганасаны – *хаса*, ненцы-юраки (восточные ненцы) – *хасава*, лесные ненцы – *каса*. У южных (саянских) самодийцах термины сходные: койбалы – *каса*, камасинцы – *каза/куза*, близкородственные им маторы – *казы/хазы*, тайгинцы (тайгийцы) – *хасса* ‘человек’. В языке остяко-самоедов (селькупов) – *куб/кум/куп* ‘человек’, что близко финно-угорским: ханты *ко/ку* ‘мужчина’, манси *hit*, забытое удмуртское *куми* ‘человек’, ныне этноним коми.

На уровне диалектно-локальных групп в составе остяко-самоедов выделяются *чумулгула*, *сюсигула*, *шешигула*, *сельгула*, *соргула*, *кайбангула*, *тегула*, *пайгула* (*гула* ‘народ’). Этноним *селькупы* (*sol'kup* ‘лесной человек’) – это перенос названия одной диалектно-локальной группы (сельгула) на всех остяко-самоедов.

Географические термины дают такую же картину: выделяются самодийские и селькупские (остяко-самоедские) группы, причем собственно самодийские топонимы пространственно разорваны. Приведем наиболее характерные примеры.

Нганасаны Таймыра имеют термин *бига(й)*, тавги Таймыра *бе*, что близко к южносамодийским (тайгинцы, койбалы, камасинцы, маторы, карагасы) *бу/би* ‘вода’. На севере Западной Сибири многочисленны реки, в именах которых участвует формант *бей*: Хабей, Харбей, Юрибей, Мангиюрибей и др. Южные самодийцы создали аналогичные гидронимы: три реки Бей (правые притоки Абакана), Солбей (и Солбей) в Присянье, Черобей (приток Абакана) и др. Северный и южный ареалы гидронимов на *-бей* связывают реки Джабейка (приток р. Парбиг, Томская область), Урбей (приток р. Яя), Ибейка (впадает слева в Иртыш ниже устья р. Тара) [9, с. 584]. Терминология селькупов обособляется от «настоящих» самодийцев: вода *йт*, что сближается с угорским: ханты, манси *wit*, венгры *viz*, финны *vete*, мордва *вядь* ‘вода’. Похоже, предки селькупов испытали сильнейшее влияние субстратного населения (таинственные квели?), которое было, вероятно, по происхождению финно-угорским. Явная враждебность предков остяко-самоедов (селькупов) по отношению к касам [11, с. 332] свидетельствует об их недобрососедских отношениях, что возможно только при неродственности популяций.

Сходны и термины, участвующие в образовании названий рек: энцы *д'ага/м'аха*, ненцы *й'ага/а'ха*, камасинцы *ч'ага*, маторы *джага/джега* (везде с фрикативным произношением согласного *г*). Селькупские термины (*кы* ‘река большая’, *кыге/кыкке* ‘река небольшая’) не имеют аналогов в самодийских, но удивительно напоминают ительменский (Камчатка) термин *киг* ‘река’, что требует особого рассмотрения.

¹ В р. Тым впадает р. Кулайка (сельк. Кулай-кы ‘воронья река’ [Долгих, 1970, с. 210]).

В II–I вв. до н. э. – V в. н. э. кулайская культура достигает расцвета. На это же время приходится центробежное расширение территории, которое, как ни странно, привело к гибели некогда единой материальной культуры и этнического единства. Причины ухода из Среднего Приобья не ясны. Покинув родина, самодийцы успешно осваивали новые территории – тундру, таежную зону в правобережье Енисея, горные районы Алтая, Западных и Восточных Саян, тувинские межгорные котловины.

Миграции. Со II в. до н. э. о каким-то причинам (похолодание и увлажнение, относительное перенаселение, поиски территорий с железными рудами?) начались массовые центробежные миграции кулайцев.

Северная миграция. Кулайцы мигрировали вниз по Оби от нынешнего Сургута и заселили лесотундру, где создал немало своих гидронимов на *-бей*: Тамбей, Хабей, Сандибей и др.

Западная миграция. По р. Омь кулайцы около I–III вв. н. э. достигли Иртыша (территория Омска: Сперановское поселение, городище Большой Лог), Мурлинский клад. Малочисленность кулайских памятников в Нижнем Прииртышье свидетельствует о малой привлекательности этот региона для мигрантов.

Восточные миграции. На Енисее кулайские памятники найдены у с. Ворогово, а также у с. Сулома и в приустьевой части Подкаменной Тунгуски, у с. Ново-Назино и у Красноярска (Есаульский клад). Бронзовые изделия кулайцев найдены и в таежной зоне Средней Сибири: у пос. Чадобец, Усть-Кова, Дворец (Кежемского района) и др.

Река Камарчага, впадающая в Есаулку, имеет кулайское имя. Многочисленны следы кулайцев и в Заенисейском крае. В Присаянском предгорье обильны реки, в имени которых также присутствует термин *чага* 'река': Аянджега, Двачага, Ерегошага, Камарчага, Селенчага, Сенанджага. Немало гидронимов с формантом *бу* 'вода': Буйбу, Минербу (ныне Мана), Нарбу, Подбу, Салбу (ныне Салба), Сейбу.

Южная миграция. Широким фронтом по крупным и не очень крупным рекам мигранты пошли в сторону Алтая и Саян. Это направление миграции поражает своими пространственными масштабами и «доживанием» потомков мигрантов до наших дней.

Обской маршрут. На территории Томской области, судя по ранним картографическим материалам, были реки Двойчага, Чага (две реки), Парбига (ныне Парбиг). Все они имели кулайское происхождение.

Еще недавно (1920-е гг.) переписью было зафиксировано 2079 чел., которые причисляли себя к карагасам, Томские карагасы (села Еушта и Горбуново) считали, что «...хорошо, когда их карагасами называют. Они обижаются, когда их остяками называют» [11, с. 240]. Потомки томских карагасов ныне живут по берегам рек Обь и Шегарка, в низовьях Томи и по берегам Чулыма.

По лесам долины Оби кулайцы достигли Новосибирского Приобья [13]. В первые века до новой эры они уже были в Бийско-Барнаульском Приобье. Ноовобинцевский клад, оставленный кулайцами в Шелаболихинском районе Алтайского края, датирован IV–III вв. до н. э. [1]. Поселения и городища кулайцев известны в приустьевой части Алея, левого притока Оби, и у Бийска. Вещи кулайского типа найдены на берегу Телецкого озера у пос. Иогач (устное сообщение В. Б. Бородаева). В I–III вв. н. э. лесные пространства Бийско-Барнаульского Приобья были полностью освоены кулайцами. Последние оставили здесь такие памятники, как Ближние Елбаны, Малый Гоньбинский, Кордон-2, Иткульские Озера, поселения по Оби, Чумышу, Лосихе, Калманке, Бии [3]. В бассейне Верхней Оби потомки мигрантов жили долго. Здесь они создали общность, несколько отличающуюся от материнской (кулайской) культуры, что позволило выделить в Верхнем Приобье завершающий ее этап – фоминский (первые века новой эры). Несомненно, самодийцы жили в верхнем бассейне Оби и после фоминского этапа. По крайней мере, в позднем средневековье они составляли заметную часть населения затаеженных территорий. Об этом свидетельствуют свежие южносамодийские топонимы, которые хорошо диагностируются по характерным топоформантам *чага* 'река' и *би* 'вода': реки Чага в бассейне Телецкого озера и Акшычага в системе р. Лебедь, Би (ныне Бия), Ньюжба (ныне Ушпа). Судя по топонимам, самодийцы проникали и в Алтайские горы, где зафиксированы гидронимы: реки Морчага (левый приток Черного Ануя; ныне название утеряно), Себи (ныне Сема, приток Катуня), Чага (правый приток Чарыша, в 30 км ниже с. Усть-Кан; ныне название утеряно). Левый приток Бии – Тезезя – на карте Шелегина (1745 г.) названа Несебязя, а на карте середины прошлого века – Тезиба.

На топографической карте, составленной более 100 лет назад, в массиве Падын (ныне Патын в Горной Шории) показана гора Койбал. Река Базанча, левый приток р. Мундыбаш, в позапрошлом веке носила название Адыякпавыджа, которое раскрывается из камасинского как *адыяк* 'маленькая' + *по* 'лесная' и *выджа* (*биджа* < *бига*) 'река'.

Еще восточнее, между Абаканом и Енисеем, известна Койбальская степь, а у хакасов зафиксирован сеок канг, в прошлом самодийскоязычный. Через р. Койбал, правый приток Тубы, у с. Шошино, цепочка топонимов, в основе которых лежат этнонимы *канг* и *койбал*, выходит на Манское и Канское белогорье, где еще в прошлом столетии жили потомки камасинцев и койбалов.

Если учесть, что койбальский язык является диалектом камасинского [15], то можно построить следующую этническую цепочку: от Телецкого озера до Белогорья Восточных Саян: Канкисан(г) – *канг* – *кангмаши* (*кагмаши*) – *калманжи-ул* 'камасинские люди'.

В Хакасии имеются топонимы, образованные от кулайских родовых названий: р. Матур, сёла Матор,

Матур, Койбал, Койбалы, Койбальская степь. В Койбальской степи справа в Абакан впадают три р. Бей, а две реки Бейка — одна впадает в р. База, а другая в р. Тёя.

Кулайцы делали успешные попытки заселения Тувы по долине Енисея. В память об этом нынешний левый приток Енисея р. Березовая (в 30 км ниже устья Кантегира) имела самодийское название Сейбе-сук, и здесь же правый приток Келбе-сук (ныне Пашкина). Возможно, в названии соседней р. Карахаш отразилось самоназвание карагасов — кара-хаш. Крагасы были оторечены и вошли в состав тувинцев-тоджинцев. Последние получили название точки (по оз. Тоджи) или точигасы 'озерные люди'. Самодийцы Тувы были известны как саянские горцы и сойоты.

Южные самодийцы совершали дальние миграции и в пределах освоенной территории. Сравнительно недавно (в русское время) группа камасинцев из-за Енисея, с р. Нарбу (ныне Нарва, приток р. Мана) мигрировала в верховья Чульмы (Кузнецкий Алатау), где в кызыльской тюркской среде образовала род нарбазан [*нарба + занг*] ('с реки Нарба люди'), нарбазанцы.

Томский маршрут. По долине Томи кулайцы прошли в Кузбассе только до с. Лачиново, где были остановлены местным населением (кетами?). Справа в Томь впадает р. Остякова, берущая начало на склоне Салтымакова хребта. Вряд ли эта речка названа по остяко-самоедам (ныне селькупы). Название дано русскими в то время, когда остяками называли и угров, и кетов, и самодийцев.

Чулымский маршрут. Долина Чульмы удела кулайцев на Енисей выше Красноярска, в леса Кузнецкого Алатау и далее в Минусинскую котловину. Оставленная кулайцами родина (Васюганье) длительное время пустовала. Селькупы не стремились её заселить в силу своей малочисленности. По-видимому, территория, которую они традиционно заселяли, удовлетворяла их жизнеобеспеченность. Не изменили родине только ныне селькупская группа шиешгула (шешгула, шоешгула), возможные потомки кулайцев. К приходу русских они сохранились в районе юрт Сондоровых — на Оби у впадения в нее р. Чая. Шиешгула занимают обособленное положение среди селькупов. Они плохо понимают все диалекты селькупского языка. По мнению А. И. Кузьминой [5], язык шиешгула является наиболее древним среди ныне известных диалектов селькупского языка. Не являются ли шиешгула потомками кулайцев?

Вторая волна самодийцев связана с приходом в Верхнее Приобье селькупов (одинцовский этап верхнеобской культуры, III–IV вв. н. э.).

Часть селькупов, по-видимому, когда-то мигрировала на юг, по следам кулайцев. Пока вполне определённо можно говорить лишь о пребывании селькупов в Прителецком районе. С северо-востока в Телецкое озеро впадает р. Камга, с юго-востока —

р. Кыга. Оба гидронима с формальных позиций являются безупречно селькупскими: в гидрониме Кыга можно видеть селькупский термин кыге 'речка', который перешел в имя собственное. Название р. Лебедь (приток Бии) — это перевод на русский язык переосмысленного тюрками-кумандинцами селькупского географического термина *кы/кы* 'река' в свое понятие 'лебедь'.

Как сообщал Л. П. Потапов [12], сын боярский Петр Собанский в 1633 г. проник из Кузнецка на Телецкое озеро, обложил ясаком телесского князька Мандрака, которого позднее (через 9 лет) пленил. Имя Мандрака явно не тюркское, оно является самодийским (ср. матор. *мандыра* 'волк'). Фамилия Мандраковы и ныне часто встречается среди селькупов Томской области. До недавнего времени на Чульме, в 10 км от деревни Золотушка, функционировала деревня Мандраки.

Когда-то Н. М. Ядринцев [17] писал, что в его время телесы окрестностей Телецкого озера еще помнили, что старики говорили на другом языке. Не селькупским ли был этот язык? Или маторским («кулайским»)?

Таким образом, прослеживается двухтысячелетний путь кулайцев: Томское Приобье (системы р. Чузик, Парбиг) — предгорья Алтая — Телецкое озеро — Шория — долина Абакана — рю Туба — истоки Маны и Кана. Это было исторически значимое событие. Освоение горно-таежных и пойменно-долинных территорий было нелегким делом, с которым переселенцы справились. Но преобладание примитивного присваивающего уклада жизни тормозило развитие самодийского общества. И это общество не могло выстоять перед натиском более высокоорганизованных скотоводческих племен. Ассимиляция самодийцев стала неизбежной. И она произошла. В первую очередь она охватила западные, предальтайские районы, заселенные иранцами и кетами. Но, заняв экологические ниши, малопривлекательные для скотоводов и земледельцев (Восточный Саян), они продлили агонию своей самобытной культуры. Последние очаги южносамодийских племен погасли буквально в наши дни.

В 1925 г. А. Я. Тугаринов [14] посетил улус Абаляковский на р. Ильбинке (Ильбу?), в котором проживали потомки камасинцев (калманжи-ил). Самодийский язык уже не был в употреблении, но живы были люди, которые помнили язык предков («сильно трудный, шибко заикаться надо»).

В начале 1940-х гг. в Восточных Саянах еще жили две носительницы самодийского языка. У одной из них, Александры Жибьёвой, мать была карагаской, а отец матором. Р. В. Николаев [10] в 1960 и 1961 гг. посетил с. Стойба (Стойбу?) Партизанского района Красноярского края, в котором некогда бывали Г. Ф. Миллер, М. А. Кастрен, Д. Г. Мессершмидт. В этом селе Николаев встретил камасинца И. Д. Додышева (1888–1964), который стал его информатором. Во многих местах Канского Белогорья автор видел старые алачины — развалины жилищ, напомина-

ющих северные чумы. А. Кюннап [6] сообщает, что в с. Абалаково Партизанского района еще в 1980 г. жила камасинка Клавдия Захаровна Плотникова, последняя носительница родного языка. Но поиски потомков древнего народа продолжались... В. П. Кривоногов [4] в 1990–1991 гг. посетил бывшие камасинские поселения Пьянково, Камасинка (основано в 1928 г. на месте стойбища, ликвидировано в 1940–1950-е гг.). Жители старшего поколения еще помнили свое камасинское происхождение. В некогда национальном селе Абалаково только одна жительница осознавала свое «инородческое» происхождение. В Красноярске В. П. Кривоногов разыскал родившуюся в 1911 г. в с. Пьянково камасинку Анну Ивановну Тайгишкину, у которой только дед по матери был русским. В Красноярске же этнографу довелось познакомиться с действительно чистокровной камасинкой Марией Васильевной Жибьёвой (Семеновой), 1926 г. р. Мария Васильевна забыла родную речь, которую и в детстве не знала в совершенстве... В. П. Кривоногов с горечью писал, что меньше этого народа не может быть в принципе — его числен-

ность составляла 1 человек. Ныне нет и этого одного человека.

Ушел древний народ, трудолюбивый и неприспособленный. И каждое новое слово о нем — это непреходящее проявление интереса к нему, это память о нем. Человек не умирает, пока его помнят.

Maloletko Alexey

The Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation

The Samoyed nation at the Altay-Sayan region (on the date of onomastics)

The Samoyed nation came to Siberia from the Southwest Asia (Samoussa archaeological culture) about 5000 years ago. Later on the founders of the Koulay archaeological culture left their territory about 2000 years ago. The migration of the Samoyed nation had a radiate character. Principally the nation went to the South, at the Altay-Sayan mountains region. The Samoyed nation inhabited at the East Sayan mountains in the middle of the 20th century of our era. The Samoyed nation left many place names, but most of it were names of the rivers. **Keywords:** *Western Siberia, Samoyeds, migration, toponym, ethnonym.*

Источники и литература

1. Бородаев В. Б. Новообинцевский клад // Антропоморфные изображения. Новосибирск, 1987. С. 95–116.
2. Вайнштейн С. И. Этнический состав древнего населения Саян // Бронзовый и железный век Сибири. Новосибирск: Наука, Сиб. отд-ние, 1974. С. 189–195.
3. Казаков А. А. О южной периферии расселения самодийских племен // Проблемы этнич. истории самодийских народов. Ч. 2. Омск, 1933. С. 36–39.
4. Кривоногов В. П. Самый малочисленный народ // Проблемы этнической истории самодийских народов. Ч. 2. Омск, 1993. С. 48–52.
5. Кузьмина А. И. Грамматика селькупского языка. Новосибирск, 1974. 266 с.
6. Кюннап А. Камасинский язык // Языки мира. Уральские языки. М.: Наука, 1993. С. 380–389.
7. Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. I. Предыстория человека и языка. Уральцы. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1999. 281 с.
8. Матющенко В. И. Древняя история населения лесного и лесостепного Приобья (неолит и эпоха бронзы). Ч. 2. Самусьская культура. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1973. 214 с.
9. Миллер Г. Ф. История Сибири. М.: Изд-во АН СССР, 1941. Т. II. 437 с.
10. Николаев Р. В. У последних камасинцев // Ученые записки Хакасского н.-и. института языка и истории. Вып. 13. Сер. историческая, № 1. Абакан, 1969. С. 51–67.
11. Пелих Г. И. Происхождение селькупов. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1972. 424 с.
12. Потапов Л. П. Очерки по истории алтайцев. М.: Изд-во АН СССР. 1953. 444 с.
13. Троицкая Т. Н. Кулайская культура в Новосибирском Приобье. Новосибирск, 1979. 124 с.
14. Тугаринов А. Я. Последние калманжи // Северная Азия. 1926. Кн. 1. С. 73–88.
15. Хелимский Е. А. Лексикографические материалы XVIII — начала XIX вв. по саяно-самодийским языкам // Языки и топонимия. Томск. 1978. № 6. С. 47–58.
16. Чиндина Л. А. Древняя история Среднего Приобья в эпоху железа. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1984. 256 с.
17. Ядринцев Н. М. Отчет о поездке по поручению Западно-Сибирского отдела Императорского географического общества в Горный Алтай, к Телецкому озеру и в вершины Катунь в 1880 году // Записки Зап.-Сиб. отдела Русского географического общества. 1982. Кн. 4. С. 1–46.

Мицкевич Юлия Владимировна
**Коммуникативная эффективность социальной рекламы
в Республике Беларусь**

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь

Аннотация. Социальная реклама призвана содействовать привлечению внимания со стороны государства, общественных организаций, разных групп населения к актуальным проблемам человечества. Через эффективное позиционирование социальной рекламы происходит информирование целевой аудитории о возможных последствиях разрушительных личностных действий, стимулирование участия разных групп населения в решении общественно важных проблем, формируется интерес к изменению моделей поведения. Коммуникативная эффективность социальной рекламы предполагает позитивные изменения в сознании и поступках личности и разных групп населения, а именно обогащение культурных ценностей, приобретение полезных привычек, демонстрацию общепринятых норм поведения и др. **Ключевые слова:** социальная реклама, коммуникативная эффективность, рекламные обращения, целевая аудитория, гуманная реклама.

В Республике Беларусь социальная реклама занимает приоритетное значение в жизни общества. Цель рекламных обращений гуманной направленности – найти положительный отклик у разных групп населения, стимулировать их к переосмыслению своих ценностных ориентиров, а в перспективе – скорректировать личностное поведение, например совершать благородные поступки, заботиться об окружающей среде и др. Повышение коммуникативной эффективности социальной рекламы в Республике Беларусь – одна из актуальных задач современности. Социальная реклама является отражением общественных идеалов, норм, правил поведения.

Гуманная некоммерческая реклама представляет интерес для исследователей различных областей научного знания: социология, философия, психология, политология, педагогика и др. Понятие «социальная реклама» является сложным и многогранным. В законе Республики Беларусь «О рекламе» социальная реклама трактуется как реклама прав, охраняемых законом интересов или обязанностей организаций или граждан, здорового образа жизни, мер по охране здоровья, безопасности населения, социальной защите, профилактике правонарушений, охране окружающей среды, рациональному использованию природных ресурсов, развитию белорусской культуры и искусства, международного культурного сотрудничества, программ по вопросам развития образования, государственных программ в сферах здравоохранения, культуры и спорта либо иных явлений (мероприятий) социального характера, которая направлена на защиту или удовлетворение общественных или государственных интересов, не носит коммерческого характера и рекламодателями которой являются государственные органы [1]. Как считает Г. Г. Николайшвили, социальная реклама представляет собой рекламу не конкретного товара, а некоторого «отношения к миру» [3]. О. Ю. Голуб справедливо отмечает, что эффективность социальной рекламы можно оценить только в долгосрочной перспективе [5]. Вместе с тем существует необходимость более детального изучения процесса со-

здания эффективной социальной рекламы, ее позиционирования в обществе. Важным представляется также определение перспектив развития социальной рекламы в Республике Беларусь.

Социальная реклама занимает особое место в рекламном пространстве прежде всего благодаря своей тематике. Согласно мнению Е. Н. Ежовой, предметы социальной рекламы могут быть классифицированы по способу, стратегии воздействия на целевую аудиторию (декларация благих целей, ценностей, идеалов; призывы к созиданию, позитивному, социально одобряемому поведению; борьба с асоциальным поведением; противодействие угрозам, предупреждение негативных последствий и катастроф; социальная психотерапия (противодействие массовым негативным состояниям и чувствам – страху, переживанию низкого личного, группового, государственного статуса, неуверенности в будущем и т. п.), а также по форме общественного отношения к тому или иному явлению (общечеловеческие, культурные, религиозные, патриотические, семейные, индивидуальные и т. д. и социально одобряемые модели поведения – например, здоровый образ жизни, уважение к старшим, соблюдение чистоты и порядка [6]). Интегрируя взгляды теоретиков и практиков рекламы, полагаем, что ядро предмета гуманной рекламы – социальная проблема, обсуждаемая в обществе.

Чаще всего в фокусе внимания социальной рекламы Республики Беларусь оказывается любовь к родному краю, защита окружающей среды, борьба с негативными зависимостями, здоровье нации, забота о подрастающем поколении и ветеранах, популяризация белорусского языка и др. Внешним регистрируемым показателем коммуникативной эффективности социальной рекламы является узнавание целевой аудиторией или активное воспроизведение элементов рекламного обращения (визуальных, вербальных) в ответ на просьбу интервьюера. Однако в настоящее время не существует единой методики, позволяющей измерить субъективные изменения ценностей и мировоззренческих установок че-

ловека, произошедшие после воздействия социальной рекламы.

В целом процесс исследования эффективности социальной рекламы включает два этапа: предварительный прогноз эффективности созданного рекламного обращения (претест) и контроль эффективности рекламного сообщения (посттест), предназначенный для исследования того, достигла ли реклама поставленной цели и какие выводы можно извлечь из проведенной рекламной кампании.

Эффективность социальной рекламной кампании опирается на оценку осведомленности и частично положительного отношения к рекламе. На наш взгляд, исследование коммуникативной эффективности социальной рекламы можно проводить по ряду показателей:

- охват целевой аудитории;
- активное, пассивное знание, понимание и распознаваемость рекламного обращения;
- запоминаемость элементов рекламы;
- притягательная и агитационная сила рекламного обращения;
- общее отношение к рекламе;
- сложившийся образ организации, компании, благотворительного фонда и др.

При результатах, противоположных исходным целям социальной кампании или искажающих исходные цели, эффективность будет отрицательной.

Прямое влияние рекламы проявляется в знакомстве с рекламным материалом и может быть обнаружено измерением именно этого показателя. Единственным объективным критерием здесь может служить способность людей воспроизвести основное содержание материала. Причем воспроизведены должны быть именно элементы, значимые с точки зрения рекламодателя: название организации или фонда, его основное достоинство или отличительная черта.

К количественным методам оценки эффективности рекламного обращения относятся телефонные, поквартирные, уличные опросы, т. е. методы относительно бюджетные и быстрые, позволяющие задавать большое количество сложных вопросов, даже показывать изображения. Основными количественными методами тестирования рекламы считаются следующие. Во-первых, метод Гэллапа–Робинсона, основанный на том, что респондент опрашивается об отдельных элементах рекламы, которые привлекли его внимание. Метод используется для того, чтобы оценить запоминаемость рекламы «по свежим следам», непосредственно после рекламных контактов. Во-вторых, метод Старча, в соответствии с которым каждый исследуемый представитель целевой аудитории в присутствии проводящего опрос просматривает публикацию и отмечает рекламные объявления, которые он видел ранее. При этом различают респондентов, которые только видели рекламное объявление; частично его читали и установили рекламодателя; прочли почти полностью все содержание рекламы.

Метод дает возможность оценить спровоцированное воспоминание, к которому опрашиваемого подводят в ходе тестирования. Недостатком метода является то, что он не совсем надежен, так как не позволяет проверить утверждения опрашиваемых. Те могут «вспомнить» рекламу, которую не видели.

Среди наиболее известных и часто проводимых процедур посттестирования можно назвать следующие. «Отзыв с помощью» – респондентам показываются определенные рекламные носители, после этого задаются вопросы для определения того, было ли отношение респондента к рекламодателю сформировано ранее или в результате воздействия рекламы. Специалист по рекламе при этом задает наводящие вопросы и помогает сформулировать ответы. «Отзыв без помощи» – когда респондентам задаются вопросы относительно рекламируемого события или явления, реакции на рекламу и т. п. Затем респондент должен самостоятельно ответить на поставленные вопросы. Для этого ему могут быть предложены несколько пар антонимов-определений, отражающих противоположные точки зрения на рекламу. Получение количественных результатов возможно и в рамках традиционных фокус-групп. Оно достигается заполнением участниками опросных бланков. Форма бланка может разрабатываться под текущую задачу, но существуют и стандартизированные методики регистрации реакций.

Современные методы посттестирования позволяют определять эффективность рекламы, воздействующей на адресата на важнейших уровнях:

- когнитивном (область сознания, рациональная деятельность);
- аффективном (область психологических установок и мотиваций);
- конативном (область поведения, действия).

В основе изучения восприятия рекламной информации лежат экспериментальные методы современной психологии, которые позволяют выявлять элементы сознательного и несознательного восприятия текстовой и графической информации. Как утверждает О. В. Нифаева, для оценки эффективности рекламных обращений могут быть использованы методы наблюдения и ассоциативного эксперимента, психофизиологические методы, контент-анализ, интервью и др. Для выявления спонтанных впечатлений от рекламной информации возможно использование механических средств, например специальных камер, с помощью которых определяются индексы привлечения непроизвольного внимания, привлекательности и запоминаемости [27].

Если цель рекламной кампании – изменить социальные ценности определенной группы населения или некоторые аспекты поведения, то ее достижение можно проверить путем проведения соответствующих социологических исследований до и после рекламной кампании. Это позволит сделать вывод, насколько эффективно потрачены деньги. Эти параметры (ясная и измеримая цель и проверка ее достижения) в итоге позволят создавать вполне работо-

способную социальную рекламу, которая должна изготавливаться по всем правилам рекламной науки (определение и анализ целевой аудитории, бриф на разработку, проверочные тесты, исследования и т. д.).

При оценке эффективности социальной рекламы следует учитывать, что она часто не приносит быстрых результатов в виде прибыли, материальных и моральных дивидендов. Ее эффективность может проявиться и через несколько лет, и через целое поколение.

О. Ю. Голуб утверждает, что эффективность социальной рекламы складывается из следующих моментов:

- позитивность посылы (не «против», а «за», в том числе за отсутствие чего-либо – антинаркотическая, антивоенная, антидискриминационная и т. п.);
- «человеческое лицо» (целью является не предмет, а человек);
- опора на социально одобряемые нормы и действия, на определенные ценности и стереотипы;
- направленность на объединение, влияние на большинство, укрепление связей между различными социальными группами;
- мотивация формирования бережного отношения к национальным традициям, культурному и природному наследию;
- упоминание условий и способов непосредственного участия граждан в позитивных социальных процессах (от сохранения отдельных видов флоры и фауны до сохранения генофонда страны). Содержит ответ на вопрос «как?», предлагая альтернативные способы решения проблемы;
- акцент на формирование не немедленного и единовременного действия, а устойчивого и часто пролонгированного социально значимого поведения [9].

Первое место в белорусской социальной рекламе занимает патриотическая тема. А ведь социальную рекламу можно считать и частью имиджа Беларуси. Если мы говорим о чистом городе, то мы возводим это в предмет национальной гордости, если производим качественные продукты питания, то этим тоже надо гордиться. Патриотические рекламные плакаты содержат традиционные белорусские символы (аист, зубр, васильки), пейзажи природы, представителей отдельных профессий и т. д. Рекламный текст «Я люблю Беларусь» нацелен на то, чтобы вызвать у граждан чувство патриотизма и напомнить о национальной принадлежности. Следует указать на отсутствие рекламы подобного содержания как в западноевропейских странах, так и в США. Адресатом данной рекламы выступает каждый гражданин Республики Беларусь, независимо от возраста, рода деятельности и половой принадлежности. Автор стремится сблизиться с адресатом, казаться равным, таким же членом белорусского общества, как все. Тотальность этой рекламы является доверительной, однако в тексте присутствует скрытый подтекст: авторы призывают: «Поступай, как я!». Таким образом, демонстрируется правильная модель поведения.

Примером эффективной, привлекающей внимание людей, запоминающейся социальной рекламой является серия макетов в рамках популяризации белорусского языка «Смак беларускай мовы», разработанная ООО «Белвнешреллама» совместно с Институтом языка и литературы имени Якуба Коласа и Янки Купалы Национальной академии наук Беларуси. Задача этой рекламной кампании – показать колорит белорусского языка, его красоту и благозвучность, содействовать интересу к нему жителей города и стимулировать познавательную активность в отношении белорусского языка и культуры. В первую очередь социальная реклама «Смак беларускай мовы» предназначена для жителей Беларуси, для которых белорусский язык не является языком ежедневного общения. На рекламных макетах представлены изображения ягод и их названия. В надписи «Смак беларускай мовы» воплощена цель проекта – показать колорит и сочность белорусского языка, т. е. белорусские названия ягод, сочный вкус которых так подходит их сочным белорусским названиям.

Реклама «Мае першае слова» рекламного агентства McCann Erickson Belarus также направлена на популяризацию белорусского языка. Суть данной социальной рекламы заключается в том, что независимо от возраста, социального статуса никогда не поздно сказать первое слово на родном языке.

Для оценки эффективности того или иного рекламного носителя до проведения рекламной кампании необходимо учитывать особенности целевой аудитории, ее предпочтения, популярность технических характеристик носителя, охват целевой аудитории. После проведения рекламной кампании возможно изучить уровень информирования общества о проблеме: чем он выше, тем эффективнее проведенная кампания.

Таким образом, социальная реклама формирует отношение к окружающей действительности, является импульсом к благим поступкам в интересах общества и каждого человека. Тематика рекламных обращений гуманной направленности, как правило, служит индикатором нравственного состояния общества, свидетельствует о его проблемах. Более точным и строгим критерием действительного усвоения рекламного сообщения может служить полное или частичное ее воспроизведение респондентом. При анализе воздействия рекламного материала исследования проводятся по следующим направлениям: восприятие информации, активизация, способность информации вызвать доверие, понятность текстов.

Mickiewicz Yulia

Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus

Communicative effectiveness of social advertising in Belarus

Social advertising is designed to help attract the attention of the State, social organizations, different groups of the population to the urgent problems of mankind. Through the ef-

fective positioning of social advertising occurs to inform the target audience about the possible consequences of destructive action, encouraging the participation of different groups in solving socially important problems generated interest in changing behavior patterns. Communicative effectiveness of social advertising suggests a positive change in the minds and

actions of the individual and of different population groups, namely enrichment of cultural values, the acquisition of good habits, demonstration of accepted norms of behavior, and others. **Keywords:** *social advertising, communication effectiveness, advertising messages, target audience, advertising humane.*

Источники и литература

1. О рекламе: закон Республики Беларусь, 10 мая 2007 г. № 225-З: в ред. закона Респ. Беларусь от 3.01.2013 [Электронный ресурс] // Национальный правовой Интернет-портал Респ. Беларусь. [Электронный ресурс]. URL: pravo.by (дата обращения: 23.06.2015).
2. Анисимов О. С. Цивилизационные аспекты социальной рекламы [Электронный ресурс] // Первый сайт о социальной рекламе в России. URL: <http://www.1soc.ru/pages/view/141> (дата обращения: 31.10.2013).
3. Николайшвили Г. Г. Социальная реклама: некоторые вопросы теории и практики [Электронный ресурс] // Социальная реклама.ру. URL: http://www.socreklama.ru/analytics/list.php?ELEMENT_ID=5253&SECTION_ID=107 (дата обращения: 31.10.2013).
4. Балашова А., Вайнер В. Социальная реклама – когда прибыль больше, чем деньги [Электронный ресурс] // Первый сайт о социальной рекламе в России. URL: <http://www.1soc.ru/pages/view/40> (дата обращения: 31.10.2013).
5. Бачурина Т. В. Ценности белорусской культурной традиции в социальной рекламе // Личность – слово – социум: материалы X Междунар. науч.-практ. конф., Минск, 29–30 апр. 2010 г.): в 2 ч. Минск, 2007. Ч. 1. С. 7–8.
6. Бердюгин О. О качестве социальной рекламы [Электронный ресурс] // Социальная реклама.ру. URL: http://www.socreklama.ru/analytics/list.php?ELEMENT_ID=5392&SECTION_ID=107 (дата обращения: 31.10.2013).
7. Брасс А. А. Кононова Л. Как сделать социальную рекламу эффективной // Маркетинг: идеи и технологии. 2010. № 9. С. 68–75.
8. Вайнер В. Краткие рекомендации по разработке социальной рекламы [Электронный ресурс] // Первый сайт о социальной рекламе в России. URL: <http://www.1soc.ru/pages/view/135> (дата обращения: 31.10.2013).
9. Вайнер В. Тренды развития социальной рекламы в России [Электронный ресурс] // Первый сайт о социальной рекламе в России. URL: <http://www.1soc.ru/pages/view/179> (дата обращения: 31.10.2013).
10. Голуб О. Ю. Социальная реклама: учеб пособие / М.: Дашков и К°, 2010. 180 с.
11. Горбачева О. Н. Гибридный тип социальной рекламы. Специфика и причины возникновения [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Вестник Кузбасской государственной педагогической академии». URL: <http://vestnik.kuzspa.ru/articles/216> (дата обращения: 31.10.2013).
12. Горбачева О. Н., Каменева В. А. Сравнительный анализ тематики англоязычной и русскоязычной социальной интернет-рекламы [Электронный ресурс] // Электронный журнал «Вестник Кузбасской государственной педагогической академии». URL: <http://vestnik.kuzspa.ru/articles/217> (дата обращения: 31.10.2013).
13. Давыдкина И. К вопросу об идентификации социальной рекламы // Вестн. Волгогр. гос. ун-та. Сер. 7. 2009. № 1(9). С. 221–223.
14. Деревянко А. Р., Зыбин О. С. Социальная реклама как вид коммуникационной деятельности в современных условиях // Современные исследования социальных проблем. 2012. № 7 (15).
15. Дыкин Р. В. Эффективность социальной рекламы: некоторые аспекты проблемы // Вестник ВГУ. Сер. Филология. Журналистика. 2009. № 1. С. 141–149.
16. Ежова, Е. Н., Мельник О. А. Социальная реклама как фрагмент медиа-рекламной картины мира // Вестник Ставропольского государственного университета. 2008. Вып. 58. С. 18–24.
17. Казючиц М. Ф. Особенности коммуникации в социальной телевизионной рекламе [Электронный ресурс] // Академия медиаиндустрии. Вестник электронных и печатных СМИ. URL: <http://www.ipk.ru/index.php?id=2118> (дата обращения: 31.10.2013).
18. Калигина, А. Почему в Беларуси так много социальной рекламы? [Электронный ресурс] // pARTal.by: срез дизайнера Беларуси. URL: http://partal.by/allnews/mainnews/pochemu_v_bielarusi_tak_82.html (дата обращения: 31.10.2013).
19. Кобяк О. В. Оценка влияния социальной рекламы на общественное сознание: методика расчета эмпирических показателей и пути улучшения качества рекламного продукта // Вестн. Беларус. дзярж. ун-та. Сер. 3. Гісторыя. Філасофія. Псіхалогія. Паліталогія. Сацыялогія. Эканоміка. Права. 2009. № 2. С. 60–64.
20. Корочкова С. А. Коммуникативные ошибки в социальной рекламе // Экономическая наука и практика: материалы междунар. науч. конф. (г. Чита, февр. 2012 г.). Чита: Молодой ученый, 2012. С. 119–122.
21. Курочкина Е. Что такое социальная реклама? [Электронный ресурс] // Социальная реклама.ру. URL: http://www.socreklama.ru/analytics/list.php?ELEMENT_ID=389&SECTION_ID=122 (дата обращения: 31.10.2013).
22. Листопадов В. Почему социальная реклама не будоражит сознание белорусов [Электронный ресурс] // Завтра твоей страны. URL: http://zautra.by/art.php?sn_nid=9157. Дата обращения: 31.10.2013.
23. Ляпоров В. Общественное внимание. Коммерческая польза социальной рекламы [Электронный ресурс] // Бизнес-журнал. 2003. URL: http://www.computerra.ru/business/old/mech_new/marketing_n/pub110353. (дата обращения: 31.10.2013).
24. Маликова, М. Н., Петренко Т. В. Социальная реклама – взгляд в будущее // Вестник Таганрогского института управления и экономики. 2010. Вып. 2.

25. Мандель Б. Р. Социальная реклама: учеб. пособие. М.: Литера, 2010. 310 с.
26. Николайшвили, Г. Г. Социальная реклама: теория и практика: учеб. пособие для студентов вузов. М.: Аспект Пресс, 2008. 191 с: ил.
27. Нифаева О. В. Социальная реклама: пути повышения эффективности // Проблемы современной экономики. 2012. № 3. С. 65–68.
28. Нифаева О., Нехамкин А. Социальная реклама как фактор экономического развития // Мировая экономика и международные отношения. 2013. № 5. С. 48–55.
29. Паршенцева Н. Социальная реклама [Электронный ресурс] // Библиотека Гумер. URL: http://www.gumer.info/bibliotek_Buks/Psihol/Article/parsh_soc.php (дата обращения: 31.10.2013).
30. Пименов П. А. Основы рекламы. Гардарики, 2006. 399 с.: ил.
31. Плетнева Н. А. Место социальной рекламы в системе рекламной деятельности // Маркетинг в России и за рубежом. 2005. № 3.
32. Попов А. Как исследовать эффективность социальной рекламы [Электронный ресурс] // AdMe. URL: <http://www.adme.ru/social/kak-issledovat-effektivnost-socialnoj-reklamy-zavod-70051> (дата обращения: 31.10.2013).
33. Романов А. А. Социальная реклама (проблемы и перспективы развития) // Экономика, статистика, информатика. Вестник УМО. 2010. № 6.
34. Савельева О. О. Социология рекламного воздействия: учеб.-практ. пособие. М.: РИП-Холдинг, 2006. 157 с.
35. Солодовникова А. Что такое социальная реклама? [Электронный ресурс] // Первый сайт о социальной рекламе в России. URL: <http://www.1soc.ru/pages/view/145> (дата обращения: 31.10.2013).
36. Солонович А. Белорусская социальная реклама. Кто заказывает зубров и аистов? [Электронный ресурс] // Naviny.by. Белорусские новости. URL: http://naviny.by/rubrics/economic/2012/03/03/ic_articles_116_177058 (дата обращения: 31.10.2013).
37. Степанов Е. Социальная реклама в России: генезис, жанры, эволюция М.: Комментарии, 2006. 120 с.
38. Степанюк В. Социальная реклама: проблемы и перспективы / В. Степанюк, Ю. Колесникович, Т. Саханчук // Маркетинг, реклама и сбыт. 2006. № 7. С. 61–68.
39. Ученова В. В., Старых Н. В. Социальная реклама: вчера, сегодня, завтра. М.: ИндексМедиа, 2006. 304 с.
40. Хапенков В. Н. Организация рекламной деятельности: учеб. пособие / В. Н Хапенков, О. В. Сагинова, Д. В. Федюнин. М.: Изд. центр «Академия», 2005. 240 с.
41. Шекова Е. Л. Социальная реклама: основные понятия // Маркетинг в России и за рубежом. 2003. № 5.
42. Шить Л. Ф. Роль социальной рекламы в обществе. Проблемы и перспективы // Предпринимательство в Беларуси: опыт становления и перспективы развития: материалы V Междунар. науч.-практ. конф., г. Минск, 15–16 апр. 2008 г.: в 2 ч. / Ин-т предпринимат. деятельности [под общ. ред. В. В. Швердова]. Минск, 2008. Ч. 1. С. 105–108.

Овчарова Мария Александровна

Новосибирский государственный краеведческий музей, г. Новосибирск, Российская Федерация

Мордва в аграрных переселениях 1930-х — начала 1940-х гг. в Западную Сибирь: причины, условия, расселение¹

Аннотация. Статья посвящена аграрным переселениям 1930-х — начала 1940-х гг., определяются их причины. Этот период стал новым этапом в переселенческом движении мордвы на территорию Западной Сибири. На основании исследования совокупности факторов определяются причины переселения мордовского населения в Сибирский регион, районы выхода и расселения. Прослеживается динамика численности. **Ключевые слова:** аграрная политика, переселенческое движение, мордва, расселение в Западной Сибири.

При исследовании этнической истории Сибирского региона важным является все, что связано с миграциями, особенно это касается некоренных групп населения. Особняком стоят вопросы переселения в Сибирь в советское время. В период советской власти осуществлялись плановые, массовые, принудительные перемещения людей. Они имели огромный исторический масштаб и являлись частью государственной системы миграции в СССР, обусловленной сложным сочетанием политических и экономических факторов. Это были добровольные (сельскохозяйственные) переселения и принудительные выселения (депортация, раскулачивание). В этот пери-

од осуществлялось несколько крупных земледельческих миграций в Сибирь: переселения 1920-х гг., плановое переселение колхозников из малоземельных районов СССР в 1939–1942 гг., переселение на целинные и залежные земли 1954–1960 гг.

Миграционные потоки сельскохозяйственных переселений в новейшей исторической литературе с точки зрения представления статистических материалов, анализа социально-политических аспектов освещены достаточно хорошо. Основная масса работ была сконцентрирована на рассмотрении вопросов принудительных переселений в Сибирь в советское время [17; 23, с. 23–31; 14; 16; 28]. Этнический аспект в изучении переселений не всегда учитывался, не считая спецпереселенцев, например немцев, евреев, калмыков [4; 5; 15; 20].

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ «Свадебная обрядность Сибири: опыт комплексного исследования», №13-04-00123а.

Что касается других этносов, то здесь ситуация складывалась совершенно иная. Например, у белорусов и в меньшей степени украинцев к моменту переселения на рубеже XIX–XX вв. этническое самосознание еще не было окончательно сформировано. Поэтому они относительно быстро адаптировались в новых условиях и достаточно быстро стали представляться русскими. Иная ситуация складывалась у переселенческих групп чувашей и мордвы, у которых самосознание хорошо сохранялось, долгое время в общении использовался родной язык. Отличительные особенности и чувство самосохранения в иноэтническом окружении заставляло эти группы переселенцев выбирать локальное расселение. При этнографических исследованиях мы сталкиваемся с тем, что у информаторов стирается память о времени переселения (1920-е или 1940-е гг.). К этому добавляется отсутствие статистических материалов этого периода по отдельным регионам, в которых указывалась бы этническая принадлежность переселенцев. Все это в совокупности не дает возможности восстановить полную картину миграций чувашей, мордвы советского времени, их направления и интенсивность. Исследования, основанные на устноисторических источниках, позволяют выявить особенности взаимоотношения спецпереселенцев с местным населением, проследить взаимовлияния культур [30, с. 346].

При рассмотрении переселенческих вопросов советского периода исследователи опираются на весьма ограниченный корпус источников. В первых, это статистические данные переписей 1926, 1939, 1959 гг. Однако у этих источников имеется своя специфика. Только Всесоюзная перепись населения 1926 г. имела подробный характер, в ней учитывались такие категории, как национальность, родной язык и место рождения [3]. Последующие переписи были менее подробными, а результаты переписи 1937 г. были объявлены недействительными. Во вторых, по результатам переписи 1926 г. был опубликован уникальный документ – «Список населенных мест 1926 г.», в котором, в отличие от предыдущих Списков 1886, 1911 гг. и др., населенные пункты указывались с преобладающей национальностью [27]. В опубликованных трудах историков, занимающихся проблематикой переселенческой политики СССР, – Н. И. Платунова, Л. В. Зандаловой, П. М. Поляна, С. А. Красильникова, Н. Н. Аблажей и др. – выделяются три этапа земледельческих переселений, санкционированных государством: переселения 1920-х – начала 1930-х гг. [17; 23], плановое переселение колхозников из малоземельных районов СССР в 1939–1942 гг. [22], переселения на целинные и залежные земли 1954–1960 гг. [13].

Переселенческие вопросы довоенного периода, связанным с мордовским населением, до настоящего времени не становились темой самостоятельного исследования. Отдельные аспекты процесса заселения Сибири мордвой в середине XIX – первой половины XX в. с разной полнотой изучались Л. И. Нико-

новой, М. А. Овчаровой, Л. Н. Щанкиной [18; 21; 29]. Особняком стоят вопросы переселения мордвы в Западную Сибирь в 1930–1940-х гг. Не изученными в полной мере остаются вопросы, связанные с участием мордвы в аграрном переселении этого периода. Дополнительное изучение этого вопроса требует заполнения существующих лакун в выявлении причин переселения, численности, мест выхода семей переселенцев, расселения и др.

Реконструкция истории миграций советского периода, участия в этом мордвы, направления их расселения, численности помогли бы восстановить не только историю отдельных семей, но и историю возникновения отдельных населенных пунктов. Восстановление всех исторических фактов позволило бы проследить особенности одного из массовых этапов довоенного переселения в Сибирь, в котором принимали участие многие этносы – украинцы, белорусы, чувашаи, мордва, определить четкие векторы их расселения, составить этнографическую карту региона.

В статье пойдет речь о государственной кампании земледельческого переселения из европейской части страны в Сибирский регион, в которой активное участие принимала мордва. Например, именно в эти годы происходит увеличение численности мордовского населения в районах Кемеровской и Томской областей. Основными источниками в изучении земледельческих переселений выступают архивные документы Государственного архива Новосибирской области (ГАНО), в частности материалы Переселенческого управления Западно-Сибирского краевого совета депутатов и отдела хозяйственного устройства эвакуированного населения исполнительного комитета Новосибирского совета депутатов трудящихся. В 1939–1942 гг. в состав Новосибирской области входили территории Томской и Кемеровской областей, поэтому изученные документы охватывают ситуацию с переселенческими потоками юго-западной Сибири.

Необходимость взять миграционный поток под контроль у руководства страны появилась уже с начала 1920-х гг. Экономическая и политическая ситуация в европейской части страны была прямо противоположна той, что имела место в Сибирском регионе. У государства остро вставал вопрос о перераспределении трудовых ресурсов. Основная причина заключалась в несоответствующем уровне развития сельского хозяйства региона, слабой заселенности, недостатке трудовых ресурсов на селе, многоземелье, неполном использовании сельхозплощадей. Освоение природных богатств Сибири имело огромное значение для экономики государства. В действительности же сельское хозяйство Сибири нуждалось в новой рабочей силе. В период 1920-х – начала 1930-х гг. в ходе ликвидации «кулацких» хозяйств отток населения из деревни в город привел к тому, что деревни существенно опустели, ощущалась острая нехватка рабочей силы. Быстрое промышленное развитие в регионе привело к значительному сокращению численности местного крестьянства. Все это за-

держивало освоение сельхозземель. Таким образом, сокращение числа крестьянских хозяйств, наличие огромного необработанного земельного фонда требовало решения проблемы. Государство нуждалось в сельскохозяйственных ресурсах. Центральные регионы европейской части страны были перенаселены и не могли в достаточной мере прокормить все имеющееся население. Следует иметь в виду, что сибирские деревни не страдали от избытка рабочей силы и до коллективизации. Таким образом, Сибирский регион имел резервы роста сельскохозяйственного производства за счет включения в хозяйственный оборот новых земель, но их освоение обуславливалось ростом численности колхозного крестьянства.

Для реализации колонизационно-переселенческих планов создавался Центральный колонизационный комитет, преобразованный в 1925 г. во Всесоюзный переселенческий комитет при ЦИК СССР. Фактическим исполнителем государственной политики в этой сфере выступал Отдел колонизации и переселения. Структурно отдел состоял из трех секций: плановой, устройства колонизируемых районов и секции организации выхода и передвижения переселенцев. На региональном уровне формировались и действовали районные переселенческие управления, в частности Сибирское (СибРПУ). В их компетенцию входило осуществление комплекса работ по подготовке земельного колонизационного фонда для землеустройства, мелиорации, прокладки дорог и т. д., приема ходоков и переселенцев, которым требовалось оказать организационно-экономическую и социально-культурную помощь и осуществлять обслуживание — от агрономического до школьного [2, с. 52–53].

«Резолюция Сибкрайисполкома о состоянии и перспективах переселенческого дела в Сибири» от 17 декабря 1929 г. гласила, что в связи с использованием в крае громадных производственных ресурсов в условиях чрезвычайно низкой плотности населения необходимо осуществить переустройство сельского хозяйства края с включением переселенческого населения. Заготовку колонфондов в слабо обжитых районах сосредоточить главным образом в Томском, Кузнецком, Ачинском, Красноярском и Канском округах, используя под переселение в первую очередь крупные массивы этих округов, обеспечивающие развитие товарного скотоводческого-земледельческого хозяйства, расширение посева технических культур, а также улучшение социально-культурного обслуживания переселенческих хозяйств [8].

С 1928 г. государственная переселенческая политика была направлена на плановые переселения с колхозно-совхозным строительством. В районах заселения под колхозы и совхозы должны были быть выделены земли. Наметившуюся тенденцию в организации колхозно-совхозного строительства государство всячески поощряло. В частности, в циркуляре ВПК отмечалось: «Переселенческое дело должно быть построено на основе коллективизации переселяющихся хозяйств места выхода переселенцев. На

земельных коллективах, сельскохозяйственной кооперации и особенно на колхозных объединениях лежит обязанность придать переселению организованные формы в виде образования сельскохозяйственных коллективов и простейших производственных объединений» [17, с. 87]. Ставилась стратегическая цель — свести к минимуму стихийность переселенческого процесса, усилить организующее начало, сделать переселение плановым.

Мордовские семьи наряду с представителями других национальностей участвовали в плановых переселениях. Коллективное переселение больших групп из одного села или деревни Поволжья способствовало созданию национальных поселений в Сибирском регионе.

В период начала коллективизации активно шло обследование переселенческих колхозов на их готовность к объединению. Так, уполномоченным Подрайона переселения Кузнецкого округа Трифоновым по Кузнецкому району с 6 по 14 октября 1929 г. было проведено обследование переселенческих колхозов. «На участок Пареповский Ульяновского товарищества организовалось и прибыло в мае месяце 1929 г. 15 семей. Товарищество молодое, состоит из нацмен (мордвы), нуждается в руководстве, инструктаже. Имеет хорошие предпосылки в дальнейшем к развитию. Имеют обобществленный рабочий скот, землю, весь сельхозинвентарь. Участок степной всхолмленный с широкими ровными гривами, вследствие чего колхоз смог в первое же лето произвести порядочный засев» [2, с. 39–40].

Плановое добровольное переселение крестьян было возобновлено в 1933 г. В этот период Всесоюзный переселенческий комитет перешел в ведение Совнаркома, на местах были созданы аппараты уполномоченных — переселенческие отделы. Изменения политической обстановки в стране, произошедшие в конце 1938 — начале 1939 гг., отразились и на переселенческой политике государства: по решению ЦК ВКП(б) и СНК СССР 27 мая 1939 г. были ликвидированы Бюро по сельскохозяйственному переселению Наркомзема и Переселенческий комитет НКВД. Взамен ранее существовавших структур была создана единая общесоюзная организация — Переселенческое управление при СНК СССР. Основная модель государственной переселенческой политики заключалась в ходе ввода плановых переселений в русло колхозно-совхозного строительства. Для реализации этих планов был принят ряд постановлений. Катализатором переселенческого движения на данном этапе стало постановление партии и правительства от 27 мая 1939 г. «О мерах охраны общественных земель колхозов от разбазаривания» [1, с. 145]. Основная суть постановления сводилась к тому, что в колхозах вводилась четкая фиксация земельного фонда, в том числе размеров приусадебных участков. В это же время земельный фонд в европейской части России был в существенной мере исчерпан. Крестьяне подчас не имели никакого приусадебного участка. Существовала необходимость перера-

спределения трудовых ресурсов в те регионы, где их не хватало и в то же время было достаточно земли. В этот период для выведения сельского хозяйства Сибири из кризиса необходимы были дополнительные трудовые ресурсы. В период 1920–1930-х гг. ликвидация «кулацких» хозяйств, отток населения из деревни в город привели к тому, что деревни существенно опустели, ощущалась острая нехватка рабочей силы. Быстрое промышленное развитие в регионе привело к значительному сокращению численности местного крестьянства. Все это задерживало освоение масштабных земельных ресурсов. В это же время центральные регионы европейской части страны были перенаселены и не могли в достаточной мере прокормить все имеющееся население.

Проработка вопроса перераспределения людских ресурсов проводилась всеми имеющимися способами: государственными постановлениями, учреждением переселенческих организаций, общественной агитацией. Организация переселения колхозников проходила по четко выстроенной схеме. Официально для завербованных колхозников готовился жилищный фонд, сам переезд семей в запланированные районы проводился в сжатые сроки специальными железнодорожными эшелонами, государство полностью брало на свой счет переселение и устройство колхозников на новых местах. С первых дней официального открытия сельскохозяйственных переселений государство определило поддерживающие льготы для переселенцев. Согласно постановлению от 1934 г. каждому переселенческому хозяйству, участвовавшему в плановом переселении, можно было взять с собой все свое движимое имущество и крупный и мелкий скот. Вся перевозка осуществлялась бесплатно. На местах вселения каждому хозяйству бесплатно в постоянное пользование предоставлялся дом с участком и долговременный кредит в размере 250 рублей. На новом месте хозяйство переселенца на три года освобождалось от уплаты налога. Государство также брало на себя расходы по раскорчевке и подъему целины для вселения переселенческих семей [24]. Это дополнялось постановлением от 7 сентября 1940 г. «О льготах колхозным хозяйствам, переселившимся во внеплановом порядке в колхозы многоземельные районы СССР» [25].

На деле же все проходило совсем в иных условиях. Уполномоченные представители Переселенческого управления работали в малоземельных регионах, обещая переселенцам на новых местах золотые горы, стремясь выполнить план по переселению. Обещали, что в районах вселения имеются готовые дома, надворные постройки для каждой семьи, при этом умалчивая, что переселенцам самим придется строить себе жилище. Действительно, для переселения были организованы отдельные поезда, но ситуация на месте вселения могла быть самой неожиданной. В частности, переселенческие партии отправлялись на малообжитые территории юго-западной Сибири, в этот статус в 1930–1940-е гг. попадали таежные районы Кемеровской области. В пределах Кузнецкого окру-

га переселение должно было осуществляться в четырех районах — Кемеровском, Крапивинском, Кузнецком и Кондомском. В округе работало три отряда Томской колонизационно-переселенческой партии: «Мариинско-Чулымский», «Кондомо-Мрасский» — и партия, работавшая в районе Салаирского кряжа и на севере Кузнецкого округа. Перед Томской колонизационно-переселенческой партией были поставлены задачи проведения изыскательных работ в таежной полосе Кузнецкого округа и подготовки земельных участков к заселению. Помимо создания инфраструктуры, определялась похозяйственная специализация региона. Так, в Кемеровском округе рекомендовалось заниматься животноводством и полеводством, а в притаежной зоне — еще и пчеловодством и кустарными промыслами. В этой ситуации переселенческая партия оказывала помощь по организации трудовых артелей и коммун [2, с. 25].

Очень часто прибывшей группе переселенцев выделялась земля для будущего поселения прямо в тайге. Новоселы должны были сами подготовить себе место для жизни, выкорчевать деревья, построить жилье. Как правило, переселение происходило весной, и за лето переселенцы должны были подготовиться к зиме. Временно новоселов селили в рядом расположенные населенные пункты, где им предоставлялось временное жилище, очень часто это были просто землянки.

Используя различные средства информации: газеты, радио, общественную пропаганду — в общественном сознании закрепляли мысль, что колхозники на местах сами выступают инициаторами приглашения дополнительной рабочей силы, колхозы сами делают заявки на новых работников. Газеты пестрели статьями о том, что колхоз празднично встретил новых работников, обеспечил жильем и др. Например, была широко распропагандирована инициатива членов сельхозартеля «Путь к социализму» Кемеровского района Новосибирской области. Статья в газете «Советская Сибирь» печаталась под названием «Обращение колхозников сельхозартеля „Путь к социализму“ Кемеровского района ко всем колхозникам Новосибирской области, принятое на общем собрании колхозников 24-го января 1940 года» [26]. Члены сельхозартеля делились опытом жизни с переселенцами, при этом отмечали, что, пригласив к себе переселенцев, они взяли на себя обязательство обеспечить их жильем, выделить скот, продукты питания, товары первой необходимости. В «Постановлении бюро Новосибирского обкома ВКП(б) от 26 января 1940 года» определялось одобрить инициативу колхоза «Путь к социализму», который призвал всех колхозников Новосибирской области пригласить переселенцев из малоземельных районов страны, всячески поддерживать инициативу переселяющихся колхозников, обеспечить помощь колхозам в деле устройства переселенцев и товарищескую встречу, организовать учет необходимого числа переселенцев для всех колхозов области и возможность их размещения, обеспечить в 1940 г. раз-

мещение в области не менее 20 тыс. семей колхозников-переселенцев [26].

В Западную Сибирь направлялись огромные переселенческие потоки. Земледельческие переселения 1939–1941 гг. были одними из самых массовых переселений первой половины XX в. Архивные документы позволяют выявить места выхода переселенцев, определить их этнический состав и численность. Согласно статистическим отчетам о динамике прибытия хозяйств переселенцев в районы Новосибирской области за 1940 г., к концу августа в область прибыло 13 052 семей. Несмотря на то, что в документах декларировалось в основном переселение из малоземельных областей РСФСР (Тамбовской, Орловской, Курской) и УССР, в действительности переселения шли из разных регионов, в том числе и из Татарской АССР, Мордовской АССР, Чувашской АССР [7].

Переселенческое движение из регионов Поволжья в 1930–1940-е гг. было достаточно массовым. Актуальным явлением 1930-х гг. для районов Поволжья стал голод. Ситуация на территории Мордовии складывалась критическая: сильные засухи существенно снижали урожайность сельскохозяйственных культур. С начала 1930-х гг. действие природных обстоятельств усиливалось влиянием таких субъективных факторов, как коллективизация и репрессии, рост хлебозаготовок. Все в совокупности обостряло продовольственную проблему, которая в деревне приобрела трагические масштабы.

На территории Мордовии новая волна голода началась уже зимой 1936/1937 г. На фоне серьезного кризиса с обеспечением продовольствием власти требовали выполнить при низком урожае зерновых культур обязательные поставки. Неурожай 1936 г. вызвал снижение численности поголовья скота. Увеличивалось количество больных сыпным тифом и дизентерией, повышался уровень смертности среди сельского населения [19, с. 151–152]. Сообщения о хроническом недоедании, опухании от голода стали в массовом количестве приходить руководству республики с января 1937 г. из Ковылкинского, Краснослободского, Кочкуровского, Теньгушевского и других районов. От голода страдали и колхозники, и единоличники, всюду умирали люди.

Стремясь избежать голода, колхозники и единоличники пытались покинуть деревню. Такое желание, например, фиксировалось во многих письмах в РККА. Из с. Атюрьево: «Тут жизнь доходит до трубы, нет ни хлеба, ни картошки, негде купить. Из нашего села разъехались почти все, дома продали даром, около 200 семей уехали кто куда». Из с. Большое Маресьево (Чамзинский район): «Сажать картошку нам будет плохо потому, что половина лошадей подохла, а половина висит на веревках, так что придется копать лопатами землю. Отец хочет куда-нибудь уехать, но колхоз не пускает и паспорт отобрали, так что жить стало очень трудно» [19, с. 155].

Общая численность мордовского населения страны на 1926 г. составила 1340 тыс. чел. За пери-

од с 1897 г. она возросла на 30%, что соответствовало прежним темпам. Однако динамика численности мордвы по отдельным губерниям имела существенные различия [19, с. 157]. Это было обусловлено событиями Гражданской войны, голодом 1921 г., поразившим все юго-восточные уезды Поволжья. В результате этого численность мордвы в пределах зоны традиционного проживания частично снизилась. В период между 1926 и 1939 гг. продолжается сокращение численности мордвы в титульной республике и близлежащих областях — Пензенской, Саратовской, Куйбышевской. При этом шло быстрое увеличение численности мордовского населения в Сибири: с 50 тыс. в 1920 г. до 107 800 чел. в 1926 г. [3]. При этом мордовское население активно продвигалось на восток: если в границах бывшей Томской губернии численность мордвы возросла с 41 тыс. в 1920 г., до 81 тыс. в 1926 г. [3]. К 1939 г. численность мордвы в Сибирском регионе по сравнению с 1926 г. увеличилась на 85%, причем основной прирост произошел в Новосибирской области — на 20% (51 083 чел.) [31].

В фондах ГАНО хранятся документы о планах сельскохозяйственного переселения 1937–1942 гг. и хозяйственного устройства переселенцев по районам Новосибирской области. Для исследования статистики переселений интересными являются дела с анкетами-заявлениями переселенцев с разрешением на въезд и выезд в районы области. Такие анкеты-заявления включают следующие сведения: место выхода и вселения, возраст, национальность, образование, место и должность работы, партийность, наличие имущества и состав переселяющейся семьи.

На примере нескольких дел рассмотрим численность семей переселенцев мордвы, места их выхода и расселения на территории Новосибирской области. Дело с названием «Анкета-заявление переселенцев, прибывших в колхозы Гурьевского, Искитимского, Кузнецкого, Юргинского, Прокопьевского, Титовского районов» включает в себя документы семей переселенцев [9–12]. Всего было обработано 10 дел, 1513 анкет. Анализируя результаты, нужно отметить, что более всего среди переселенцев было русских из Курской, Орловской, Смоленской, Рязанской областей. Следующими по численности были украинцы: Витебская, Киевская, Черниговская, Харьковская области. Высокая численность среди семей переселенцев была у чувашей и мордвы. В период сельскохозяйственных переселений мордва в основной массе ехала из Мордовской АССР (Торбеевского, Чамзинского, Старо-Синдоровского и Ширингушского районов) и небольшими группами — из Горьковской области и Башкирской АССР (табл. 1).

Современная территория Кемеровской области в конце 1930-х гг. стала зоной расселения мордовских семей. Прибывших новоселов расселяли группами по колхозам. В Гурьевском, Кузнецком, Прокопьевском районах еще в 1920-е гг. были образованы моноэтнические мордовские поселения: пос. Дектяревка, с. Ильинка, с. Новорождественка, с. Усяты, с. Красная Украинка [27, табл. 2]. Последующие пе-

Таблица 1

Места выхода мордвы – переселенцев в Новосибирскую область в 1940 г.

Место выхода	Число семей	Кол-во человек
Мордовская АССР		
Торбеевский район	10	49
Чамзенский район	4	24
Старо-Синдоровский район	4	22
Ширингушский район	4	22
Ковылкинский район	3	12
Ардатовский район	1	4
Горьковская область, Б. Марсеевский район	1	9
Башкирская АССР, Чишимский район	1	8
<i>Всего</i>	28	150

Сост. по: ГАНО. Ф. 1030. Оп. 1. Д. 98, 100, 101, 103.

переселенцы 1930–1940-х гг. продолжали прибывать в эти населенные пункты, подсялаясь к «своим». Распределение сельхозпереселенцев между колхозами районов осуществлялось в зависимости от наличия земельных ресурсов, жилых домов или возможности предоставления временного жилища. Часто переселенцы принимались в колхоз, а потом отделялись, образуя свое поселение рядом с основным населенным пунктом. В результате таких перемещений к 1940 г. в северо-западной части современной Кемеровской области сформировались зоны локального расселения мордвы: Гурьевский, Кузнецкий, Ленинск-Кузнецкий, Прокопьевский, Беловский районы [31].

Основной социальный состав переселенцев – неграмотные чернорабочие колхозники, малограмотные колхозники (плотники, чабаны, кузнецы, портные), хлебопашцы, как правило, не имеющие определенной профессии, плохо владеющие русским языком. Исключением являлись окончившие 1–4 класса церковно-приходской школы, которые по специальности являлись счетоводами, бухгалтерами. Основная масса переселенцев была беспартийной. Встречались семьи единоличников, которые до переселения в Сибирь не вступали в колхоз. Уровень экономической состоятельности у мордовских переселенцев был крайне низким. По правилам переселения переселенцам, кроме личного имущества, зерна, картофеля и сельхозинвентаря разрешалось везти с собой и скот. В анкетах мордовских се-

Таблица 2

Места расселения мордовских переселенцев в Западной Сибири (Новосибирская область)

Место вселения	Число семей	Кол-во человек
Гурьевский район, с. Дектяревка	1	9
Искитимский район, с. Преображенка, д. Пионер	12	57
Кузнецкий район, с. Ильинка	3	16
Юргинский район, с. Белянино, с. Вагино	4	22
Новосибирский район, с. Каменка	1	4
Прокопьевский район, с. Ново-Рождественка, с. Усяты, с. Красная Украинка	4	24
Сузунский район, пос. Рождественский	1	4
Титовский район, с. Кор-Белкино, с. Пьяново	2	15
<i>Всего</i>	28	150

Сост. по: ГАНО. Ф. 1030. Оп. 1. Д. 98, 100, 101, 103.

мей ничего не значилось, лишь иногда упоминались личные вещи. Переселенческие семьи мордвы были достаточно большими – от 5 до 9 человек, имели в среднем 2–3 трудоспособных человека.

Переселенческая аграрная кампания конца 1930-х – начала 1940-х гг. стала масштабным мероприятием, сопровождавшимся перемещением огромных масс людей. Прерванная войной, она оказалась незаконченной, а судьбы многих людей – просто утерянными. Только дальнейшее исследование архивных и устноисторических источников позволит восстановить этническую картину этих переселений и роль в ней русских, украинцев, чувашей, мордвы и др.

Ovcharova Maria

Novosibirsk state Museum, Russia, Novosibirsk, Russian Federation

Mordva in the agrarian movement of the 1930^s – early 1940^s in Western Siberia: causes, conditions, resettlement

The article is devoted to the agrarian movement of the 1930^s – early 1940^s, are determined by causes. This period marked a new stage in the migration movement of the mordva on the territory of Western Siberia. Based on the research a combination of factors determined the reasons for the relocation of the mordva population in Siberian region, areas of release and resettlement. Observed population dynamics. **Keywords:** *agricultural policy, migration movement, mordva, settling in Western Siberia.*

Источники и литература

- Аксененок Г. А., Григорьев В. К., Пятницкий П. П. Колхозное право. М.: Гос. изд-во юрид. лит., 1950. 295 с.
- Восточный вектор переселенческой политики в СССР. Конец 1920-х – конец 1930-х гг. Новосибирск, 2007. 358 с.
- Всесоюзная перепись населения 1926 г. Т. 4: Сибирский край, Бурят-Монгольская АССР. (Население по народности, родному языку) Отд. 1. М., 1928. 389 с.
- Галашова Н. Б. Евреи в Томской губернии во второй половине XIX – начале XX в. Красноярск, 2006. 242 с.
- Гончаров Ю. М. Еврейские общины Западной Сибири (XIX – начало XX в.). Барнаул, 2013. 174 с.
- ГАНО. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 578. Л. 80, об.
- ГАНО. Ф. Р-1030. Оп. 1. Д. 77. Л. 48–52.
- ГАНО. Ф. Р-209. Оп. 1. Д. 577. Л. 21–24.
- ГАНО. Ф. Р. 1030. Оп. 1. Д. 98. 95 л.
- ГАНО. Ф. Р. 1030. Оп. 1. Д. 100. 105 л.

11. ГАНО. Ф. Р. 1030. Оп. 1. Д. 101. 121 л.
12. ГАНО. Ф. Р. 1030. Оп. 1. Д. 103. 129 л.
13. Зандалова Л. В. Переселение крестьянства в Азиатскую Россию (конец 40-х — середина 60-х гг. XX века). Иркутск, 1997. 146 с.
14. Земсков В. Н. Спецпоселенцы в СССР. 1930–1960. М., 2003. 306 с.
15. Иванов А. С. Калмыки в Западной Сибири (1944–1956 гг.): особенности социализации на спецпоселении // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. № 2 (15). С. 210–217.
16. Ивницкий Н. А. Коллективизация и раскулачивание (начало 30-х годов). М., 1994. 272 с.
17. Массовые аграрные переселения на восток России (конец XIX — середина XX века) / Н. Н. Аблажей, С. А. Красильников, Д. Д. Миненко, Г. А. Ноздрин. Новосибирск, 2010. 206 с.
18. Мордва юга Сибири / Л. И. Никонова и др.; под ред. В. А. Юрченкова. Саранск, 2007. 312 с.
19. Надькин Т. Д. Сталинская аграрная политика и крестьянство Мордовии. М., 2010. 331 с.
20. Немцы Сибири: история и культура / отв. ред. Т. Б. Смирнова, Н. А. Томилов. Омск: Изд. дом «Наука»; Изд-во Омск. пед. ун-та, 2010. 532 с.
21. Овчарова М. А. Мордва Алтая: история и этнокультурные процессы (XIX — начало XXI века). Новосибирск, 2010. 228 с.
22. Платунов Н. И. Переселенческая политика Советского государства и ее осуществление в СССР (1917 — июнь 1941 гг.). Томск, 1976. 283 с.
23. Полян П. Н. «Не по своей воле...» История и география принудительных миграций в СССР. М., 2000. 328 с.
24. Собрание постановлений и распоряжений правительства СССР. 1937 г. № 73, ст. 352.
25. Собрание постановлений и распоряжений правительства СССР. 1940, № 25, ст. 864.
26. Советская Сибирь. 1940. № 31. 8 февр.
27. Список населенных мест Сибирского края. Округа Юго-Западной Сибири / ЦСУ. Сиб. краевой стат. отдел. Новосибирск: Тип. «Советская Сибирь», 1928. Т. 1. 831 с.
28. Трагедия советской деревни. Коллективизация и раскулачивание: Документы и материалы: в 5 т. 1927–1939. М., 2001. Т. 3–5.
29. Щанкина Л. Н. Мордва Сибири и Дальнего Востока. М., 2013. 452 с.
30. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.
31. Всесоюзная перепись населения 1939 года. Национальный состав населения районов, городов и крупных сел РСФСР [Электронный ресурс]. URL: www.demoscope.ru.

Рындина Ольга Михайловна

Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

«Типически общее» в личных переживаниях¹

Аннотация. В статье рассматривается адаптация немцев, депортированных в Нарымский край. Источником послужили материалы этнографической экспедиции в Парабельский район Томской области. Мифологизация жизни в Поволжье трактуется как способ психологической адаптации. Рассматриваются способы удовлетворения потребности в пище как культурная адаптация. **Ключевые слова:** *российские немцы, депортация, Нарымский край.*

Устная история, переориентировавшая внимание при изучении прошлого с великого на обыденное, с доминирующих масштабных тенденций на ход конкретных событий, с объективных закономерностей на их личностное субъективное восприятие, с архивных документов на живое слово очевидцев и участников событий, утвердилась во второй половине XX в. и оказалось удивительно созвучной этнографии, изначально, т. е. с середины XIX в., базирующейся на указанной исследовательской парадигме. Вместе с тем между двумя направлениями существуют и серьезные отличия: если устная история субъектом признаёт отдельного человека, то этнография — этнос, или народ. Выражаясь словами Г. Г. Шпета, «как бы индивидуально ни были люди различны, есть типически общее в их переживаниях как «отклик» на происходящее перед их глазами, умами и сердцем» [3, с. 110–111]. Это «типически об-

щее» в переживании исследователь определил как «дух», «душу» народа, его «характер».

Характер народа наиболее рельефно вырисовывается в экстремальных ситуациях, когда целью адаптации к ним становится сохранение самой жизни. При этом важную роль наряду с культурными играют и психологические механизмы адаптации этноса, т. е. ценностного, сознательного или бессознательного, отношения к смыслам, выраженным в культурных явлениях [3, с. 10]. Для определения механизмов психологической адаптации требуется исследовательский путь от индивидуального переживания конкретного человека к «типически общему» и попытка интерпретации последнего с точки зрения коллективного сознания, как современного, так и мифологического.

Материалом для реализации означенного подхода в предлагаемой работе послужили сведения, полученные в ходе проведения совместной этнографической экспедиции Национального исследовательского Томского государственного университета и Российско-немецкого дома в Парабельский район

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект «Этническая и книжная традиция в культурном наследии Западной Сибири» № 14-01-00263.

Томской области с 4 по 14 июля 2014 г. Парабельский район входил в административно-территориальную единицу – Нарымский край, куда была направлена часть потока вторичного переселения немецкого населения из Поволжья. Вторичная депортация была призвана, согласно постановлению Совнаркома СССР и ЦК ВКП(б) от 16 января 1942 г., обеспечить рабочими руками рыболовство и рыбоперерабатывающие отрасли Сибири. С этой целью из центральных районов Новосибирской области в Нарымский край переселялись 15 тысяч человек [4, с. 433], из них в Парабельский район – 2 тысячи человек [1, л. 37]. Они и составили основу немецкой диаспоры, сформировавшейся на территории района.

Механизм депортации, предусмотренный Постановлением Совнаркома СССР и ЦК ВКП(б) от 26 августа 1941 г. «О переселении всех немцев из Республики немцев Поволжья, Саратовской и Сталинградской областей в другие края и области», предполагал переселение целых колхозов, как компактных единиц населения, на новые места. Хотя в классическом варианте реализовать задуманную схему не удалось, тем не менее при депортации учитывалась локальность проживания немцев в республике. По крайней мере, это подтверждают собранные экспедиционные материалы: если среди переселенцев в с. Александровское преобладают жители Куккуского кантона, то в Парабели – Красноярского. Чаще других здесь фигурирует название деревни Роleder указанного кантона, упоминаются также Раскатовка и Шефер. Изредка встречаются семьи, депортированные из городов, Энгельса и Бальцера.

О жизни в Поволжье сегодня сохранились скудные сведения, основанные главным образом на воспоминаниях родителей. Как ни странно, именно эти лаконичные воспоминания раскрывают механизм психологической адаптации вынужденных переселенцев. В воспоминаниях доминируют идиллические настроения: жизнь в колхозах рисуется как «хорошая», «обеспеченная», «в достатке». Колхоз непременно характеризуется как «богатый», располагавший всем в изобилии: «поля имел большие, не было видать им конца и края. С них собирали много зерна, целые горы». Земля, как главный гарант достатка, в Поволжье такая, что на ней «всё родилось на славу. Стоило только бросить семечко, как оно тотчас же вырастало». Ответственная работа в таком колхозе расценивалась как неременная добродетель: «там никто без работы не сидел, все работали». Среди мужских профессий указаны кузнецы, столяры и плотники, сапожники, портные. Женщины также работали в колхозе, среди них встречались и представительницы редких по тем временам профессий и должностей, например бригадир тракторной бригады. Семейная память бережно хранит сведения о трудовых подвигах родственников в Поволжье: спасение колхозного стада свиней во время пожара и награждение за это орденом «Знак почета», включение в делегацию для участия во Всесоюзной выставке достижений народного хозяйства.

Поскольку родители много работали в колхозе, забота о домашнем хозяйстве, как правило, небольшим, ложилась на плечи бабушек и дедушек. Они же воспитывали внуков. Семьи в Поволжье были большими, от четырех детей и более, а нравы в них строгими: «к родителям обращались исключительно на „вы“, с раннего возраста их (детей. – О. Р.) приобщали к работе, учили не воровать и не убивать». Большую роль играло религиозное воспитание: «в семье все молились и приучали к этому детей». Их образование включало посещение не только светских, но и церковных школ. Даже в условиях секуляризации церковью сохранялась возможность проведения коллективных молитв, с этой целью собирались в культовых зданиях во вне рабочее время. Языком внутрисемейного общения служил исключительно немецкий, и старшие поколения плохо понимали по-русски. Нормой социального общежития служили хождения в гости к родственникам, друзьям: «хоть жили и неблизко, но вечерами встречались, чтобы посидеть, поговорить». Существовала традиция выбора невест в соседних селениях, во многом обусловленная тем, что в одной деревне, особенно небольшой, основную часть населения составляли родственники.

В целом образ жизни в Поволжье вообрал в себя исключительно положительные воспоминания. Более того, они подверглись мифологизации, превратившей родной край в наилучшее место – покоя и благоденствия. Причиной произошедшей мифологизации стала необходимость в психологической адаптации к адским условиям депортации и выживания на новом месте. Механизмом психологической защиты для этноса и стало создание мифа о жизни в Поволжье, лишенной невзгод, тревог и волнений. Такая память о прежней жизни согревала душу и давала силы выстоять в суровом и безжалостном настоящем. По указанной причине в коллективной памяти оказались стерты трагические страницы. Они, как исключение, проступают в индивидуальных воспоминаниях о «тяжелых годах, когда на Волге свирепствовал голод», о раскулачивании, разрушавшем семьи.

По постановлению Совнаркома и ЦК ВКП(б) от 26 августа 1941 г. определялся порядок обеспечения переселенцев работой, жильем, пищей, однако на местах жизнь плохо согласовывалась с положениями документа. Так, в августе 1942 г., т. е. ко времени прибытия переселенцев, Нарымский окружком ВКП(б) констатировал срыв мероприятий по хозяйственному устройству, обеспечению жильем и должным медицинским обслуживанием, снабжению продуктами «вселяемых в округ переселенцев» и постановил усилить работу в данном направлении. Принятые к исполнению меры включали в себя, во-первых, строительство домов «простейшего типа», чтобы к 25 ноября, т. е. к наступлению зимы, полностью обеспечить жильем прибывших переселенцев; во-вторых, максимально приблизить торговые сети к местам расселения «вновь прибывшего контингента» и увеличить завоз в округ продовольствия и

промышленных товаров; в-третьих, обеспечить за-воз необходимого количества медикаментов в районы округа [2, л. 170–172]. Как показывает собранный полевой материал, решение всех вышеизложенных проблем по существу было переложено на плечи самих депортированных.

Самой насущной заботой в первые годы жизни в Парабельском районе оставалось пропитание, тем более что переселенцам на новом, необжитом месте приходилось рассчитывать лишь на свои силы. Культурная адаптация свелась к изысканию возможностей в удовлетворении первейшей жизненной потребности – в пище. И таких возможностей было найдено несколько. Для того чтобы не умереть с голоду и сохранить прежде всего детей, все средства стали хороши. Только их сочетание и позволило депортированным немцам не умереть с голоду.

Во-первых, на лесозаготовках, где трудилась значительная часть депортированных, полагался ежедневный хлебный паек: 200–300 граммов хлеба на работающего и по 100 граммов на детей. Чтобы поддержать ребятишек, матери отдавали им свою долю, а сами питались чем придется. В колхозе на трудодни выдавали немного зерна, гороха, картошки, муки. На рыбозаводе выплачивали зарплату, но ее размер сводился практически к номинальному: с учетом всех выплат оставалось 5–6 рублей, а ведро картошки стоило 300–350 рублей.

Во-вторых, привезенный из Поволжья скарб, одежда и утварь, ушел в обмен на продукты питания. Расставались с самыми необходимыми для домашних занятий предметами, например швейными машинками. В-третьих, изможденные на работе, истощенные от постоянного недоедания матери в свободное от работы время нанимались к местным жителям обрабатывать огороды, копать картошку, доить коров и в качестве платы за труд получали продукты. Дети становились няньками, ходили по дворам и просили подаяние. «Из-за плохого знания русского языка и немецкого акцента... нередко прогоняли и называли „фашисткой“, но встречались и такие, кто подавал хлеб, вареную или сырую картошку. Кто чаще подавал, к тем... чаще и ходила». В-четвертых, весной перекапывали поля с картошкой, пытаясь найти в земле оттаявшие клубни, из которых пекли лепешки. Летом активно собирали дикоросы, прежде всего лебеду и крапиву, и употребляли их в пищу. Порой незнание особенностей местной флоры оборачивалось трагическими последствиями: гонимые голодом, мать с дочерью «пошли в лес, насобирали грибов, отварили их, съели и – умерли».

Питание перестало быть первейшей жизненной заботой лишь после окончания войны. Возвращались из трудармии мужчины, семьи начали обзаводиться личным хозяйством. И хотя уплачивали за него значительные налоги, все же на столе появилась нормальная пища – картошка, запеченная в русской печи с небольшим количеством молока, и хлеб. В Парабелю картошка стала абсолютной доминантой на огороде и в пищевом рационе, принципиально изменив его по сравнению с традиционным поволжским. Эту перемену отметили сами носители немецкой культуры: в Поволжье «разводили фруктовые сады, а вот картошку почти не садили. Только раз в неделю готовили блюда из картошки, а в основном варили из фруктов супы, вареники с вишней и многое другое».

Немецкие переселенцы решили на Парабельской земле главную задачу – выжить и сберечь детей. Адаптация к новым условиям проходила мучительно и у первых поколений так и не завершилась полностью. Им не удалось примириться с Нарымским краем психологически. Образно это неразорванное с прошлым состояние рисует пронзительная картина, воссозданная одним из наших собеседников. «Когда пароход, завершая навигацию, уходил из Парабелю в последний рейс, то на прощание он давал длинный гудок. Немецкие женщины выстраивались на берегу и, провожая его, рыдали назврыд, ежегодно ощущая безысходность разрыва с большой землей и малой родиной – Поволжьем». Последующие поколения российских немцев, родившиеся уже на Парабельской земле, именно ее считают наилучшей: «Такая красота вокруг – лес, река, и всё есть: ягоды, грибы, рыба, звери. Идешь по поселку – тебя все знают, говорят: „Здравствуйте!“, улыбаются. И жить радостно». Для новых поколений российских немцев задача психологической и культурной адаптации к Нарымскому краю уже не стояла: он изначально стал для них родным.

Ryndina Olga

National research Tomsk state university, Tomsk, Russian Federation

«Typical general» in personal experiences

In article is considered adaptation of the Germans deported to the Narymsky region. Materials of ethnographic expedition to the Parabelsky region of the Tomsk region were a source. The life mythologization in the Volga region is treated as a way of psychological adaptation. Ways of satisfaction of need for food as cultural adaptation are considered. **Keywords:** *russian Germans, deportation, Narymsky region.*

Список информаторов

1. Денисюк (Кнауб) Екатерина Адамовна, 1957 г. р., с. Парабель.
2. Кнауб Александр Адамович, 1950 г. р., с. Парабель.
3. Мартынова (Шмаль) Лидия Готфридовна, 1951 г. р., дер. Шука Парабельского р-на.
4. Новосельцев (Франц) Николай Артурович, 1926 г. р., дер. Боаро Саратовской области.
5. Поддубная (Глик) Екатерина Павловна, 1936 г. р., с. Раскатовка Красноярского р-на Саратовской области.
6. Райс Федор Фёдорович, 1940 г. р., с. Беккердорф Марковского р-на Саратовской области.
7. Раскатова (Глик) Екатерина Павловна, 1936 г. р., с. Раскатовка Красноярского р-на Саратовской области.

- с. Раскатовка Красноярского р-на Саратовской области.
8. Трифонова (Вагнер) Павлина Петровна, 1936 г. р., г. Ленинград.
9. Целуйко (Пауль) Фрида Яковлевна, 1939 г. р., с. Роледер Саратовской области.

Источники и литература

1. ЦДНИ ТО. Ф. 206. Оп. 1. Д. 582. Л. 37.
2. ЦДНИ ТО. Ф. 206. Оп. 1. Д. 582. Л. 170–172.
3. Шпет Г. Г. Введение в этническую психологию. СПб.: Изд. дом «П. Э. Т.», изд-во «Алетейн», 1996. 156 с.
4. Герман А. А. Депортация советских немцев из европейской части СССР // История и этнография немцев в Сибири. Омск: Изд-во ОГИК музея, 2009. С. 401–443.

Савка Виталий Профирович

Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, Российская Федерация

Формирование мордовского населения на Севере: аспекты истории и динамика численности по результатам экспедиции

Аннотация. По данным опроса информантов в ходе этнографических экспедиций, главной причиной переселения мордовского населения (Норильск, ул. Кайеркан, Дудинка, Диксон) был фактор социальной поддержки населения. Рассмотрены характеристики материальной и духовной культуры этнических групп, а также места выхода иммигрантов. Динамика и население северных регионов имеют несколько существенных особенностей по сравнению с другими территориями Российской Федерации. **Ключевые слова:** Дальний Север, мигранты, мордва, традиции и культура динамики населения.

Красноярский край образован 7 декабря 1934 г. в соответствии с постановлением ВЦИК. Население края складывалось в течение нескольких столетий [6, с. 52]. В настоящее время в Красноярский край входит и северная часть РФ (Таймыр). Сведения о численности населения, в том числе о численности различных групп национальностей на территории Таймыра, можно обнаружить в архивах и в переписях разных лет (Девятой ревизии за 1851 г., Первой всеобщей переписи населения Российской империи 1897 г. и далее по 2010 г.) [9, с. 123]. В кратких сводках Всесоюзной переписи населения за 1926 г. отмечается, что мордва проживает, кроме среднего течения Волги, также в значительном количестве по Сибкраю [1, л. 11].

Население Красноярского края многонационально и представлено более чем 100 большими и малыми народами и национальностями. Динамика численности мордвы в крае за период 1939–2010 гг. близка к общим тенденциям, характерным для населения севера. В 1939–1970 гг. численность мордовского населения возрастает; начиная с 1979 г. отмечена убыль мордвы, продолжающаяся до настоящего времени: так, в 2010 г. по сравнению 1979 г. ее численность снизилась почти в 4 раза.

Таймырский (Долгано-Ненецкий) муниципальный район является частью Красноярского края. Ад-

министративный центр – г. Дудинка. Согласно результатам референдума, проведенного 17 апреля 2005 г., 1 января 2007 г. Таймырский (Долгано-Ненецкий) автономный округ был упразднен и Таймырский муниципальный район округа вошел в состав Красноярского края [11]. На территории района на 2010 г. имеются следующие муниципальные образования: городские поселения, в том числе г. Дудинка, п. Диксон [12].

В Таймырском национальном округе на 1939 г. этнический состав был следующим: русские – 16 931 чел.; якуты – 3 971; ненцы – 2 523; украинцы – 1 798; эвенки – 563; белорусы – 438 чел. и прочие народности, мордва на 11-м месте, ее численность – 158 чел. [10].

Согласно проведенному в ходе этнографической экспедиции опросу информаторов, основными причинами переселения мордовского населения и населения из республики Мордовия на исследуемую северную территорию была большая социальная поддержка. По словам И. В. Корюкова и Е. А. Тимонина, здесь очень большие социальные гарантии [18, 31]. При переселении предоставлялось жилье, как отмечают М. И. Молева, И. В. Корюков, И. А. Ломовцева, Е. А. Надина, оплачивался проезд, провоз багажа и выдавали подъемные деньги для переселенцев; размер суммы зависел от оклада [19, 21,

Таблица 1

Численность и удельный вес мордовского населения в Красноярском крае с 1939 по 2010 гг.

Показатели	1939	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Общая численность населения, чел.	1 960 524	2 615 098	2 961 991	3 198 551	3 605 454	2 966 042	2 828 187
Мордва, чел.	25 525	17 971	17 997	15 779	14 873	7 526	4 295
Удельный вес мордовского населения в общей численности, %	1,3	0,68	0,6	0,49	0,41	0,25	0,15

Сост. по: [2, 3, с. 23; 5; 7, с. 91, 330; 10].

Таблица 2

Численность мордвы в Таймырском (Долгано-Ненецком) муниципальном районе (1939–2010 гг.)

Показатели	1939	1959	1970	1979	1989	2002	2010
Численность, чел.	158	58	94	127	65	30	21
Удельный вес в общей численности населения, %	0,55	0,17	0,24	0,28	0,12	0,07	0,04
Место по численности	11	16	11	11	12	14	19

Сост. по: [1; 7, с. 91; 10].

24, 25]. Немаловажным фактором при переселении являлась предоставление населению льготной пенсии. Как отмечают И. В. Корюкова, М. И. Молева, северный стаж для льготной пенсии – 15 лет [18, 24]. Одной из основных льгот, предоставляемых жителям Севера, в том числе и опрошенным информаторам, является льгота в виде районного коэффициента и процентных надбавок к заработной плате, или, как их называют, «полярки». По словам М. И. Молевой, все «полярки» 100% – 6 «полярков». На гидробазе прибавка больше всего – 1,8, в других организациях Диксона – 1,6, в зависимости от условий труда и коэффициента заработной платы [24]. В Дудинке среди опрошенного населения представители мордвы либо переехали из мест выхода в поисках хорошей работы, либо проживают здесь с рождения, а их родители также приехали сюда в поисках работы [27, 33, 34]. Г. П. Филипповская работает в строительной сфере, Н. С. Филипповская – главный специалист отдела клубной работы и досуговой деятельности по работе с детьми КГБУК «Таймырский дом народного творчества» [33, 34].

Городское поселение Диксон является административно-территориальным образованием, входящим в состав Таймырского Долгано-Ненецкого муниципального района Красноярского края. К 1990 г. Диксон превратился в базовый поселок со сложившейся инфраструктурой и социокультурным, способным обеспечить нужды любой экспедиции [8]. Поселок разделен бухтой на две части – островную и материковую [4, с. 353–354]. Как отмечают представители мордвы, проживающие в Диксоне, основными причинами переселения мордовского населения и населения из Республики Мордовия были приглашения, вызовы и распределения, добровольное переселение к родственникам. Многие переселившись

отмечают, что значимыми мотивами для переселения становятся возможность получения достойной заработной платы, жилья и социальных льгот. Согласно опросу информаторов, переселение мордвы происходило в следующие года: 1963 г. переехала М. И. Молева; 1967–1968 гг. – Т. А. Савельева; 1982 г. – Т. Н. Белоусова и В. Н. Клименова; 1983 г. – В. А. Табакова; 1994 г. – Е. А. Надина [13, 16, 24, 25, 28, 30]. Основная волна переселения приходится на 2000-е гг.: так, в 2000 г. переехали И. В. Корюкова и Э. О. Корюков; в 2003 г. – Л. А. Куркина и Н. В. Соколов; в 2004 г. – А. П. Мамаев и О. В. Мамаева; в 2005 г. – М. В. Конищева, Н. Н. Фадеева; в 2007 г. – Е. А. Тимонина; в 2010 г. – Г. В. Николаева; в 2013 г. – И. А. Ломовцева, Е. В. Ванюшкина и А. А. Ванюшин [14, 15, 17–23, 26, 29, 31, 32].

Благодаря проведенному опросу в результате этнографической экспедиции были выявлены многие факторы переселения мордовского населения и населения из республики Мордовия на исследуемую территорию, а именно в г. Норильск, г. Кайеркан, г. Дудинка, пгт. Диксон Таймырского Долгано-Ненецкого района Красноярского края, рассмотрены причины, определено время переселения. Значимым фактором для рассмотрения особенностей материальной и духовной культуры этносов также является рассмотрение мест выхода переселенцев, т. е. территорий, с которых выезжали мигранты. Динамика и численность населения северных регионов имеет ряд существенных особенностей по сравнению с другими территориями РФ. Динамика здесь определялась в большей мере миграцией.

Savka Vitaly

Research Institute for the Humanities at the Government of the Republic of Mordovia, Saransk, Russian Federation

Formation of the Mordovian population in the North: aspects of the history and population dynamics of the expedition

According to the survey informants as a result of an ethnographic expedition main reasons for the relocation of the Mordovian population (Norilsk, st. Kayerkan, Dudinka, village. Dixon) had more social support naseleniya. Znachimym factor to consider characteristics of the material and spiritual culture of the ethnic groups is also a consideration Places exit immigrants, ie areas from which migrants went. Dynamics and population of the northern regions has several significant features in comparison with other territories of the Russian Federation. **Keywords:** *Far North, migrants, Mordvinians, traditions and culture of population dynamics.*

Источники и литература

1. Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г. Краткие сводки. Вып. IV. Народность и родной язык населения СССР. М.: Изд. ЦСУ СССР. 1928. 139 с.
2. Всесоюзная перепись населения 1939 года. Основные итоги. М.: Наука. 1992. 254 с.
3. Всероссийская перепись населения [Электронный ресурс] // О России языком цифр. URL: http://www.perepis-2010.ru/results_of_the_census/results-inform.php (дата обращения 16.05.2014 г.).
4. Северная энциклопедия. М., 2004. 231 с.
5. Итоги Всесоюзной переписи населения 1959 года. РСФСР. М.: Госстатиздат ЦСУ СССР. 1963. 456 с.
6. Красноярский край: Справочник / сост. О. А. Хонина, Р. Л. Иванова. Красноярск: Красноярск. кн. изд-во, 1984. 360 с.

7. Национальный состав населения Республики Мордовия. Итоги Всероссийской переписи населения 2002 года. Статистический сборник № 932. Саранск: Федеральная служба государственной статистики Территориальный орган Федеральной службы государственной статистики по Республике Мордовия. 2005. 97 с.
8. Социально-экономический паспорт городского поселения Диксон. Оп. 3. Группа по экономике, земельным и имущественным отношениям. Д. 03-01. Генеральный план поселения. Городское поселение Диксон. Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район. Красноярский край: пояснительная записка. 173 л.
9. Первая Всеобщая перепись населения Российской Империи 1897 г. / под ред. Н. А. Тройницкого. Т. II. Общий свод по Империи результатов разработки данных Первой Всеобщей переписи населения, произведенной 28 января 1897 года. СПб.: Изд-во Центр. стат. ком. МВД, 1905. 170 с.
10. Перепись населения [Электронный ресурс] // Демоскоп. URL: <http://demoscope.ru> (дата обращения: 28.05.2014).
11. Таймырский Долгано-Ненецкий район [Электронный ресурс] // Википедия. URL: https://ru.wikipedia.org/wiki/Таймырский_Долгано-Ненецкий_район (дата обращения: 10.02.2014).
12. Таймырский Долгано-Ненецкий район [Электронный ресурс]. Официальный сайт. URL: <http://www.vokrugsveta.ru/vs/article/424/> (дата обращения: 10.02.2014 г.).
13. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Белоусова Т. Н., 1957 г. р.,
14. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Ванюшкин Антон Александрович, 1982 г. р.
15. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Ванюшкина Елена Владимировна, 1982 г. р.
16. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Клименова Вера Николаевна, 1958 г. р.
17. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Конищева (Бикмаева) Марина Васильевна, 1968 г. р.
18. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Корюков Эдуард Олегович, 1968 г. р.
19. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Корюкова (Кравчукова) Ирина Васильевна, 1969 г. р.
20. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Куркина (Надина) Людмила Алексеевна, 1972 г. р.
21. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Ломовцева Ирина Анатольевна, 1963 г. р.
22. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Мамаев Алексей Павлович, 1975 г. р.
23. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Мамаева Оксана Васильевна, 1976 г. р.
24. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Молева Мария Ивановна, 1932 г. р.
25. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Надина Елена Алексеевна, 1964 г. р.
26. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Николаева Галина Васильевна, 1946 г. р.
27. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, г. Дудинка, Русских (Рой) Наталия Валентиновна, 1976 г. р.
28. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Савельева (Костина) Татьяна Алексеевна, 1937 г. р.
29. ПМА 2013: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Соколов Николай Викторович, 1989 г. р.
30. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Табакова (Надина) Валентина Алексеевна, 1959 г. р.
31. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Тимонина Евгения Александровна, 1951 г. р.
32. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, пгт. Диксон, Фадеева (Куркина) Наталия Николаевна, 1981 г. р.
33. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, г. Дудинка, Филипповская (Вирясова) Галина Павловна, 1953 г. р.
34. ПМА 2014: Красноярский край, Таймырский Долгано-Ненецкий муниципальный район, г. Дудинка, Филипповская Наталия Сергеевна, 1974 г. р.

Трушкова Ирина Юрьевна

Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров, Российская Федерация

Вятский регион как один из центров миграционных потоков в Сибирь и на Алтай в аграрную эпоху

Аннотация. В статье рассматриваются проблемы экономических и культурных контактов Вятского региона и его северного пограничья с Сибирью. Выявлена специфика торговых и других путешествий в XVII–XVIII вв., поездки на заработки ремесленников и на новое место жительства в XIX – начале XX в. Показаны детали миграций с точки зрения исходной территории. Приведены воспоминания о переселениях в Сибирь и на Алтай. Подчеркивается важность исследования экономической и культурной логистики между Вяткой и Сибирью с точки зрения выявления важных черт культурной адаптации в Сибири, а также скрытые ресурсы (хозяйственные традиции, ментальность) для современных сфер управления, культуры, образования, малого и среднего бизнеса. **Ключевые слова:** *Вятский регион, Сибирь, миграции, специфика культурных контактов и адаптации.*

В современный период актуализируются темы выявления локальных этнокультурных особенностей тех или иных групп населения российских регионов, в том числе и по причине корректного их учета не только в сфере культуры и образования, но и регионального и муниципального управления, а также в мелком и среднем бизнесе. В этой связи небезынтересным представляется изучение исторического опыта культурной адаптации и воспроизведения системы жизнеобеспечения, трудовых традиций, быта, ментальности инорегионального населения на таких мега-территориях, как Сибирь.

Как известно, одним из исходных центров освоения Сибири можно считать и восточное Поморье, частью которого считается Вятский край. В переселении с Вятки и ее пограничий в Сибирь выявляются несколько этапов. Аграрной эпохе соответствуют торгово-экономические контакты Вятки и ее северного пограничья с сибирскими районами. Известно, что по «северам» Вятки еще в XVI–XVII вв. проходил важный торговый путь в Сибирь и до Китая. Туда ушли на заработки и ремесленники, особенно плотники. «Кроме двинских славились плотники каргопольские, кеврольские, мезенские, вологодские, устюжские, сольвыгодские, вятские... На семи посадах и уездах восточного Поморья, на Устюге Великом, Соли Вычегодской, Вятской зеле, Чердыни, Соли Камской, Кайгородке и Яренске лежала в течение первых трех четвертей XVII в. обременительная повинность ежегодно посылать определенное количество плотников в Верхотурье для постройки судов, на которых развозился казенный хлеб по сибирским городам. Наибольшее количество плотников посылали Устюг Великий (14), Вятская земля (9), Соль Вычегодская (7)» [8, с. 182].

Товары для продажи в Сибирь распределялись по сезонам. По таможенным книгам города Лальска (своеобразного города-спутника Великого Устюга), что на севере от Вятки, реконструируется картина повседневности транзитного населенного пункта. «С наступлением декабря и закреплением зимней погоды в Лальске начинаются дни необычайного оживления: из разных городов Руси направляются в Сибирь промышленные и торговые люди. Здесь

составляются многолюдные артели, с 20–30–40 и более возами; путники запасаются провизией перед отправкой в дальний путь. Москвичи, ярославцы, костромичи, галичане, вологжане, новгородцы с товарами, припасенными на „сибирскую руку“, наняв предварительно проводников, соединяются в группы в целях большей безопасности на глухих лесных дорогах, и, записав свои отъезды в лальской таможене, отправляются через Кайгородок и пермские города в Сибирь. К ним примыкают торговые люди поморских уездов – важане, холмогорцы, пинежане, устюжане, вычегжане. Сольвыгодцев не так много в этом многолюдном потоке: из Соли на Кайгородок была другая дорога, несколько восточнее лальской. Сами лаличи, конечно, теряются в этой бесконечной веренице промышленников и их деловых людей, устремляющихся за Уральский хребет. Отдельные запоздалые артели сибирских путешественников проезжают через Лальск ее и в феврале» [3, с. 203]. Таким образом, одни из первых контактов Восточного Поморья и Сибири создавались пассивными людьми с весомой торгово-хозяйственной жилкой. Известно, что устюжане Ерофей Хабаров и Семен Дежнев как землепроходцы дошли до чукотских и дальневосточных рубежей. Еще в XVII в. к побережью Аляски пристал один из кочевьев Семена Дежнева... Русские промышленники создавали поселения на Аляске и прилегающих к ней островах, плавали на своих кораблях вдоль американского побережья до самой Калифорнии. Оценивая большую роль русских в освоении этого края, авторы Британской энциклопедии отмечают: «Русские были в этих районах как дома» [2, с. 9]. Пространство Сибири постепенно входило в орбиту северно-русской культурной традиции.

Записи в таможенных книгах городов восточного Поморья дают возможность восстановить в основных чертах и сам процесс торговых оборотов в руках предприимчивого купца и пути его накопления. Так, например, в первых числах ноября 1625 г. в Лальск приехал из Архангельска торговый человек Ратмеровской волости Лальского уезда Петр Мясников. Он явил в таможене 100 руб. на покупку у крестьян белых сукон и холста... 25 декабря Мясников

записал в Лальске вторые 100 рублей, «а сказал купить земский товар по волости у крестьян». Через полмесяца, 17 января, он поехал в Сибирь, «явил земского товару в покупке, что он покупал по деревням у крестьян на 9 рублей». Операции П. Мяникова представляют типичный образчик ежегодного или двух-трехлетнего оборота капиталов торговых людей северных уездов. Для Сибири надобен был особый товар, чтобы можно было выменять главную ценность и приманку сибирских поездок — собольный мех. К таким товарам «на сибирскую руку» причислялись ткани и изделия из них. Холст (гладкий и так называемый хрящ), крашенина, грубые сермяжные сукна, «деланные» овчины, шубы и кафтаны, чулки, рукавицы и вареги были основным «земским товаром», шедшим в Сибирь. Сюда присоединялись иногда нитки и пряжа. В число волостного товара попадал и металл в сыром виде, а также изделия из металла, преимущественно ральники для сох [3, с. 204]. Подобные описания говорят о постоянной доходной торговле и промыслово-ремесленном обмене Вятки с сибирскими территориями.

Экспедиционные материалы подтверждают данную картину. После торговых поездок в Сибирь и Китай в Лальске был построен так называемый «китайский домик», с крышей, по форме, усредненной между местной и китайской [1, л. 8]. По письменным источникам известно, что поморское население Лальска целыми дворами уезжало в XVII в. в Сибирь. Так, согласно выписке из 1-й ревизии 1717 г., нередко были подобные записи: «...а во 186 г. в том же дворе жили прежние владельцы Иван, Аврамов сын Кузнецов, а в 205 г. сын его Иван, во 199 г. Матвей в 700 г. померли, Афанасий да Семен во 193 г. сошли в сибирские городы...» [4, с. 129]. Немало людей в то время из северного вятского пограничья «сошли в сибирские городы». Общей чертой для вятско-сибирской логистики «классического» агрикультурного периода можно назвать челночную торговлю и вполне конкретными товарами, частичное оседание на сибирской земле.

Второй этап в контактах Вятки и Сибири определяется примерно XIX — началом XX вв. Сюда входят уже не только торговля товарами, но и предложение своих кустарно-промысловых услуг, а также целенаправленные переселения на жительство в Сибирь, в том числе и старообрядцев. В пореформенный период существования система хозяйствования (Вятка входила в зону рискованного земледелия) не могла дальше развиваться экстенсивно; нехватка сельхозугодий (хлебопашество), лесных массивов (домашние промыслы) заставляли жителей различных уездов Вятской губернии заниматься отхожими промыслами. «Зимогоры» — традиционное вятское прислобие — объяснялось как «уходящие зимами на заработки «за горы», за Урал. После реформы 1861 г. происходил рост этих переселений. Так, например, в 1859–1863 гг. в Сибирь переселились 17% всех выезжающих с постоянного места жительства, в 1864–1868 гг. — 20,26%, в 1869–1873 гг. — 28,90%, в 1874–

1878 гг. — 33,90%. Современники отмечали, что переселение вятских крестьян идет на восток, как бы продолжая движение великорусов со времен средневековой колонизации из Древнего Новгорода» [6, с. 246–247].

Судя по некоторым экспедиционным наблюдениям, вятские плотники в Сибири считались иногда даже «немного колдунами». Их нельзя было злить, а то «они так построят амбар, что в нем всегда будут водиться мыши, или так сложат избу, что ветер в ней все время «будет кого-то высвистывать» [1, л. 16]. Зная технологии традиционного строительства, эти приемы, связанные с максимумом сакрального и профанного, легко было «ввести в действие».

Вятские ремесленники выезжали в Сибирь в основном из южных, более населенных уездов. Из Уржумского, Яранского, Нолинского уездов выезжали на заработки в основном плотники, среди которых особым мастертвом отличались кукаряне. Близ Кукарки говорили, что кукарскими плотниками вся Сибирь строилась. Более 90% этих отходников, уходя на заработки в Сибирь, оставалась там жить, обзаведясь семьей и перевоза туда своих вятских родственников [6, с. 247].

В центральных уездах Вятской губернии в послереформенное время «...по традиции холста ткали много и из оставшегося холщового сырья изготавливали „наконечники“ для полотенец, скатерти, салфетки и „прошивки“. Сбыть эти изделия на вятском рынке было трудно из-за конкуренции между уездами. Поэтому с бурлаками, перекупщиками, в извоз все эти изделия отправлялись в Сибирь, главным образом в Тюмень, на Ирбитскую ярмарку. Бурлаки продавали по пути следования вещи однодеревцев. Сибирь была одним из основных рынков сбыта вятских холстов. Еще в 1851 г. $\frac{1}{5}$ скупаемого у вятского крестьянства холста (всего скупалось 20–34 млн аршин) шла в Сибирь. Холст шел больше рубашечный, для заводских и приисковых рабочих. Цены в Сибири, за вычетом провозной платы, увеличивались на 5–15%. Но с 1870-х гг. спрос на холсты падает и в Сибири... Интересны процессы, происходившие в производстве обуви, меховой одежды. Сырье для кожевенных заводов на Вятке поступало из Сибири, вместе с не очень ценными овчинами, шкурками пушных зверей, главным образом белки. В большом количестве в Сибирь шли юфть, сапоги, тулупы. Важным центром, связывающим эти товарные потоки, была Ирбитская ярмарка. Показателен факт изменения традиционной одежды (быстрая замена ее городской из фабричных тканей) в связи с отходничеством в качестве приказчиков, машинистов, матросов, иногда при переходе в разряд купцов. Известно, что вятские люди нанимались приказчиками в Тюмени, в Сибири, даже в Китае» [5, с. 177]. Сибирь стала местом сбыта вятских холстов, кож, шерсти [7, с. 426]. Кроме того, в Сибирь в конце XIX — начале XX в. вятские крестьяне стали переселяться, спасаясь от чрезмерной плотности населения у себя на родине, в поисках лучшей доли. По местам пересе-

ления в Сибирь в этом мега-регионе, вероятно, можно выявить деревни с вятским населением. История этнокультурной повседневности выявляет мириады мелких, но важных логистических направлений в торговле и обустройстве быта между населением разных российских регионов.

Во время революционных потрясений 1917 г. и начавшейся после них Гражданской войны население некоторых вятских местностей как бы продолжило прежнюю миграцию, частично переселялось в районы Сибири и на Алтай. К примеру, в одной крестьянской семье после смерти от болезней и голода родителей в 1918 г. старшие братья и сестры, разобрав малышей, отправились на жительство не только в Архангельск и Петроград, но и в далекий Бийск, куда еще до революции уехал кто-то из родни. «С собой они забрали и тогда еще маленькую сестренку, а теперь бабушку Анну, которая так всю жизнь и прожила «за своими детьми» (т. е. мало работала в общественном производстве. — *И. Т.*). Поэтому она все воспринимала по „вятской старинке“ и в Бийске. Вот сын принесет зарплату десятками, но их мало, это плохо, что мало денег, а если зарплату выдадут трешками или рублями, то их много — это, по словам бабушки Анны, хорошо» [1, л. 17]. Уровень развития абстракции в сравнительно чистой крестьянской культуре не позволял оценить размер суммы по номиналу купюр, а лишь по толщине конкретной их стопки.

Известно, что после революции староверческие семейства также продолжали определенную миграцию за Урал, в Сибирь, на Алтай, Миграции вятского населения в Сибирь в ранне-индустриальную эпоху (в период развития рынка после 1861 г.) характеризуются не просто сбытом товара, челночной торговлей и предложением трудовых услуг, но большим по масштабу переселением на новое место жительства.

Социалистические преобразования радикально изменили логистические связи между рассматриваемыми регионами России. Переезды на стройки, в

крупные города не только Урала, но Сибири, образование некоего вятского земляческого кружка даже в новосибирском Академгородке — все это «вятские» штрихи в коллективный портрет русского/восточнославянского населения Сибири. Известно, что на протяжении XX в. поддерживались связи между вятской/уральской и сибирской родней. Обратная миграция не была ярко выражена: некогда жившие в европейской части страны этнокультурные сообщества растворились, адаптировались в Сибири и на Алтае.

В общем и целом, у Вятского региона и его пограничий с Сибирью и Алтаем выявляются давние историко-культурные связи, они могут рассматриваться как территориальный резерв для развития локальных экономических и торговых контактов. Важны и исследования «запаса прочности» для воспроизводства элементов хозяйственных традиций, ментальности и других компонентов модели северно-русской поморской культуры в восточных территориях России.

Trushkova Irina

Vyatka State Humanity University, Kirov, Russian Federation

Vyatka Region as one of the center of migration flows in Siberia and Altay during agrarian era

The article deals with the problems of economic and cultural contacts of Vyatka and its northern frontier with Siberia. The specifics of trade and other travel in XVII–XVIII centuries, migrations to work and craft on new residence in the XIX — early XX centuries was detected. Some details of migrations from the point of view of the original territory were shown. The memories of resettlement in Siberia and Altai were present. The importance of the study of economic and cultural logistics between the Vyatka and Siberia in terms of identifying the important features of cultural adaptation in Siberia, as well as hidden resources (economic tradition, mentality) for contemporary spheres of government, culture, education, small and medium-sized businesses were highlighted. **Keywords:** *Vyatka region, Siberia, migration, cultural contacts and specificity of adaptation.*

Источники и литература

1. ВЭАА. Ф. 2. Оп. 2. Д. 17.
2. Кудрин Н. М. Устюжской земли Михайло Булдаков и другие // От Русского Севера к Русской Америке. Великий Устюг в истории Сибири и Аляски. Вологда: Древности Севера, 2013. С. 9–37.
3. Макаров И. С. Волостные торжки в Сольвычегодском уезде в первой половине XVII в. // Исторические записки. Т. 1. М., 1937. С. 193–219.
4. Пономарев И. Сборник материалов для истории города Лальска Вологодской губернии. Том первый с 1570 по 1800 год. В. Устюг, Тип. П. Н. Лагирева, 1897. 260 с.
5. Селивановский И. П. Село Истобенское (Вятской губ.) // ПКВГ на 1893 г. Вятка, 1892. С. 151–203.
6. Трушкова И. Ю. Изменения в традиционной одежде русских Вятской губернии в контексте развития отхожих промыслов, миграций в Сибирь // Аборигены Сибири: проблемы изучения исчезающих языков и культур. Т. 2: Археология. Этнография. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 1995. С. 246–248.
7. Трушкова И. Ю. Традиционные костюмные комплексы Вятского края: проблемы формирования, взаимовлияния, современного состояния // История и культура Вятского края. Т. 2. М.; Киров: Академический проект-Константа, 2005. С. 293–512.
8. Устюгов Н. В. Ремесло и мелкое товарное производство в Русском государстве XVII в. // Исторические записки. М., 1959, № 34, С. 116–197.

Чемоданов Игорь Владиславович*Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров, Российская Федерация***Эстонские крестьяне Опаринского района в годы Гражданской войны**

Аннотация. В статье исследуются тенденции и процессы, связанные с жизнью и хозяйственной деятельностью эстонского крестьянства Опаринского района в годы Гражданской войны (1917–1922). Освещается практическая реализация в Опаринском районе политики советской власти, выявляется отношение к ней местного эстонского населения. Проблемы рассматриваются в общероссийском контексте. Раскрывается региональная специфика. **Ключевые слова:** эстонское крестьянство, сельское хозяйство, Опаринский район, хутора, продналог, кооперация.

На рубеже XX–XXI вв. пристальное внимание общественности привлекают процессы, происходящие в тех или иных этнических средах. В связи с этим особую актуальность приобретают исследования этнокультурных групп мигрантов, проживающих в современной России и странах ближнего зарубежья. Важное место в истории этнической миграции занимают проблемы аграрных переселений. Процессы, связанные с миграцией значительных групп крестьянского населения прибалтийских регионов на европейский Северо-Восток и воспроизводством традиционной культуры переселенцев на новом месте, в условиях инокультурного окружения, хорошо прослеживаются на примере Опаринского района. В данной статье рассматриваются вопросы, связанные с жизнью и хозяйственной деятельностью эстонских крестьян-колонистов Опаринского района в годы Гражданской войны (1917–1922).

Опаринский район обретает статус самостоятельной административно-территориальной единицы в середине 1920-х гг. Территория его в разное время входила в состав разных регионов: до 1918 г. — в состав Вологодской губернии, с 1918 по 1929 г. — Северо-Двинской, до 1939 г. район был в составе Северного края, с 1939 по 1941 г. — Архангельской области, а с 17 января 1941 г. — в составе Кировской области. В соответствии с постановлением ВЦИК от 10 апреля 1924 г. о районировании Северо-Двинской губернии в числе созданных в губернии 18 районов был образован и Опаринский район. В него были включены Опаринская, Кузюкская, Волмановская (Шабурская), Верхомоломско-Паломская, Переселенческая, Моломская, Паломохинская и Лузянская волости бывшего Никольского уезда [6, с. 5].

По экономическим и бытовым условиям территория района исторически делилась на две части: переселенческую (хуторскую) и старожильческую. Они различались и по направлению развития сельского хозяйства, и по способам землепользования. Первая имела ярко выраженный животноводческий уклон, а вторая — зерновой.

К переселенческой части относились Опаринский, Алексеевский, Лузский, Альмежский, Моломский, Поникаровский, Переселенческий, Верхнекузюкский и отчасти Шабурский сельсоветы. Население их жило по раскиданным далеко друг от друга хуторам (как правило, в 1–2 дома) при вопиющем бездорожье. Обеспеченность землей здесь бы-

ла довольно высокой, по 30–40 дес. на хозяйство в 3–5 чел., однако земель, пригодных для возделывания, было мало. Высокая заболоченность, малоплодородные почвы (оподзоленные суглинки и супеси), а также неблагоприятные климатические условия — все это не способствовало развитию полеводства. Сенокосные угодья были преимущественно лесными, немногочисленные заливные луга характеризовались разнотравьем, велика была доля несъедобных растений (осока и пр.). Некоторым плюсом являлась близость к железной дороге (Вятка–Котлас), что давало крестьянам возможность иметь больше неземледельческих заработков, нежели в старожильской части.

По этническому составу переселенческая часть была пестрой: здесь проживали русские, эстонцы, латыши, белорусы, украинцы, поляки и представители ряда других национальностей. 1905–1908 гг. характеризовались усилением колонизации необжитых территорий района. В годы реализации столыпинской аграрной реформы территория вологодско-вятского пограничья наряду с сибирскими регионами активно осваивалась выходцами из иных губерний. В результате активизации переселенческой политики на территории современного Опаринского района было основано несколько тысяч хуторов. Таким образом, перед Первой мировой войной Опаринский район представлял собой территорию компактного проживания эстонских крестьян-колонистов.

Грамотность среди переселенцев была значительно выше, чем у старожилов, доходя до 90%. Это положительно сказывалось и на уровне культуры хозяйствования: практиковались многополье, посев трав и корнеплодов, пахота плугом, применение пружинных борон, жаток и молотилок. Имел место синтез приносимых переселенцами методов ведения хозяйства с местными традициями. Тормозом для развития аграрного сектора являлись суровый климат, мелкие поля, разбросанность земельных угодий и бездорожье. При относительном земельном просторе (что особенно привлекало выходцев из западных губерний, где господствовало помещичье землевладение), а крестьяне сильно страдали от малоземелья) собственно пахотной земли было мало, преобладали леса и сенокосы. Крестьяне не интересовались крупными ближайшими городами — Великим Устюгом и Котласом, тяготели к Вятке.

Иным был облик старожильской части, в которую входили Верхомоломско-Паломский, Кузюкский, Шабурский, Шадринский, Лузянский, Лукинский и Паломохинский сельсоветы. Население здесь жило преимущественно русское, издавна поселившееся по берегам реки Моломы и ее притоков — Волманги, Кузюга, Шубрюга. Местность была холмистой, и деревни располагались чаще всего на возвышенностях. Почвы представляли собой в основном оподзоленные суглинки и супеси, но по сравнению с переселенческой частью здесь было меньше болот, больше безлесного простора. И климат чуть мягче. Сенокосы находились главным образом в поймах рек, было больше заливных лугов, но без должного ухода укос трав с них был невысок — около 80 пуд. с дес. Обеспеченность сенокосами (при более высокой плотности населения) была явно недостаточной — 0,6 дес. на человека. К тому же сенокосы располагались зачастую довольно далеко — за 25–30 верст от деревни.

Для старожильской части была характерна общинно-чересполосная система хозяйства. Деревни были крохотные, чаще всего в 6–8 дворов. Семейные разделы, связанные с переходом взрослых сыновей к самостоятельному хозяйству, влекли за собой измельчание полос. Обеспеченность пашней составляла 0,84 дес. на человека. В этой части района господствовало трехполье, хотя намечались и первые шаги к переходу на многополье. Техничко-технологический уровень по сравнению с переселенческой частью был существенно ниже: машины почти не применялись, даже железные плуги были редкостью. Крестьянство все еще держалось за «косую», соху. Грамотность и общий уровень культуры здесь также были ниже, чем в переселенческой части. Дополнительные приработки были возможны только на лесозаготовках и в славе леса по Моломе.

Как уже было сказано, Опаринский район активно заселялся в годы реализации столыпинской аграрной реформы эстонскими колонистами, главным образом из числа безземельных и малоземельных крестьян Верроского уезда Лифляндской губернии Прибалтийского края (после Февральской революции на основании положения Временного правительства от 30 марта 1917 г. этот уезд был передан Эстляндской губернии). Элементы традиционной культуры мигрантов стали переноситься на новый этнокультурный ландшафт. Поэтому в вологодско-вятском пограничье в начале XX в. оформилась специфичная для этой местности этническая ситуация. Благодаря воспроизведенной хуторской системе образовалась локальная территория поселения прибалтийских (прежде всего эстонских) крестьян в северном вятском пограничье [7, с. 50–51, 79–80].

Начиная с 1917 г. страна испытала сильные политические и экономические потрясения, военные деструкции, которые затронули и вологодско-вятское пограничье. В годы Гражданской войны эстонским крестьянам Опаринского района в полной мере довелось испытать тяготы, связанные с реализа-

цией политики «военного коммунизма». Поэтому после 1917 г. имел место значительный отток хуторян-переселенцев на историческую родину. Активизации этого процесса во многом способствовала оптационная кампания, начало которой было положено Тартусским мирным договором от 2 февраля 1920 г., заключенным между РСФСР и буржуазной Эстонией. Апеллируя к национальным лозунгам и национальным ценностям, эстонское правительство пропагандировало идею воссоединения народа в рамках самостоятельного государства, обещая оптантам в Эстонию собственный хутор и даже помощь солдат эстонской армии в постройке дома. Для людей, мыслящих категориями традиционного общества, это выглядело достаточно привлекательно. Поэтому в течение 1920–1921 гг. в общей сложности примерно 50% эстонского населения, проживавшего на территории РСФСР и других советских республик, подало заявление о желании оптировать эстонское гражданство. Это явление эстонские коммунисты называли «оптационной болезнью» или «оптационной лихорадкой» [7, с. 184]. В числе причин оптации, принявшей столь широкие масштабы, можно назвать запрещение свободной эксплуатации лесов, что было основным занятием крестьян-эстонцев и давало им большие доходы, продразверстку, закрытие свободной торговли, мобилизации на военную службу и в целом недовольство политикой «военного коммунизма».

В 1920 г. была проведена Всероссийская демографическая перепись, в которой были учтены, наряду с другими этническими группами, и эстонцы, проживавшие в разных губерниях. Согласно этим данным, в Вятской губернии эстонцев проживало 331 чел., в том числе городского населения — 140 чел. и сельского — 191 чел.; в Вологодской губ. — 477 чел. (городского — 234 чел., сельского — 243 чел.); в Северо-Двинской губ. — 147 795 чел. (городского — 2990 чел., сельского — 144 805 чел.). Всего в трех названных губерниях проживало 148 603 эстонца, а в целом по России — 282 396 эстонцев (в том числе городского населения — 35 421 чел. и сельского — 246 975 чел.) [7, с. 183]. Для сравнения: к концу 1917 г. в пределах РСФСР находилось до 600 тыс. эстонцев [1, с. 305]. Получается, что в Северо-Двинской губернии (куда входил будущий Опаринский район) и некоторых прилегающих местностях после военно-революционных потрясений осталась примерно половина всех эстонцев, живших в Советской России. Подавляющее большинство из них проживало в сельской местности [7, с. 183].

Что же касается территории собственно Опаринского района, то перед Первой мировой войной здесь насчитывалось около 10 тысяч эстонцев, однако к началу 1920-х гг. эта цифра сократилась почти наполовину. По данным Северо-Двинского губстатбюро и переписи 1920 г., в Опаринском районе насчитывалось 955 эстонских хозяйств, в которых проживало в общей сложности 3576 чел. (в том числе 1748 мужчин и 1828 женщин). Из этого коли-

чества 237 чел. (6,6%) значились как находящиеся «на заработках и в отсутствии». Среди мужчин таковых было 132 чел. (7,55%), а среди женщин – 105 чел. (5,7%). Однако, по справкам с мест, эстонцев в Опаринском районе проживало гораздо больше, и ориентировочно численность эстонского населения составляла 5–6 тыс. чел. [4, л. 86].

Уместно также указать долю эстонцев в общей численности населения тех волостей, в которых они проживали. Удельный вес эстонского населения Опаринской волости составлял 49,2%, Моломской – 36,7%, Переселенческой – 40,3%, Пермаской – 3,05%. Все население Северо-Двинской губернии, согласно переписи 1920 г., исчислялось в 632 286 чел. (в том числе 308 751 мужчина и 323 535 женщин), т. е. эстонское население указанных четырех волостей Опаринского района составляло 0,57% от общей численности населения губернии [2, с. 58–60, 131–132].

В первой половине 1920-х гг. среди эстонцев было 45% бедняков, 45% середняков и 10% зажиточных. К концу Гражданской войны налицо был общий упадок крестьянского хозяйства. Часть бедняцких дворов, дошедших до крайней степени разорения и не имевших ни сил, ни средств для обработки земли, числилась в качестве безземельных. В Опаринской волости таковых насчитывалось 218 (33,9% от общего числа), в Пермаской – 16 (40%), в Моломской – 1 (0,9%) [4, л. 86]. Лишь в Переселенческой волости безземельных хозяйств зафиксировано не было. Жизнь колонистов-эстонцев проходила на хуторах, которые располагались среди таежных дремучих лесов, иногда в нескольких верстах друг от друга.

Переход советской деревни от состояния полномасштабной гражданской войны к послевоенному восстановлению был непростым. Итоги 1921 г. для Опаринского района были неутешительны. Урожай зерновых был получен ниже среднего. Ранние летние посевы местами сильно пострадали от засухи. Население испытывало недостаток продовольствия, сена, хорошей одежды, обуви, спичек, мыла, соли и железа. Лошади ходили некованные, при этом, помимо полевых работ, на них еще должны были выполняться наряды на транспорт по пять и более дней в месяц. Немногочисленные мельницы не удовлетворяли в достаточной мере нужд населения в помеле зерна. Местами свирепствовали дизентерия, чесотка и цинга.

Для осуществления партийно-государственным руководством идеологической и культурно-просветительной работы среди национальных меньшинств, для воспитания трудящихся нерусских национальностей в духе классового единства и пролетарского интернационализма создавались национальные секции РКП(б). Первая эстонская секция оформилась в начале 1918 г. при Петроградском комитете РКП(б), а с образованием Северного обкома РКП(б) (апрель 1918 г.) она перешла в подчинение последнего. К началу осени 1918 г. секции объединяли свыше тысячи эстонцев – членов и кандидатов в члены РКП(б), главным образом в регионах с компактным прожи-

ванием более или менее многочисленных контингентов эстонского населения. Летом 1918 г. в Москве прошла 1-я конференция эстонских секций РКП(б) с участием представителей подпольных организаций компартии Эстонии. Было избрано центральное бюро для общего руководства всеми секциями на территории РСФСР [1, с. 304–306]. В конце 1920 г. эстонская партсекция была организована и в Опарино [3, л. 90]. Деятельность эстсекции в первое время ее существования носила преимущественно технический, канцелярский характер и развивалась по следующим направлениям: 1) сбор статистических данных о количестве эстонских хозяйств, о разных возрастных контингентах местного эстонского населения, числе грамотных и неграмотных; 2) составление списков эстонцев-колонистов, карт, наглядных материалов, иллюстрирующих численность и географию размещения эстонского населения; 3) изучение местных условий работы; 4) командирование курсантов на партийную учебу в центр; 5) урегулирование через губземотдел различных земельных вопросов, касающихся эстонского крестьянства. Кроме того, стараниями эстонской партсекции были осуществлены подготовка и проведение 2-й губернской эстонской конференции, состоявшейся 25–27 декабря 1921 г. и собравшей 53 делегата, а также 80–100 гостей.

В Опаринском районе (как, впрочем, и в целом в российской провинции) ощущалась острая нехватка партийных и культурных кадров. Так, если Моломская волость в свое время насчитывала 13 коммунистов, то к началу 1920-х гг. из них остался только один. В связи с многочисленными мобилизациями количество партийцев в целом по району сократилось на 90%. Особенно мало было национальных кадров. Осенью 1921 г. на несколько тысяч эстонского населения Опаринского района коммунистов-эстонцев приходилось всего 11 человек. Регулярной политико-партийной работы среди населения не велось. Немногочисленные партийные кадры были разбросаны по всему району и находились на расстоянии 50 и более верст один от другого. Партячейка (из 4 чел.) была только одна – в Переселенческой волости. На местах отсутствовали ответственные организаторы. Партийной литературы в районе было мало, и таковая на местах не получалась.

Роль коммунистов в деревне сводилась главным образом к проведению продналоговой кампании и организации помощи голодающим через соответствующие волостные комиссии. Относительно «благополучные» регионы (куда входил и Опаринский район) призваны были играть роль доноров по отношению к тем местностям страны, которые были охвачены голодом. Помимо работы в комиссиях, представители РКП(б) устраивали сборы в пользу голодающих вещами и денежными средствами. 13 августа 1921 г. в Переселенческую волость для активизации партийной работы среди местного эстонского населения прибыл инструктор Центрального бюро эстонских секций при ЦК РКП(б) Гуго Августович Оя, который спустя неделю (21 августа) организовал вос-

кресник по сбору грибов для населения неурожайных губерний, а также митинг-спектакль на эстонском языке [4, л. 45]. В Лузском обществе был поставлен спектакль, чистый сбор с которого (70 тыс. руб.) пошел на оказание помощи голодающим. Вторая губернская эстонская конференция приняла решение послать голодающим 1 387 000 руб. и оказать «всемерное содействие детям, прибывающим из голодающих местностей» [4, л. 87–87 об.]. В дни работы конференции было поставлено три спектакля: один — латышами в пользу Красной армии и два — эстонцами в пользу школы и голодающих. В пользу школы было выручено от продажи билетов 34 800 руб., в пользу голодающих — 127 000 руб. Для детей, делегатов и артистов вход устанавливался бесплатный, для них же был устроен бесплатный буфет. Особый успех у зрителей имела постановка пьесы «Против течения» [4, л. 89–89 об.]. В декабре 1921 г. Переселенческая волостная ячейка РКП(б) устраивала субботники по постройке нардома [4, л. 86 об.].

Как уже было отмечено, агитационно-пропагандистская работа в Опаринском районе тормозилась нехваткой соответствующих кадров. Тем не менее за три осенних месяца 1921 г. эстсекцией при Северо-Двинском губкоме РКП(б) было проведено 6 общих собраний (в Опарино, Моломе, Лузском обществе и Альмеже), на которых обсуждались следующие вопросы: 1) международное положение; 2) внутреннее и внешнее положение Советской России и новая экономическая политика. Северо-Двинским губоно было составлено и разослано воззвание (общим тиражом в 50 экземпляров), адресованное эстонскому населению губернии и призванное «приостановить оптационную «болезнь», возбудить в массе сознание общей культурной, хозяйственной и кооперативной работы» [4, л. 62–62 об.].

Масса проблем имела в деле организации школьной и клубно-библиотечной работы. В районе имелось пять эстонских школ I ступени, из которых две за отсутствием учителей не могли приступить к занятиям и еще три имели возможность начать работу лишь «с половинной энергией». Около 400–500 детей соответствующего возраста не могли учиться за неимением достаточного количества школьных работников, отсутствием школ и по причинам материального характера, как, например, отсутствие обуви и одежды. Часто на почве недоедания школьные работники вынуждены были искать более «хлебные» места, и школы оставались пустыми. Профессиональный уровень большей части педагогических кадров был весьма низким. 20–21 сентября 1921 г. состоялся районный съезд школьных работников, на котором большинство составляла неопытная молодежь, не имеющая «никакого представления о коммунальном воспитании и о социалистическом строительстве». Что касается клубов и библиотек, то они испытывали недостаток компетентных заведующих. Читальни посещались мало, и заведующие библиотеками не принимали необходимых мер, чтобы привлечь читателей. Лекций и бесед не устраивалось.

Газеты и литература получались в очень ограниченном количестве и неаккуратно [4, л. 56–56 об.]. Так, участники 2-й губернской эстонской конференции получили всего 60 экземпляров книг на эстонском языке. Часть из них была передана в Моломский клуб, а оставшиеся — в Опаринский волон «на разумное и целесообразное распределение для нужд школы». Газета «Вперед» присылалась из центра в количестве 8 экземпляров, которые рассылались в Опарино, Молому и Переселенческ (по 2 экземпляра) и еще 2 экземпляра оставались в губернском центре — Великом Устюге. Несмотря на острую потребность в печатной продукции со стороны Альмежа и Староверческа, посылать туда газеты, ввиду их крайне ограниченного количества, не представлялось возможным. На местах эстонская литература не издавалась [4, л. 86 об.]. Однако, несмотря на всевозможные трудности, в Опаринском районе разворачивалась сеть эстонских культурно-просветительных учреждений. К концу 1921 г. здесь насчитывалось 5 эстонских школ I ступени, две школы для взрослых, 6 библиотек, 6 любительских оркестров, 6 драматических кружков, один творческий кружок, два нардома, два театра, а также детсад, детдом (в Опарино) и клуб (в Моломе) [4, л. 88 об.–89].

В целом настроение эстонского крестьянства Опаринского района в начале 1920-х гг. можно было охарактеризовать как подавленное. В ходе беседы с населением, проведенной эстсекцией 18 сентября 1921 г. в Моломском клубе (присутствовало 70–80 чел.), крестьяне обращали внимание представителей РКП(б) на целый ряд неправильных действий местных органов. Во-первых, при раскладке продналога нередко облагались те земли, которые никогда еще не бывали засеяны. При этом многочисленные просьбы и ходатайства часто оставались без внимания. Дело осложнялось тем, что местное население в большинстве своем не владело русским языком. Во-вторых, часто наблюдались случаи, когда у крестьян в счет продналога не принимались продукты взамен тех, которых крестьяне вовсе не имели. В-третьих, декретом о рубке леса сильно стеснялось расширение площади обрабатываемой земли. В-четвертых, эстонское население выражало недовольство квалифицированными кадрами: «где у эстонцев появится работник, его отзывают, откомандировывают и не дают возможности работать среди населения». Участники беседы указывали также на несправедливые действия райполитпросвета, который обещал заплатить рабочим за ремонт клуба, но рабочие в итоге так ничего и не получили [4, л. 56 об.].

Свои проблемы имелись в деятельности кооперации. Так, в Переселенческой волости при приеме местным кооперативом грибов крестьянам приходилось по несколько раз ходить в этот кооператив с собранными ими грибами, поскольку там не могли принять их за неимением расценок из районного (Опаринского) кооперативного центра. И это при том, что некоторые из крестьян-сдатчиков проживали на расстоянии 45 верст от кооператива. Инфор-

мация дошла до местной ячейки, и последняя предписала правлению кооператива, несмотря на отсутствие расценок, все же произвести приемку грибов, выдав в обмен на грибы соль из расчета фунт за фунт под ответственность ячейки. Районным наротобразом было принято решение о закупке и засолке грибов для учащих, но эта мера явно запоздала, поскольку на руках у крестьян к тому времени уже «не было ни одного гриба». Кооперативные служащие откровенно растранижили имеющиеся скудные средства, установив сами для себя недопустимо завышенную (в условиях тяжелой продовольственной ситуации) норму снабжения – по пуду хлеба и по 20 фунтов соли на человека в месяц [4, л. 45].

Многочисленные ошибки и злоупотребления были допущены в ходе продналоговой кампании. Больше всего нареканий со стороны крестьянства вызвала не столько сама величина продналога, сколько отсутствие четко фиксированных норм и принципов обложения. О продналоге крестьяне отзывались так: «Если сегодня заплатим одно, завтра нужно заплатить другое, продналогу не будет конца, если бы сразу, то рады бы и больше заплатить» [4, л. 90]. Например, проинструктор Кузюкской волости вначале потребовал от крестьян сдать в счет продналога рожь, которая составляла 80% от общего размера продналога, но крестьяне поняли это так, будто от них требуют выплатить продналог в полном объеме. Затем последовала прибавка на 20% из других культур, и крестьяне восприняли ее как некий добавочный налог, который «будут теперь несколько раз добавлять, как раньше при разверстке». Крестьяне выражали недовольство действиями продработников, которые, по их мнению, «не исполняют декрета». Еще хуже обстояло дело со сбором налога на сено, которого в районе было очень мало. Первоначально были взяты на учет только сенокосы, принадлежавшие хуторянам, которые проживали на территории района, без включения в списки хуторов, хозяева которых уехали в Эстонию или еще куда-либо. Также не включили в списки часть сенокоса из казенных лесов. Налог на сенокос был объявлен крестьянам только на внесенную в списки площадь, но затем губернскими властями было предписано собирать налог с общей площади сенокосных угодий, и получившуюся в результате перерасчета дополнительную сумму, как и в случае с рожью, пришлось добавлять к первому налогу на сено.

По району был объявлен двухнедельник взимания продналога, который заканчивался 5 ноября 1921 г. Это время выделялось для агитации среди крестьян, которая предполагала разъяснение важности данной кампании и доведение информации о том, в какие сроки и в каком размере они обязаны вносить тот или иной налог. Но продработники во главе с райпродкомиссаром Зиновьевым предпочли действовать в лучших традициях «военного коммунизма»: они посылали в волость своих инструкторов с милиционерами, угрожая крестьянам арестами,

конфискацией имущества и прочими карами. Крестьяне, приехавшие в Опарино для уплаты налога и имевшие небольшую задолженность (по 1,5–2 пуд сена), просили отпустить их домой, чтобы иметь возможность погасить ее. Но райпродкомиссар арестовал должников, оставив на произвол судьбы их лошадей, которые стояли на улице некормленными 1–2 суток, до тех пор, пока приехавшие их искать родные не увезли лошадей. Всего 2–3 ноября было арестовано 20–30 чел., проживавших в Опаринской волости. Среди них были рабочие-железнодорожники, арестовать которых, в соответствии декретом Совнаркома, без ведома желдорадминистрации никто не имел права. Также не была соблюдена инструкция по поводу пересмотра (в связи с плохим урожаем зерновых) актов об обложении продналогом. Волпродтройка затянула рассмотрение этого вопроса на несколько месяцев, тогда как по инструкции данные акты должны были быть рассмотрены в двухнедельный срок, «и крестьяне, зная это, опять имели основание роптать, что акты были составлены, но положены под сукно». Понятно, что подобного рода действия затрудняли сбор продналога, сея среди крестьян недовольство и создавая тем самым почву для активизации деятельности антисоветских элементов. Не лучшим образом была поставлена работа земотделов. Их руководство в буквальном смысле выгоняло крестьян из хуторов, несмотря на то, что таковые поселились на выделенных им земельных участках с разрешения тех же земотделов и работали там уже 1–2 года, выполняя аккуратно все повинности и выплачивая налоги. Вот только на вымогательство взяток хуторяне отвечали отказом, что, вероятнее всего, и являлось истинной причиной их выселения [4, л. 61–61 об].

В целом ввиду территориальной оторванности и плохой связи с Никольским уездным центром Опаринский район в своем развитии (экономическом, политическом, культурном и т. д.) фактически был предоставлен самому себе, поскольку не управлялся через возникшие районные учреждения непосредственно из губернского центра. Нормальному развитию Опаринского района мешала формальная зависимость от уездного управления, роль которого, однако, в жизни района в силу объективных условий сводилась к нулю [5, л. 13 об.]. Существовала настоятельная потребность выделить Опаринский район из Никольского уезда в самостоятельную административную единицу, что в конечном итоге и было осуществлено в середине 1920-х гг. Постепенно, по мере преодоления послевоенной разрухи и ликвидации последствий голода, затронувшего в той или иной степени в начале 1920-х гг. всю страну, жизнь эстонских крестьян-колонистов налаживалась, вырисовывались благоприятные перспективы для подъема хозяйства, и потому они все меньше задумывались о возвращении в Эстонию (тем более, что до них начала доходить негативная информация о проблемах, с которыми сталкивались их соплеменники, соблазненные возможностью вернуться на историческую

родину). Протестные настроения и «оптационная лихорадка» пошли на спад.

Таким образом, в годы Гражданской войны эстонские крестьяне Опаринского района демонстрировали модели воспроизводства экономики в чрезвычайных условиях военного времени, а затем — в процессе преодоления разрушительных последствий военно-революционных катаклизмов с сохранением территориальной и национальной специфики внутри района. Происходил естественный отток населения из сельской местности в города, в армию. Особенности национальной ментальности проявлялись при восприятии государственных мероприятий — продразверстки, продналога, мобилизаций и т. д. Благодаря переходу страны от состояния полномасштабной гражданской войны к мирному восстановлению на основе новой экономической политики

были созданы необходимые предпосылки для развития сельского хозяйства и повышения уровня благосостояния эстонского крестьянства Опаринского района.

Chemodanov Igor

Vyatka State Humanity University, Russian Federation, Kirov

Estonian peasants in Oparino district during the Civil War

The paper is about tendencies and processes in the life and economic activity of Estonian peasantry in Oparino district during the Civil War (1917–1922). Practical realization in Oparino district of the soviet policy is considered, the attitude of the local Estonian population to this policy is shown. The problems is shown in Russian context together with the regional specific. **Keywords:** *Estonian peasantry, agriculture, Oparino district, farms, provision tax, cooperation.*

Источники и литература

1. Дённингхаус В. В тени «Большого Брата»: Западные национальные меньшинства в СССР (1917–1938 гг.). М.: Российская политическая энциклопедия (РОССПЭН): Фонд «Президентский центр Б. Н. Ельцина», 2011. 727 с.
2. Итоги Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1920 г. по Северо-Двинской губернии. Вятка: Северо-Двинское губ. стат. бюро, 1923. 139 с.
3. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 64. Д. 4.
4. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 64. Д. 97.
5. РГАСПИ. Ф. 17. Оп. 64. Д. 150.
6. 100 лет поселку Опарино. Киров, 1999. 136 с.
7. Трушкова И. Ю. Вологодско-вятские прибалтийцы: этнокультурные очерки. Киров: ООО «Типография „Старая Вятка“», 2013. 340 с.

Цыряпкина Юлия Николаевна

Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация

История становления православных приходов Ташкентской области¹

Аннотация. В статье рассматривается история православия в Средней Азии в дореволюционный, советский и постсоветский период с особым акцентом на развитие православной религии в промышленных городах Ташкентской области, построенных в эпоху индустриализации. В статье показаны особенности православных общин в городах с уменьшающейся долей русского населения. **Ключевые слова:** *русский мир, православие, приход, крещеный, молитвенный дом.*

Православие появилось в Средней Азии в период освоения Туркестана во второй половине XIX в. вместе с переселением безземельных и малоземельных крестьян из европейской части России. Можно выделить три этапа развития православия на территории современного Узбекистана. Первый этап связан с освоением Российской империей южной окраины, а именно Туркестанского края, во второй половине XIX — начале XX в. Православие в этот период обеспечивало духовно-нравственные потребности переселенцев. Россия целенаправленно поощряла переселение в Туркестан крестьян православного вероисповедания [1, л. 72]. Необходимо отметить, что с момента завоевания Туркестана и до утверждения в Узбекистане советской власти православие являлось важным идентификационным критерием русских, отличающим их от коренного насе-

ления региона [12, с. 14]. В соответствии с этой целью туркестанская администрация в конце XIX — начале XX в. стремилась всецело способствовать удовлетворению религиозных потребностей православного населения. Все пришлые православные автоматически ставились под окормление Русской православной церкви. В 1871 г. была образована Туркестанская и Ташкентская епархия. В переселенческих поселках первоначально создавались молитвенные дома, по мере улучшения экономического положения у общины появлялись деньги на строительство здания церкви или храма. Иногда молитвенный дом принимал прихожан и из соседних поселков [2, л. 14]. В городах Туркестана появились крупные соборы.

Распространение православия в Туркестане должно было сплотить русских переселенцев, оградить их от суеверий и пороков и стать ориентиром для молодого поколения. В отчете чиновника особых поручений при Переселенческом управлении Н. Гаврилова о строительстве церквей в крае говорилось так: «Душа русского человека радуется при виде православного русского креста, сверкающего

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ № 13-31-01277 «Русскоязычные Узбекистана в 2000-е годы: этно-культурные процессы в условиях «национализирующегося» государства (на примере Ангрена и Ферганы)».

под лучами палящего туркестанского солнца в русском оазисе среди беспредельного пространства туземных земель» [11, с. 153].

Второй этап – православие в рамках советского государства. В условиях советского государства в 1920–1930-е гг., объявившего атеизм одним из своих лозунгов, православному духовенству пришлось столкнуться с новыми трудностями, к которым можно отнести обновленческий раскол, разрушение храмов, соборов, сокращение числа православных приходов [3, л. 10]. Все это значительно сократило число людей православного вероисповедания, снизило сакральное значение воскресенья и других православных праздников для верующих.

В городах, имеющих дореволюционное прошлое, советское руководство частично разрешило открывать храмы: например, в 1946 г. в Фергане православный молебельный дом открылся в здании польского костела. Иная ситуация сложилась во вновь образованных советских городах, которые появились в Ташкентской области (Алмалык, Ангрен, Чирчик, Янгиюль и др.) во время ускоренной модернизации Средней Азии. В новых промышленных центрах не отводилось места для религиозной жизни.

В рамках данной статьи фокусируется внимание на современном состоянии православных приходов в двух городах – Ангрен и Алмалык, возникших в 1946 и в 1951 гг. соответственно [13, с. 137]. В Алмалыке сформировался важный горно-металлургический комплекс, в то время как Ангрен стал шахтерским городом, городом угольщиков. Документы из центральных российских архивов свидетельствуют о том, что геологоразведывательными операциями в Ахангаранской долине руководили лично И. В. Сталин и Л. П. Берия [4, л. 10]. В короткие сроки были возведены рабочие города с удобной инфраструктурой, жилыми объектами, дворцами культуры и отдыха, библиотеками и другими объектами. Большинство населения в этих городах составляли преимущественно русские, приехавшие из различных регионов СССР. Однако это не повлияло на религиозную обстановку в целом. Православного прихода в советское время в Ангрене не существовало. Примерно так же власти относились к исламу в регионе. Старинную мечеть XVIII в. в кишлаке Каттаган в непосредственной близости от Ангрена закрыли и использовали под иные нужды. В 1973 г. здание мечети приспособили под школу, далее она была переоборудована под кинотеатр [8].

В Алмалыке православная община существовала с 1963 г., когда в городе начал работать молебельный дом, созданный по инициативе его жителей без государственной поддержки [10].

После распада СССР и образования на его территории независимых государств произошли положительные изменения в отношениях государства и церкви. Отказ от политики государственного атеизма привел к резкому увеличению числа общин различных религиозных организаций, в том числе и Русской православной церкви (Московский патри-

архат), и, соответственно, массовому открытию ранее закрытых приходов, появлению новых, в советский период не существовавших. Поскольку молитвенных помещений дореволюционной постройки сохранилось мало, открытие их не привело к урегулированию вопроса о размещении возросшего количества прихожан. В Узбекистане стала активно внедряться практика приспособления под храмы наиболее подходящих сооружений крупных населенных пунктов. Возникшая ситуация явилась полной противоположностью периоду 1920–1930-х гг., когда храмы изымались из пользования общин и обращались на светские нужды. Во всех крупных городах Узбекистана появились православные приходы.

Благоприятные условия для развития православия хронологически совпали с оттоком русского населения, как правило, выезжающего в Российскую Федерацию и другие страны по экономическим основаниям и в поисках лучших возможностей для подрастающего поколения. В настоящее время на территории Узбекистана зарегистрировано 38 православных приходов, объединенных в Ташкентскую и Узбекстанскую епархию Русской православной церкви Московского патриархата. В Ташкенте и Самарканде существует несколько православных приходов. Как отмечается в статье священника Сергея Стаценко, после начала процессов суверенизации в Узбекистане православие возрождалось в основном в городах республики [15, с. 305–306], в то время как села деградировали и в экономическом, и в нравственном плане.

Несмотря на все благоприятные условия для развития православия, создаваемые государством, число потенциальных носителей православной культуры продолжает сокращаться. Связано это как с естественной убылью, так и с миграционным оттоком. Если считать, что основные носители православия – русские, то можно заметить динамику в сторону уменьшения числа русских, а значит, и православных.

По данным последней всесоюзной переписи населения 1989 г., в Ангрене русских насчитывалось 43 218 человек (31,4%) [5, л. 123]. По официальным данным Государственного комитета статистики Республики Узбекистан, на 1 января 2013 г. в Ангрене проживает 172 880 человек, из них 126 247 человек – узбеки (73% от всего населения города), таджиков – 28 653 (16,8%), русских – 4621 (2,6%), татар – 1284 (0,7%), корейцев – 8282 (4,7%) [6]. Практически в 10 раз снизилась доля потенциальных православных. При этом наблюдается старение русского населения, ухудшение демографических показателей. Не стоит забывать, что средний процент активно верующего населения значительно ниже процента населения, потенциально исповедующего православие. К примеру, в статье действующего священнослужителя из г. Усть-Каменогорска (Республика Казахстан) М. М. Ларионова (Иустина) отмечается, что в среднем от общей численности русского населения толь-

ко 0,5–1,5% можно отнести к активным верующим [14, с. 13]. К тому же на русское население в Ангрене накладывает отпечаток опыт проживания в пролетарском городе, а именно склонность к материалистическому мировоззрению, отсутствие молельного дома в советское время.

В подобных условиях с 1992 г. в Ангрене действует молитвенный дом в честь иконы Божьей Матери «Взыскание погибших». Здание представляет собой небольшое одноэтажное строение – частный дом, который был выкуплен прихожанами и общими усилиями превращен в церковь. Настоятель молитвенного дома иерей Алексей, приписанный к ангренскому приходу с 2009 г., сообщил, что в год совершается около 150 крещений, на воскресной службе регулярно присутствуют 50–60 человек, что свидетельствует об активной деятельности ангренского прихода среди потенциально православного населения (невоцерковленных русских, корейцев и др.) и «возвращению» русских из сект. К тому же православное население крупного поселка Нурабада (30 км от Ангрена) посещает ангренский молитвенный дом. После введения практики огласительных бесед перед крещением большинство крещаемых становятся активными прихожанами [9].

Полевые исследования автора в Восточном Казахстане (Семей и Усть-Каменогорск) в июне 2014 г. и в городах Ташкентской области в августе 2014 г. показывают, что опыт огласительных бесед, предложенный патриархом Кириллом (Гундяевым), положительно сказывается на приобщении православных верующих к церкви, кроме того, огласительные беседы позволяют священнослужителям лучше узнать свою паству.

Ситуация с православием в г. Алмалыке по сравнению с Ангреном отличается большей степенью религиозной активности, хотя алмалыкская православная община обладает теми же чертами, что и ангренская, – малой традицией воцерковленности населения, связанной с советским прошлым. Однако, с другой стороны, невоцерковленное русское население дает потенциал для миссионерской деятельности Русской православной церкви. В Алмалыке с 1988 г. работает храм Успения Пресвятой Богородицы, который был специально построен под нужды

православной общины. Алмалык в постсоветский период сохранил основные производственные мощности, поэтому отток населения из него не был таким масштабным, как из Ангрена. К 1 января 2013 г. в городе проживало 119 102 человек, среди них узбеков – 48 771 человек (40,9%), русских – 30 840 (25,8%), корейцев – 6968 (5,8%), таджиков – 4663 (3,9%) [6]. По сравнению с Ангреном в Алмалыке потенциальных православных больше ввиду их высокой доли в составе населения города. Положительным фактом является то, что при храме работает воскресная детская школа. Настоятель храма в 2013 г. иерей Игорь сообщил, что в 2012 г. провел 700 крещений за 1 год [7]. В 2013 г. воскресные службы регулярно посещали 60–80 человек.

Дальнейшая судьба православных приходов городов Ташкентской области будет зависеть от миграционной активности русского/русскоязычного населения. В Ангрене видны позитивные изменения в связи с созданием специальной индустриальной зоны «Ангрэн», благодаря которой сохраняются прежние промышленные предприятия, модернизируется производство и строятся новые фабрики. Эти положительные тенденции позволяют городским жителям, в том числе и русским/русскоязычным, преодолеть экономические трудности и отказаться от идеи переезда.

В целом можно отметить, что положительные условия, создаваемые государством для развития православия и других религий в Ташкентской области в постсоветский период, способствуют сохранению православного мира в Средней Азии.

Tsyryapkina Yulia

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

History of development of orthodox parishes of Tashkent region

The article deals with the history of the Orthodox Church in Central Asia in the pre-revolutionary, Soviet and post-Soviet period, with special emphasis on the development of the Orthodox religion in the industrial cities of Tashkent province, which were built during industrialization. The article shows the features of Orthodox communities in cities with declining share of the Russian population. **Keywords:** *russian world, Orthodoxy, parish, the christened, a prayer house.*

Источники и литература

1. ЦГА РУз. Ф. 7. Оп. 1. Д. 5066. Л. 72.
2. ЦГА РУз. Ф. Р-2412. Оп. 1. Д. 342. Л. 14.
3. ЦГА РУз. Ф. Р-837. Оп. 39. Д. 901. Л. 10.
4. ГАРФ. Ф. Р-5446. Оп. 86а. Д. 3065. Л. 10.
5. РГАЭ. Ф. 1562. Оп. 336. Д. 4865. Л. 123.
6. Материалы предоставлены государственным комитетом по статистике Республике Узбекистан № 01/3-15-07/3-221 от 7 августа 2013 г.
7. ПМА: Алмалык, иерей Игорь Скорик, русский, август 2013 г.
8. ПМА 2013 г.: Ангрэн, Кахрамон ходжа, узбек, служитель культа, август 2013 г.
9. ПМА 2014 г.: Ангрэн, иерей Алексей Балухатин, русский, август 2014 г.
10. ПМА 2014 г.: Алмалык, М., русская, 79 лет, пенсионер, сентябрь 2014 г.
11. Переселенческое дело в Туркестанском крае (области Сыр-Дарьинская, Самаркандская и Ферганская). Отчет по служебной поездке в Туркестан осенью 1910 г. чиновника особых поручений при Переселенческом управлении Н. Гаврилова. СПб., 1911. 336 с.
12. Абдуллаев Е. Русские в Узбекистане 2000-х: идентичность в условиях демодернизации // Русский мир в Центральной Азии: сборник статей и материалов. Вып. 1. Бишкек, 2007. С. 9–33.
13. Ахмедов Э. А. Новые города Ташкент-Чирчик-Ан-

- гренского промышленного района: дис. ... канд. экон. наук. Ташкент, 1962. 248 с.
14. Ларионов М. М. Взаимосвязь демографических процессов в Средней Азии и Казахстане с административными реформами Русской православной церкви (Московский патриархат) // История и культура юго-западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы четвертой междунар. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск, 6–7 июня 2013 г. Горно-Алтайск, 2013. С. 5–17.
15. Стаценко С. Специфика современного конфессионального состояния православной диаспоры в Средней Азии // Вторые востоковедческие чтения памяти Н. П. Остроумова. Ташкент, 2010. С. 301–328.



2

Этнические культуры
славянских народов
в исторических
и пространственных
измерениях

Аксенова Ирина Юрьевна

*Новосибирский государственный университет, Институт археологии и этнографии СО РАН,
г. Новосибирск, Российская Федерация*

Пасхальные традиции у потомков старожилов и южнорусских переселенцев Алтая в середине XX — начале XXI века¹

Аннотация. В статье рассматриваются варианты бытования предпасхальных и пасхальных локальных традиций в середине XX — начале XXI вв. у потомков старожилов и южнорусских переселенцев, которые остаются актуальными среди сельского населения сегодня. Основой для написания работы послужили полевые исследования автора 2009–2015 гг. Автору удалось зафиксировать общее и особенное в праздновании Пасхи у старожилов и южнорусских переселенцев на территории Алтая в указанный период, дать характеристику обычаям и обрядам праздника (обычай «Чистого четверга», подготовка внутреннего убранства, приготовление пасхальных традиционных яств, декорирование яиц и пасхальных куличей, обычаи празднования Светлого Воскресения). Особое внимание уделяется празднованию Пасхи в период активной антирелигиозной пропаганды в 1960–1980-е гг. Пасхальные традиции автор рассматривает в диалоге с пасхальными культурно-досуговыми мероприятиями конца XX в., а также приводит фотоматериалы празднования Пасхи сегодня. **Ключевые слова:** *традиционный праздничный календарь, идентичность, православные традиции, интеграция, переселенческая культура, неотрадиционализм.*

Пасхальные традиции включают в себе целый комплекс социальных, морально-нравственных и религиозных, культурных, поведенческих аспектов и представляют сегодня интерес не только для исследователя-этнографа, но и для краеведа, историка, социолога, культуролога, философа и др. Сегодня мы наблюдаем сочетание «старых» и современных форм как в подготовке к Пасхе (декорирование яиц и выпечки, оформление домашних праздничных столов, празднование дня Светлого Христова Воскресения), так и в послепасхальном периоде (Светлая седмица, Красная горка, Родительский день). В связи с этим актуализируются вопросы о сочетании традиционного и инновационного аспектов в праздновании Пасхи в сельской местности, позициях доминирования и способах сочетаемости («уживаемости») этих явлений на современном этапе.

Говоря о пасхальных традициях жителей Алтайского края, мы касаемся этнокультурного разнообразия обычаев и обрядов старожилов и переселенцев, прибывших на новые земли из южной полосы России (Рязанской, Курской, Орловской, Тверской, Тамбовской, Пензенской губерний и др.). В пореформенное время (до столыпинских преобразований) община сибирских крестьян повторила многие закономерности развития великорусского «мира», она воспроизвела их в совершенно новых природно-климатических, экономических, демографических, политических и социальных условиях за более короткий промежуток времени [8, с. 38]. Сегодня благодаря некогда закрепившимся на сибирской земле традициям этого «мира» мы наблюдаем развитие его традиций в семейно-бытовом и календарно-обрядовом комплексах у потомков старожилов и переселенцев Алтая. В этом отношении сохранившиеся пасхальные обычаи и обряды представляют собой особую ценность и требуют специального рассмотрения.

Выбранный автором временной отрезок (середина XX в. — начало XXI в.) представляет собой сложный период в отношении существования традиционной культуры, в особенности православных праздников. Антирелигиозная пропаганда, имевшая целью замещение народных обычаев и обрядов новыми «советскими обрядами», прилагала огромные усилия для воздействия на сознание людей. Со стороны госорганов вводились жесткие запреты и наказания за невыполнение установленных норм и правил. Информация о культурно-досуговой деятельности, содержащаяся в архивной документации рассматриваемого периода, в полной мере подтверждается в интервью с местными жителями — работниками культуры, учителями. Сопоставление архивных данных, полевого материала (собранного методом включенного наблюдения), а также интервью с сельскими жителями разного возраста и рода занятий дает подробную характеристику своеобразия традиций празднования Пасхи. Таким образом, нами предпринята попытка всестороннего рассмотрения пасхальных обычаев и обрядов у потомков старожилов и южнорусских переселенцев Алтая в середине XX — начале XXI вв.

Предшествовавший Пасхе семинедельный Великий пост строго соблюдался как старожильческим населением, так и южнорусскими переселенцами. По воспоминаниям информантов, существовали строгие запреты на употребление скоромной пищи в постное время: «...В простой-то день есть нечего было, а еще и пост. И не дай бог чего в рот взять, бабушка строго-настроено наказывала!» (Жукова Л. В., с. Хлопуново, Шипуновский район). «Если пост пошел, уже ящички не ели, сала не ели, только постное. Уже как грех был... Замачиваешь пшеницу, потом она намокнет, чуть подсушишь и обвиваешь потом эту пленку — пленка вот эта слезла коричневая, и остается тогда целиком пшеница. В русскую печку, в чугунок туда поставишь» (Игуменова М. С., с. Черная Курья, Мамонтовский район). Посты помогали ре-

¹ Работа выполнена при поддержке гранта РГНФ № 14-01-00343а (руководитель — Е. Ф. Фурсова).

гулировать питание и частично сберегать продукты [5, с. 27]. Однако если раньше наравне со взрослыми постились дети и молодежь, то со временем соблюдение поста оставалось за старшим поколением. Сегодня многие, ссылаясь на свое физическое состояние, уже не воздерживаются от скоромной пищи в постное время, лишь некоторые пожилые люди соблюдают пищевые ограничения.

Празднику Пасхи предшествовало Вербное воскресенье, которое отмечалось повсеместно и считалось большим праздником. Вербу рвали рано утром и оставляли у иконы (рис. 1), по прошествии некоторого времени веточки уносили в сарай или пригон, где они «терялись»: «Вербочки стоят с Паски, а потом весной куда в пригоне уткнешь, там и останутся, застреют» (Крикунова А. Ф., с. Гуселетово, Романовский район). Могли также вешать «связку вербочек» на гвоздик (украинские переселенцы), ставить на окно в бутылке. Вербе приписывались целительные и магические свойства: «Мама принесет вербу, сразу нас постукает. Скотину тоже хлестали от хвори всякой! Говорила: вербокрест (вербохлест. – И. А.), бей до слез!» (Колобовникова И. В., с. Черная Курья, Мамонтовский район) (рис. 2). Некоторые информанты старшего поколения говорят о том, что выполняют ритуальные похлопывания детей в своих семьях и в настоящее время.

Отметим, что у южнорусских (рязанских) переселенцев обычаи съесть «одну шишечку с вербы» в пасхальное воскресное утро и осуществлять «обмен веточками» с близкими знакомыми, друзьями (Жукова Л. В., с. Хлопуново, Шипуновский район) держались до конца 1960-х – начала 1970-х гг. Кроме того, с помощью вербы осуществлялся первый выгон скота для его охраны и возврата домой. Подобная практика проводилась практически повсеместно, но опять-таки продлилась до конца 1960-х гг.

На последнюю неделю перед Светлым Воскресеньем приходился «Чистый четверг» – день, когда ритуальное очищение своего дома и омовение тела является обязательным, что остается актуальным и сегодня. По опросам информантов, перед Пасхой, в последний четверг Великого поста, обязательным считалось подбеливание стен, печи в избе, чистка деревянных полов песком, стирка, а также омовение всех членов семьи до рассвета. «В „Чистый четверг“ все мыли, убирали, стирали, и сами в бане мылись до восхода солнца, чтоб здоровым быть, *сибирку не схватить*¹. А в субботу уже только стряпались» (Белевцева Т. Ф., с. Андреевка, Шипуновский район). «Я помню, мама перед Пасхой всегда потолок подбеливала, полы драила. Порядок наводила от нечисти всякой, нас мыла по темну еще!» (Иванова М. С., с. Озерки, Шипуновский район).

¹ «Сибирка» – общее название, бытовавшее в некоторых селах Алтайского края («то живот крутит, то температура поднимется, то кашель пойдет»), которое использовалось переселенцами для обозначения разного рода недугов.



Рис. 1. С. Быково, Шипуновский район, 2015 г.
Фото автора



Рис. 2. Похлопывание скота пасхальной вербой: реконструкция по просьбе автора. С. Быково, Шипуновский район, 2014 г. Фото автора

Старожилы стремились приводить в порядок двор, хозяйство: «А со скотиной обязательно шо-нибудь делали. У нас вот кастрировали, говорили так: хоть бы ямшык пришел, кастрировал бы скотину!» (Пономаренко А. Н., с. Коробейниково, Шипуновский район). Особо «снаряжали» домашнее убранство: «У соседки икона-то была... Она к Паске ее натрет так, эту фольгу-то, так все говорили: о, у Натальи икона обновилась!» (Щапова Н. П., с. Островное, Мамонтовский район). Обязательными было такое «обновление» для икон, красного угла, иконостаса, украшение окон с помощью вышитых полотенец и занавесок, расставление свечей. Отметим, что существовал обычай в раннее воскресное утро класть яйцо и кусочек от пасхального кулича (или сам кулич) около иконы. В некоторых старожильческих семьях кулич устанавливался около иконы на всю «красную неделю» до Родительского дня: «На Паску не ели паску², ели только на Родительский день. Мама говорила: не тронь! Иконка стояла, около нее паска стояла. На Родительский день мы ее разрежем и поедем» (Бибик Н. П., с. Гуселетово, Романовский район).

Отмечается бытование распространенного обычая заготавливать «четверговую золу» (зола, собранная утром в «Чистый четверг», по поверьям, защищает огородные посадки от вредителей), что имеет ме-

² Под «паской» информанты обычно имеют в видудобный пасхальный хлеб (кулич).



Рис. 3. Всенощная в Никольском храме. Село Пospelиха, Пospelихинский район, 2014 г. Фото автора

сто и сегодня: «Я нынче для зелени грядочку одну посадила, да она сохнет. Я между рядочками взяла, посыпала золой, что с Паски, и все!» (Сотникова Е. М., с. Гуселетово, Романовский район). В некоторых старожильческих семьях на «Чистый четверг» заготавливали «чисточетверговую соль»: «Насыпают в железную сковородочку соль и под затоп ставишь, под первый дым. И она делается коричневая-коричневая, и называлась „чисточетверговая соль“. Вот когда сглаз, если не умеешь считать (убрать. — И. А.) — у водичку ее сыпнешь и „Отче наш“ прочитаешь, и умыть нужно» (Татькова Н. П., с. Комариха, Шипуновский район). Однако обычай заготавливать четверговую золу имел большую популярность у сельских жителей, что передалось современным хозяйкам.

В преддверии пасхальной ночи в некоторых селах не разрешалось спать на кроватях, обосновывалось это величием праздника. «Я помню, у нас мама постель заправит, боже избавь, чтоб на постели спать! Мы на полу гнулись, на фуфаечках, чтобы не разбирать постель!» (Белевцева Н. Ф., с. Андреевка, Шипуновский район). Однако среди старожильческого населения подобная информация встречается реже, в настоящее время это не практикуется.

Угощения начинали готовить рано утром в субботу и до обеда старались закончить с подготовкой праздничного стола, так как нужно было подготовиться ко всенощной. Кроме распространенных пасхальных куличей, творожной пасхи (реже) и крашеных яиц, традиционными праздничными яствами были каши на молоке, блины, обязательным счита-

лось присутствие на столе отварного, копченого или вяленого мяса, выпечки разного рода (калачи, «каральки», «восьмерки» из кислого теста, расстегаи пирожки с ягодами, «со сердием», с калиной, позднее — с повидлом, капустой и др.), холодца, сала, картошки, кулаги и др. «А у мамы всю ночь уже пещка с ночи топила, готово было — и борщ, и картошка, и каша пшенная на молоке, и ящница — все было натолкано у пещку» (Белевцева Н. Ф., с. Андреевка, Шипуновский район). В селах, где имелись храмы, всенощную посещали и дети в возрасте 6–7 лет (данные южнорусских переселенцев). После посещения всенощной службы (рис. 3) старались встретить восход солнца, затем разговлялись, праздновали. Отметим традиционное бытование запретов на выполнение работ вплоть до сегодняшнего дня. На всякие работы в Пасху существовали строжайшие запреты, поэтому старались не работать, а отдыхать, веселиться, ходить в гости [7, с. 211]. «Самый большой и самый „грешной“ праздник — это Пасха. У нас случай был: свекровка заставила сноху на Пасху работать и сама умерла вскоре» (Партянкина В. Е., с. Родино, Шипуновский район).

К большой радости считалось дожидаться рассвета и посмотреть, «як солнце пляше» (Рыбина М. Ф., с. Черная Курья, Мамонтовского района). Утро Великого дня начиналось искренними поздравлениями от старшего в семье с воскресением Христа: «У нас баба рано вставала, полпятого, становилась на колени, молилась, а потом утром часов в пять уже накроет йисть — разговлялись. Мясо с душиком берегли,



Рис. 4. Украшение кулича к Пасхе. Автор Д. Бочкарева

чтобы разговляться» (Белевцева Т. Ф., с. Андреевка, Шипуновский район). «Я помню, мы на полу же спим в рядок фсе утак, в горнисы между кроватей, баба пришла: Христос Воскресе! Христос Воскресе! Христос Воскресе! Все, подымайтесь! А еще тёмно на улице... Всё она поразрежет, всех поцелует три раза, всем даст по яйцку» (Белевцева М. Ф., с. Андреевка, Шипуновский район). Обязательным считалось прочтение молитвы перед разговением: «Стоя читают молитву за столом, потом садятся есть. Сперва режут яйцо, потом паску маленькую» (Федорова М. И., с. Пospelиха, Пospelихинский район).

Говоря о приготовлении пасхальных куличей, отметим некоторые отличия в декорировании праздничного хлеба¹. «В субботу утром квашню примешивают, начинают выкатывать в чашку. Поят, ага, тепло, они начинают растрогиваться. Потом начинают уряжать: сначала „ХВ“ выложат, какой выдумкой нарядят» (Бежина Н. К., с. Озерки, Шипуновского района). Выпекали также сдобный хлеб в большой кастрюле, который затем поливался взбитым белком (рис. 4) или смазывался маслом, желтком сверху (южнорусский способ оформления).

Распространен вариант украшения кулича маленькими булочками (встречаются также варианты украшения «шишечками») в виде цветов или розочек: «Паску стряпали, делали розочки и ложили. Скатаешь жгутик, разрежешь, посыпешь маслом и сахаром, и получаются розочки: четыре или шесть розочек клали на саму паску» (Крикунова А. Ф., с. Гуселетово, Романовский район) (рис. 5). Популярным было исполнение, помимо цветов, крестов на куличе: «Так еще сверху снарядишь ее, крестиков наделаешь всяко. Сижу, бывало, девчонками: ты вот таких крестиков надела, а я вот таких, цветочков всяких!» (Пономаренко А. Н., с. Коробейниково, Шипуновский район) (рис. 6). Нужно отметить, что обычно «снаряжать» пасхальный кулич «старым» спосо-

¹ В целом изготовление теста для кулича не имело больших различий: ставили квашню (было распространено изготовление закваски на хмелю с добавлением отрубей, позднее – добавляли дрожжи), в тесто клали яйца, сметану, масло, творог, изюм и пр.



Рис. 5. Украшение кулича к Пасхе. Автор Д. Бочкарева

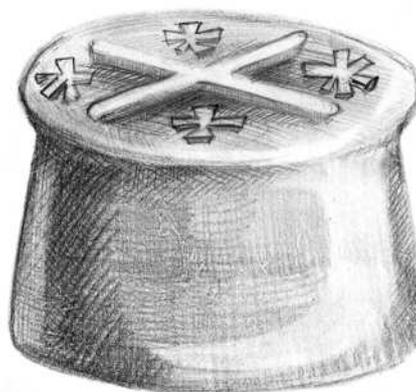


Рис. 6. Украшение кулича к Пасхе. Автор Д. Бочкарева

бом сохраняется среди старшего поколения, что, в свою очередь, перенимается младшим. Тем не менее сегодня наряду с домашним приготовлением куличей и пасок многие информанты признаются в приобретении угощений в магазинах в связи с доступностью и быстротой такого способа оформления праздничного стола. При домашнем же изготовлении куличей широко используются разного рода украшения: цветное пшено, зефир, цветные сладости, мелкие конфеты, шоколад, цветной крем и пр. (рис. 7, 8).

Орнаментация для куличей исполнялась в диалог с рисунками, выполненными на яйцах. В связи с тем, что до середины XX в. особенно тяжело складывалась ситуация с продовольствием, существовала практика заготовки продуктов к праздничному дню заранее: «Было 3–4 курицы в хозяйстве. Вот нанесет сегодня 3 яйца – это мне, завтра 2 – это маме, послезавтра 4 – этот брату и т. д. Мама на всю неделю обрекает, кому сегодня куры яйца нясут, отсюда и поговорка: дорого яйцо к Христову дню. Это яйцо было дороже жизни!» (Назаренко М. Е., с. Зеркалы, Шипуновский район).

Привели меня на суд,
Я сижу трясуся!
Сто яиц мне присудили,
А я не нясуся!



Рис. 7. Пасхальная выпечка. Село Поспелиха, Поспелихинский район. 2014 г. Фото автора

«Военная частушка – кур нет, а сто яиц дай! 400 литров молока сдай, есть шерсть или нет, хоть с себ- ся сдери и дай, а сам – хоть детей голодом мори...» (Назаренко М. Е., с. Зеркалы, Шипуновский район).



Рис. 8. Пасхальная выпечка. Село Поспелиха, Поспелихинский район. 2014 г. Фото автора



Рис. 9. Покраска яиц луковой шелухой. Село Шипуново, Шипуновский район. 2015 г. Фото автора

После улучшения ситуации с продовольствием привычка «накопления» продуктов ко дню Светлой Пасхи оставалась до конца 1970-х гг. XX в. Традиционным способом покраски является окрашивание яиц луковой шелухой (рис. 9).

Отдельно необходимо выделить технику выполнения рисунков воском с помощью жгута из фольги или спички, что практиковалось в 1950-е гг. (в основном у южнорусских переселенцев): «У меня мать умела рисовать на яйцах: на палочке приделает трубочку (блестяшкой от иконы), воск она ложила в чашечку и макала. А рисовала на яйцах всякие рисунки, „ХВ“, кресты. А затем отшелушиваешь, и то место вырисовывается, а другое окрашено» (Копытова Г. Ф., с. Гуселетово, Романовский район) (рис. 10, з, д). Для описанного эффекта использовали также подсолнечное масло взамен воска: «Шоб оно, яичко, было цветное, возьмут эту перушко, в поно масло и по яичку какие-нибудь вилюшки посным маслом набороздят, а уже когда красишь, уже это масло не возьмет» (Сотникова Е. М., с. Гуселетово, Романовский район).

В 60–70-х гг. XX столетия для окрашивания применяли «таблетки» (красители для ткани): «Мы листочки, цветочки собираем летом, в книжке насушим. Как Пасхе быть, мы начинаем красить яйца: берем чулок, завязываем, кладем туда яйцо, потом с одной стороны листочек, а цветочек с другой, затягиваем и т. д. Как колбаса – штук 8 по сильнее натянешь (рис. 10, а). Вот в три кастрюльки: красная, голубая, сиреневая. Мама погуще делает краску, и вот наложишь туда яиц, и накрашивается» (Ильиных Т. Н., с. Озерки, Шипуновский район). В этот период также было актуальным использование растений в оформлении яиц, перетягивание нитями яйца с листьями (рис. 10, б); имело место раскрашивание или рисование разного рода изображений или рисование на яйцах цветными карандашами (рис. 10, в). В 1990-е гг. бытовали различные способы декорирования яйца с целью участия в выставках, мероприятиях, конкурсах (рописи, оплетение бисером, украшение деревянных яиц). Сегодня для украшения яиц прибегают к различным способам и используют всевозможные материалы (рис. 11). Од-

нако наряду с современными методами «базовым» и самым популярным остается вариант окрашивания яиц «луковым пером».

С пасхальными яйцами также были связаны некоторые поверья. «Раньше вот говорили, что если пасхальное яйцо кинуть, то пожар сам по себе затухнет. Ну я кинула, и сараи наши не сгорели» (Шапошникова Г. П., с. Озерки, Шипуновский район). Обычай сохранять одно яйцо около иконы на целый год актуален и сегодня, информанты объясняют это его целительными свойствами.

В первой половине XX столетия отмечается празднование Пасхи всем селом — коллективными гуляниями, с гармошкой, играми и песнями на улицах: «Уже в бригаде жили. Приехал бригадир: „О, девчонки! Зря я вас не пустил домой! Там бабки как в „круга“ играют, а как поют!“» (Сотникова Е. М., с. Гуселетово, Романовский район). Ниже приводим текст записанной в с. Гуселетово песни, исполняемой при уличных гуляниях на Пасху до конца 1940-х гг., когда женщины и мужчины проходят парами вдоль выстроенных напротив друг друга колонн (записано от Сотниковой Е. М.).

На горе-то калина, да на горе-то калина.
На горе-то, сарусенька, калина,
На горе-то, сарусенька, калина.

Под горою малина, да под горою малина.
Над горою, сарусенька, малина,
Над горою, сарусенька, малина.

Там дившонка гуляла, да там дившонка гуляла.
Там девшонка, сарусенька, гуляла,
Там девшонка, сарусенька, гуляла.

Свет-калину ломала, да свет-калину ламала.
Свет калину, сарусенька, ламала,
Свет калину, сарусенька, ламала.

Во пущочки вязала, да во пущочки вязала.
Во пущочки, сарусенька, вязала,
Во пущочки, сарусенька, вязала

На дорожку брасала, да на дорожку брасала.
На дорожку, сарусенька, брасала,
На дорожку, сарусенька, брасала.

Отметим, что возведение качелей к пасхальному дню было традицией: «Качели делали — досок на веревку клали. Качелей куча была! У нас же мастерская была! Делали первым делом молодым женатым парам. Красили качели обязательно в красный цвет» (Партянкина В. Е., с. Родино, Шипуновский район). «Два столба, там переключина, веревки и здесь сидушка. А потом ишо столб делали, а на столбе круг из колеса. И тоже две веревки. И вот садисся, а тебя как подденут, как раскружают, здорово кружали. Нечем было в цвет красить». На Пасху делали, и все лето ребятишки качали» (Шапова Н. П., с. Островное, Мамонтовский район). Эта традиция в некоторых селах продолжала существовать до 1980-х гг.

На территории ряда сел были распространены обходы дворов молодежью с поздравлением: «Христос воскрес!», а также с целью «побиться яйцами»:

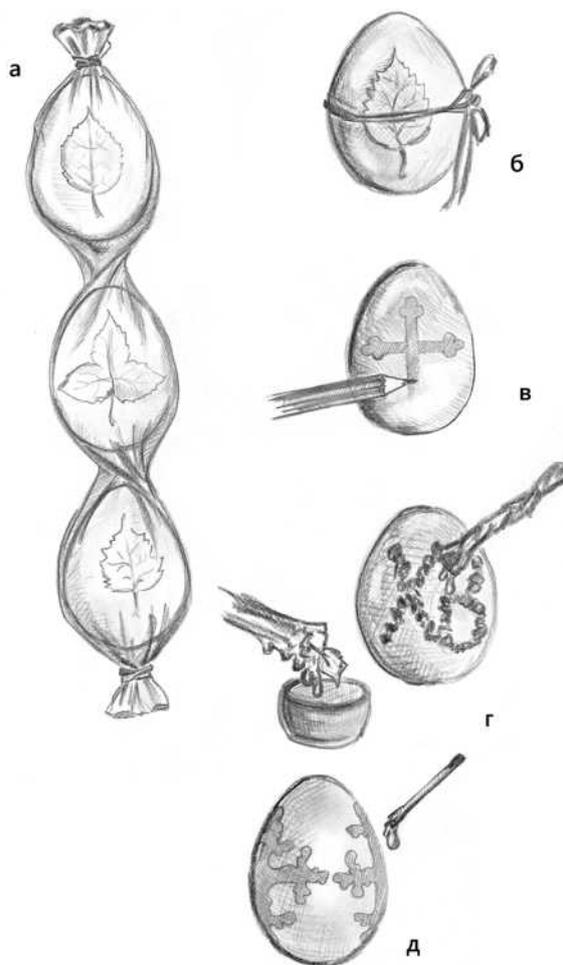


Рис. 10. Яйца, украшенные различными способами.
Автор Д. Бочкарева

«Мама дала мне мешочек тряпошный, в него положила 4 яйца, и я пошла биться по соседям: стукнешься, берешь, и пошел в следующий двор. Приходишь, говоришь „Христос Воскрес!“, поцелуешься. Самое крепкое яйцо называлось „биток“» (Ильных Т. Н., с. Озерки, Шипуновский район). По словам А. В. Головина, директора Чарышского дома традиционной народной культуры в с. Чарышском, к началу 1980-х гг. XX в. обходы дворов детьми исчезают из практики.

В 1960-х гг. в школах ряда районов Алтайского края активно велась антирелигиозная пропаганда, строго запрещалось праздновать Пасху, за нарушение установленных правил родители школьников привлекались к ответственности, учащихся исключали из пионеров. Одни жители четко следовали указаниям «сверху», другие же, несмотря на запреты властей, все равно приучали детей к православным обычаям. «Я работала учительницей с 1963 года. Директриса запрещала пасху печь, яйца приносить в школу. Она ходила по дворам, и не дай бог, если у учительницы висят иконы» (Абакумова В. И., с. Коробейниково, Шипуновский район).

Строгие запреты и ограничения по отношению к пасхальному периоду существовали долгое вре-



Рис. 11. Украшение яиц в современной технике, с. Поспелиха, Поспелихинский район. 2014 г. Фото автора

мя. Во второй половине XX столетия в многочисленных отчетах по культурно-досуговым мероприятиям, хранящихся сегодня в Государственном архиве Алтайского края, прослеживается активная работа в атеистическом направлении. К примеру, в отчете клубных учреждений г. Бийска упоминается об организации вечера идеологических работников в фойе клуба объединения «Бийскпродмаш», где была оформлена выставка картин художников XIX в. на тему «Художники о религии и церкви» [1, л. 154]. В качестве девиза были взяты слова художника середины XIX в. А. Иванова: «Искусство, развитию которого я служу, будет вредно для всяких предрассудков и преданий». На выставку была помещена картина художника Василия Перова «Крестный ход на Пасху», где религия переплетается с повседневным бытом, обличаются человеческие пороки. Интересно, что «советские», по словам информантов старшего возраста, игнорировали «старые» праздники, не понимали их. Таким образом, мы наблюдаем расслоение общества вскоре после введения в действие системы антирелигиозной пропаганды.

С начала 1970-х гг. внимание к народным традициям актуализируется, выходят методические реко-



Рис. 12. Семья Поповых за праздничным столом, с. Шипуново, Шипуновский район. 2015 г. Фото автора

мендации, пособия по сохранению местных обычаев, фольклорных произведений, народных праздников. Подтверждение этой ситуации можно проследить по методическим письмам, разработанным методистами Алтайского краевого дома народного творчества (1972): «Русское население нашего края преимущественно является выходцами из средней полосы России: Рязанской, Курской, Пензенской, Ярославской, Костромской и других смежных губерний. Наши предки привезли богатый бытовой материал, который на алтайской почве... приобрел своеобразный колорит, характерные местные исторические факты, быт и обычаи Южной Сибири». Подчеркивается: «Развитие и обогащение художественной сокровищницы общества достигается на основе сочетания массовой художественной самостоятельности и профессионального искусства. И наша задача — выявлять и развивать фольклорные традиции Алтая. <...> Большую роль в пропаганде фольклора, в приобщении широких масс населения к занятиям искусством, к овладению навыками художественного творчества играют фольклорные фестивали и праздники» [2, л. 240].

В конце 1980-х гг. политика строгих запретов постепенно начала терять позиции. Многочисленные брошюры, статьи в газетах, заметки и внимание руководства сводились к поддержанию локальных исторических традиций, сохранению этнографического материала, его пропаганде. Нужно сказать, что в это время многие семьи через православные праздники начинают возвращаться к вере и приучать к этому своих детей: «Нас не воспитывали в духе православия, я и не праздновала Пасху, уже ближе к 1990-м общественность повернулась как-то, и я потихоньку начала печь, иконы на стол ставила, чтоб моим детям передалась эта традиция» (Сапронова Н. М., с. Суслово, Мамонтовский район).

Инициативу по реабилитации народных традиционных праздников в 1990-е гг. проявляли клубные работники и учителя. Так, к примеру, в с. Хлопуново учитель русского языка и литературы Л. В. Жукова выступила с предложением проведения мероприятий, посвященных праздничным обычаям и традициям народного календаря (Пасха, Троица, Рождество): «К тому времени общественность была уже готова к открытому обсуждению таких вопросов. Мы с ребятами и учителем труда изготавливали стенды с пасхальными самодельными подарками: ребятами разукрашивали яйца, вышивали картины, из соломы делали храмы, приносили выпечку, все были увлечены процессом. И с тех пор каждый год проводим такие мероприятия» (Жукова Л. В., с. Хлопуново, Шипуновский район).

В целом многочисленные ограничения и запреты на протяжении второй половины XX в. в отношении народных традиций не повлекли за собой серьезных изменений в системе календарных традиционных праздников, подтверждение чему находится на страницах годовых культурно-досуговых отчетов. К примеру, в годовом анализе развития на-

родного творчества, учебных и культурно-досуговых форм по краю за 1992 г. подчеркивалось: «Несмотря ни на что, сохранились корни народной культуры. И поэтому возрождение традиционных праздников земледельческого календаря силами КДУ хорошо принимается жителями нашего края. <...> Население с интересом относится к проведению старинных праздников и обрядов, и поэтому на таких мероприятиях проблемы зрителя не существует» [3, л. 8].

В 1990-е гг. в годовых отчетах домов культур, а также документации годовых анализов развития народного творчества, учебных и культурно-досуговых форм по краю прослеживается информация о проведении народных празднеств, в числе которых фигурирует Пасха: «Кроме ставших уже традиционными Рождества и Масленицы, возрождается празднование Троицы (Тюменцевский, Заринский, Крутихинский, Мамонтовский районы), Пасхи (г. Новоалтайск, Заринский, Косихинский, Курьинский, Мамонтовский районы), Ивана Купалы (г. Новоалтайск, Алтайский район), Покрова (Табунский, Заринский, Романовский районы)» [3, л. 9]. «Кроме проводимых уже не первый год Рождества и Масленицы, стали праздноваться Троица, Пасха, день Ивана Купала, Ильин день, Покров, Кузьминки, (Баевский Косихинский, Топчихинский, Троицкий, Заринский, Романовский, Шипуновский, Пospelихинский район и др.)» [4, л. 9].

По опросам работников сельских ДК, отмечается большой интерес и активность местных жителей в 1990-е гг. по отношению к проводимым в то время пасхальным мероприятиям: выставки куличей, различной выпечки, интересным способом украшенных яиц, принесенных мастеровитыми хозяйками сел. «А вот у них, у каждой, свои рецепты были. Вот она там опару заквашивала, другая — другое и т. д. <...> Мы даже стенд оформляли, что вот такая-то мастерица вот такие-то делала куличи» (Белоногова В. В., директор ДК с. Тулата, Чарышский район). «Накрывали столы с домашними изделиями в клубе, устраивали викторины, народ с удовольствием ходил!» (Булгаков Н. М., директор ДК с. Горьковское, Шипуновский район). Таким образом, можем говорить о «реабилитации» пасхальных традиций, а именно проявление внимания со стороны культурных работников, новый виток «общественного» празднования Пасхи в связи с актуализацией народной культуры и православия в целом.

Праздники являются необходимым условием социального существования человека, обладающего

уникальной способностью включать в свою жизнь радости других людей и опыт культуры предшествующих поколений [6, с. 8]. Подготовка, празднование Пасхи, а также послепасхальные традиции (Красная Горка, Родительский день) являли собой комплекс обрядов и обычаев, большая часть которых сохранилась и сегодня (рис. 12). Отметим, что посещение всенощной службы, освящение пасок, куличей, яиц и других блюд в церкви становится актуальным и среди молодежи. Как объясняют сами жители, возникает естественное желание продолжать и сохранять обычаи своих прародителей в сегодняшнее противоречивое время. Таким образом, праздник Великой Пасхи сегодня — это не только продолжение религиозных традиций, но и сохранение ценностно-нравственных ориентиров в современном обществе.

Aksenova Irina

Novosibirsk State University, Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS. Novosibirsk, Russian Federation

Easter traditions by the old-timers and south Russian immigrants to the Altai territory in the mid XX — early XXI centuries

Easter is one of the most important religious holidays which is not losing its relevance up to now in the calendar of the Russian traditional culture and in folk memory. The article analyzes separate elements of the Easter traditions in the second half of the XX and the beginning of the XXI centuries. There are strict restrictions according to Easter holydays at the end of the 1960-s — early 1970-s. This led to a different perception of Easter traditions by the younger generation. However, despite the Soviet culture influence and the atheist ideology, the Easter remains now one of the top holidays in the Orthodox Slavic calendar. We analyzed different aspects of the Soviet influence using the materials of archival documents available. The article focuses on identifying the vestiges of the ceremonial side of this event in various ethno-cultural groups in Altai, particularly among south Russian immigrants. Having analyzed Easter traditions of different ethnic and cultural groups, customs of the «Pure» Thursday, decoration of interior, cooking traditional dishes of Easter, decorating eggs and Easter cakes, we identified the features of the Easter celebration preserved up to now by the old-timers and the south Russian immigrants in the Altai region. This research is based on the author's fieldwork in 2009–2015 on the territory of the Altai region, materials of archival documents. **Keywords:** *traditional holiday calendar, identity, Christian traditions, integration, resettlement culture, neotraditionalism.*

Список информантов

1. Абакумова В. И., 1945 г. р., рязанские переселенцы, с. Коробейниково, Шипуновский р-н.
2. Бежина Н. К., 1940 г. р., старожилы, с. Озерки, Шипуновский р-н.
3. Белевцева Н. Ф., 1955 г. р., пензенские переселенцы, с. Андреевка, Шипуновский р-н.
4. Белевцева М. Ф., 1950 г. р., пензенские переселенцы, с. Андреевка, Шипуновский р-н.
5. Белевцева Т. Ф., 1954 г. р., пензенские переселенцы, с. Андреевка, Шипуновский р-н.
6. Бибик Н. П., 1936 г. р., старожилы, с. Гуселетово, Романовский р-н.
7. Белоногова В. В., директор ДК с. Тулата, Чарышский р-н.
8. Головин А. В., директор Чарышского дома традиционной народной культуры в с. Чарышском, Чарышский р-н.

9. Жукова Л. В., 1951 г. р., рязанские переселенцы, с. Хлопуново Шипуновский р-н.
10. Булгаков Н. М., директор ДК с. Горьковское, Шипуновский р-н.
11. Игуменова М. С., 1942 г. р. «россейские» переселенцы, с. Черная Курья, Мамонтовский р-н.
12. Ильиных Т. Н., 1957 г. р., рязанские переселенцы, с. Озерки, Шипуновский р-н.
13. Клушина Л. В., 1948 г. р., «россейские» переселенцы, с. Андреевка, Шипуновский р-н.
14. Крикунова А. Ф., 1940 г. р., курские переселенцы, с. Гуселетово, Романовский район.
15. Копытова Г. Ф., 1924 г. р., украинские переселенцы, с. Гуселетово, Романовский р-н.
16. Назаренко М. Е., 1939 г. р., старожилы, с. Зеркалы, Шипуновский р-н.
17. Партянкина В. Е., 1928 г. р., старожилы, с. Родино, Шипуновский р-н.
18. Пономаренко А. Н., 1929 г. р., старожилы, с. Коробейниково, Шипуновский р-н.
19. Рыбина М. Ф., 1931 г. р., украинские переселенцы, с. Черная Курья, Мамонтовский р-н.
20. Сапронова Н. М., 1950 г. р., рязанские переселенцы, с. Суслово, Мамонтовский р-н.
21. Татьяна Н. П., 1939 г. р., старожилы, с. Комариха, Шипуновский р-н.
22. Федорова М. И., 1928 г. р., тульские переселенцы, с. Пospelиха, Пospelихинский р-н.
23. Шапошникова Г. П., 1945 г. р., старожилы, с. Озерки, Шипуновский р-н.
24. Щапова Н. П., 1937 г. р. саратовские переселенцы, с. Островное, Мамонтовский р-н.

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. Р-1062. Оп. 3. Д. 123. Л. 211.
2. ГАА. Р-1062. Оп. 3. Д. 6. Л. 348.
3. ГАРФ. Ф. Р-1062. Оп. 3. Д. 373. Л. 20.
4. ГАРФ. Ф. Р-1062. Оп. 3. Д. 395. Л. 41.
5. Тульцева Л. А. Традиционные верования, праздники и обряды русских крестьян. М.: Знание, 1990. 64 с.
6. Фролова А. Русский праздник. Традиции и инновации в праздниках Архангельского Севера XX – начала XXI века. М.: Феория, 2010. 152 с.
7. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области. Новосибирск: АГРО, 2003. 187 с.
8. Якимова И. А. Взаимодействие общинных традиций старожилов и новоселов на Алтае (вторая половина XIX в.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 3. Барнаул: БГПУ, 1998. С. 38–40.

Блоцкая Екатерина Михайловна

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь

Историко-культурные истоки купальской обрядности белорусов

Аннотация. Статья посвящена одному из важнейших моментов в годовом цикле земледельческого календаря восточных славян, дню Середины лета, празднику летнего солнцезворота – Купалью. Проведен сравнительный анализ генезиса и типологии региональных купальских обрядов, уточнены семантика и функциональная направленность основных обрядовых действий Купалья. На основе проведенного исследования автором выявлена специфика купальских обрядовых практик белорусов в ряду ритуально-магических акций Купалья славян. **Ключевые слова:** Купалье, летнее солнцестояние, купальский обрядовый комплекс, обрядовое действие, песни-обереги.

Купалье – древний обрядовый праздник солнца и огня, плодородия и процветания природы. В древности на европейских территориях он приурочивался к периоду летнего солнцестояния и праздновался в конце июня. В результате более позднего наслоения на языческий обряд христианской традиции праздник был привязан ко дню Рождества Иоанна Крестителя и начал отмечаться в ночь с 6 на 7 июля [15, с. 137; 7, с. 67; 6, с. 498; 19, с. 228].

Древнее название Ивана Купалы в восточноевропейском регионе – Rasa (в Литве), Ligo (в Латвии). Поскольку обрядность этих праздников у финно-угорских, балтийских и славянских народов в общих чертах совпадает (и, следовательно, имеет общий хронологический субстрат), можно предположить, что структура праздника появилась в Европе в неолитические времена, в культурах палеоевропейцев, сохранялась во времена миграций в восточную Европу индоевропейцев: балтов (эпоха металла) и славян (раннее Средневековье) [19, с. 228; 14, с. 190].

Исследователи связывают мировоззренческий генезис купальского праздника с древними антропологическими мифами и представлениями о противоположных началах Вселенной, которые при слиянии дают начало новому, плодотворному и жизнеспособному. Иногда эти противоположности представлялись в гендерной интерпретации – как соревнование и единение женского и мужского начал природы [14, с. 190; 15, с. 139].

В мировоззренческих истоках купальской обрядности славян просматриваются сразу несколько культов: солярный (для него также характерен культ огня), культ растений и культ воды. С солнцем был связан урожай, богатство трав и растений, приплод скота, благополучие и счастливая жизнь людей. По мнению носителей традиционной культуры белорусов, вода получает на Купалье волшебное свойство смывать с больного тела все недуги, наделять его здоровьем и силой. Травы и цветы, собранные в период солнцезворота, считаются преимущественно ле-

карственными, так как с ними ассоциируется представление о плодотворной мощи земли [17, с. 12–35; с. 59–70; 15, с. 139–143; 7, с. 67–68; 1, с. 266].

С принятием христианства все языческие праздники начали переосмысливаться. К ним были приспособлены религиозные христианские праздники, связанные с культом Христа, святых, хотя содержание их по-прежнему во многом оставалось языческим. Так, с Купальем во всех странах Европы был связан день святого Иоанна Крестителя [15, с. 138]. В Италии этот день назывался праздником «Сан-Джованни Батиста»; во Франции – Жана Батиста или Сен-Жана; у народов Британских островов – святого Джона; у скандинавских народов – святого Ханса; у югославов – святого Варфоломея, у поляков и чехов – святого Иоанна; у греков – Иоанна Пророка (Иоанна Предтечи); в Беларуси – «Купала», Ивана Купала, в западных районах – Яна. М. Котов, например, выделял на территории Беларуси и такие интересные названия праздника, как «Іван Цыбульнік», «Янава ноч», «Событка» [8, с. 6].

Относительно источниковедения историко-культурных истоков Купалья следует отметить следующее. Первые письменные свидетельства о купальском обряде славян содержатся в летописных источниках. Среди них: повесть «О девах смоленских, како игры творили» (XI в.), Тверская летопись (1175), Ипатьевская летопись (1262 г.), Гусинская летопись (конец XVI в. – начало XVII в.) и др. Купальский обряд в них рассматривается православными летописцами, поэтому отношение к нему носит осуждающий характер [2, с. 498; 12, с. 20–22; 9, с. 228; 13, с. 4; 11, с. 52].

В XIX в. ученые начинают собирать сведения по купальскому обряду и песенности белорусов. Первую научную публикацию о купальских обычаях и песнях сделала в 1817 г. Мария Черновская в своей работе «Элементы славянской мифологии, сохранившиеся в обычаях деревенского люда на Белой Руси...» Далее фольклорный и этнографический материал по Купалью собирают и публикуют Иосиф Ярошевич, Казимир Вуйтицкий, Евстафий Тышкевич [13, с. 5].

Первая, самая крупная, публикация купальских песен принадлежит Петру Бессонову [3]. В его книге «Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, с очерками народного обряда, обычая и всего быта» содержится шестьдесят текстов купальских песен с востока и юга, из которых лишь незначительное количество печаталась раньше [3].

Сведения о праздновании Ивана Купалы и сами купальские песни есть во всех публикациях «Записок Российского географического общества», выпущенных в 1873 г. Действительно ценной в «Записках» была публикация П. Шейна [23; 24; 13, с. 10–11]. И. Носович в своей публикации «Белорусские песни» приводит десять купальских песен, большинство из которых взято у других авторов, преимущественно у Чечёта [13, с. 11].

Немало внимания купальским обычаям и верованиям уделял Ю. Крачковский в работе «Быт заподнорусского селянина» [9]. Часть материалов этнограф взял из ранее опубликованных источников, часть собрал сам на Дисенщине, Вилейщине и в Беловежье. Дважды обращался к купальским обычаям и песням известный исследователь истории, географии, фольклора и литературы Беларуси Адам Гонорий Киркор: в «Опыте в русской словесности воспитанников гимназий...» и в «Живописной России» [13, с. 11]. Широко представлены записи купальских песен в томах сборов Е. Романова и П. Шейна [23; 24]. В первом томе «Материалов» Шейна есть раздел «Обычаи, поверья и предрассудки на Ивана Купала», где этот древний праздник описан в Минской, Витебской и Гродненской губерниях. Одиннадцать текстов песен из Сенненского и Гомельского уездов включал и первый том «Белорусского сборника». Самой значительной и особенно ценной публикацией было издание восьмого выпуска «Белорусского сборника» Евдокима Романова. В нем автор напечатал 82 текста купальских песен и дал описание купальского праздника, основываясь на материале всего белорусского географического ареала.

В 1890 г. публикации по Купалью южной части Беларуси делали Д. Булгаковский [5] и Довнар-Запольский [6]. Более обстоятельно описал Купалье Адам Богданович в своем этнографическом очерке «Пережитки древнего мирозерцания у белорусов» [4].

В начале XX в. с публикациями купальских песен выступили М. Косич, В. Добровольский, А. Розенфельд, В. Каминский, А. Гриневиц, Сербов, Е. Романов и др. [13, с. 16]. В 1920-е гг. автор фундаментального труда «Народная культура славян» Казимир Мошинский предоставляет сведения о купальских верованиях в разделе «Торжества летнего солнцестояния». Исследователь объясняет генезис купальских обрядов и печатает 67 произведений тричко-купальской поэзии [13, с. 21]. А. Шлюбский в издании песен Витебщины поместил 57 текстов купальских песен. Ученый правильно рассматривал петровские песни как продолжение купальских [13, с. 22]. В конце 1920-х – начале 1930-х гг. появляется книга А. Сержпутовского «Предрассудки и суеверия белорусов-полешуков». В разделе «Обычаи» есть несколько страниц о Купалье: как оно праздновалось, какие обычаи и верования были связаны с ним [18].

После войны наибольшее количество купальских и петровских песен было напечатано в сборниках Ширмы. Среди них песни из Поставского, Новогрудского, Вилейского, Воложенского и Браславского районов [13, с. 27]. В конце 1950-х гг. был издан пятый том «Люда белорусского» Михаила Федоровского, в котором напечатаны 49 купальско-петровских песен и мелодий к ним, записанных собирателем и его помощниками в конце XIX – начале XX в. в окрестностях Несвижа, Свислочи, Щучина, Волковыска, Пружан, Косова, Ляхович и в других местностях [13, с. 28]. В 1968 г. выходит «Антология белорус-

ской народной песни», купальские песни издания напечатаны здесь с довольно широкими комментариями [13, с. 28].

В конце XX в. купальский обряд начинает рассматриваться более обстоятельно и подробно. В 1974 г. выходит монография А. Лиса «Купальские песни» [13], посвященная генезису купальских песен. Основное внимание автор уделяет проблеме отражения народной жизни в купальской поэзии, художественной природе купальской песни. В середине 1980-х гг. ученые также досконально изучают купальские песни. Появляются такие издания, как сборник «Купальские и петровские песни» с академической серии БНТ [10], специально посвященная песенной традиции белорусского Купалья монография Г. В. Тавлай [20], монография «Календарно-песенная культура Беларуси» З. Можейко [16] и др.

Современные ученые стремятся не только дать описание Купалья, но и проследить генезис купальской обрядности, определить смысловые особенности купальского праздника, этапы его проведения. Сведения о Купалье в своих работы включают такие современные ученые, как В. Д. Литвинка («Праздники и обряды белорусов») [14], А. Ю. Лозка («Белорусский народный календарь») [15], У. И. Коваль («Белорусские народные праздники и обычаи») [7], В. Г. Наталевич («Купалье: генезис, структура, семантика обрядов») [17] и др.

Изучение источников по купальской обрядности позволяет утверждать, что празднование Ивана Купалы встречается на всей территории Беларуси. По сравнению с другими славянскими народами у белорусов купальский обряд сохранился наиболее полно, а сам праздник содержит больше архаичных элементов. Ярко проявились и региональные особенности белорусского Купалья, особенно в центральном, северном и южном регионах страны.

Белорусское Купалье — один из наиболее сложных ритуальных комплексов, включающий в себя обычаи и обряды, верования и приметы, магические приемы, игры, танцы, которые сопровождалось исполнением специальных обрядовых песен [11, с. 52].

Еще с утра 23 июня девушки и женщины с песнями направлялись на луг, в поле, чтобы собрать купальские снадобья. Собранные накануне купальской ночи травы и цветы приобретали чудодейственную лекарственную и защитную силу [6, с. 247; 7, с. 67; 11, с. 52; 14, с. 116; 15, с. 138; 22, с. 166]. Первым ритуалом Купалья обычно было торжественное песенное приглашение на праздник. С песнями-призывами молодежь обходила деревенские дворы и зазывала всех людей присоединиться к празднованию Ивана Купалы. Характерной особенностью купальских обходов являются не только приглашения жителей на праздник, но и просьбы об одаривании приглашающих:

«Вечар добры, наша пані!
А ці прымеш нас з купаллей?
Калі прымеш — пакажыся,
А не прымеш — адкажыся.

На вуліцу выхадзі,
Купальнічку падары...» [14, с. 119]

Единение приглашения и просьбы об одаривании — один из наиболее древних фрагментов купальского обхода, который имеет сходство с рождественским, волочѣбным и кустовым обрядами [14, с. 118].

С давних времен содержанием купальского праздника было воплощение победы жизни над смертью, чествование животворных сил природы — солнца и воды. Поэтому основу купальских обычаев составили магические действия, генетически связанные с культом солнца. Отзвуки бывшего почитания дневного светила можно видеть в зажигании костров, катании зажженного колеса, коллективном приветствии солнца на рассвете [14, с. 116; 15, с. 139; 17, с. 16–17].

Главная черта купальских огней — их общественный характер. Купальский костер налаживался всей деревней, и вокруг него собирались все члены социума. Вокруг костра сосредоточены все основные обрядовые практики Купалья. В огне купальского костра наши предки сжигали заранее приготовленные соломенные куклы, что можно объяснить как жертвоприношение или как прием символической магии. Вместо соломенной куклы в купальских обрядах могли использоваться черепа животных или их кости [17, с. 13; 2, с. 499–500; 11, с. 53; 19, с. 239; 17, с. 13]. Возле купальского костра устраивали обрядовый ужин. Обычно ели вареники, кулагу, яичницу. Еду в основном готовили женщины, а мужчины заботились о выпивке [19, с. 240; 1, с. 267; 7, с. 68].

Купалье считалось временем активизации нечистой силы. Верили, что в это время ведьмы и колдуньи могли превращаться в различных животных, наносить ущерб домашнему скоту, урожаю, людям. Поэтому перед праздником и во время самого праздника в Беларуси было зафиксировано множество оборонительных действий от ведьм и чародеев и большое количество способов борьбы с ними. Чтобы ведьма не могла попасть в хлев и отобрать молоко у коровы, хозяйки привязывали к рогам животного немного соли, хлеба и громническую свечу или рисовали дегтем на лбу крест. Стремилась спасти от ведьм урожай, помешать им сделать «заломы» во ржи. Для этого бросали в рожь головешки из купальского костра, втыкали по периметру поля осиновые ветки. Жгли костры всю ночь и старались шуметь, стучать и кричать, чего должны были испугаться ведьмы [19, с. 240–241; 7, с. 67–68; 17, с. 64–65]. С апотропеическими целями белорусы на Купалье довольно широко использовали купальские травы. В набор трав наиболее часто входили зверобой, плющ, полынь, тысячелистник, вербена, валериана, цветки бузины, тмин, укроп, ромашка, подорожник, липовый цвет, рута, папоротник, рябина, черемуха, клевер и др. [17, с. 64]. Например, и мужчины, и женщины опоясывались полынью по дороге к купальскому костру. Белорусские хозяйки окуривали освященным зельем жилые и хозяйственные постройки и даже домашних животных. Основное обрядовое

использование купальской зелени в защитных целях связано с обычаем втыкать ветви, травы и цветы за окна, двери, под крышу, в щели домов и всех хозяйственных построек, украшать ими жилище внутри. От ведьм вывешивали над дверьми домов, сараев, хлевов или выкладывали на окна колющие и режущие вещи: серпы, иголки, косы. Такие обрядово-магические акты, по верованиям наших предков, должны были защитить их самих, дом, в котором они жили, скот от ведьм, духов, болезней и разной нечисти, которая особенно активизировалась в купальскую ночь [17, с. 64–65; 11, с. 52–53; 2, с. 503; 1, с. 267; 19, с. 240–241].

С культом воды на Купалье у белорусов связан целый комплекс обрядовых действий: купание в реках и озерах, обливание водой, парение в бане, валяние в росе до восхода солнца и др. Вода символизировала источник жизни, наделялась очистительной и спасательной мощью. Ей приписывались лекарственные и омолаживающие воздействия [15, с. 138; 17, с. 50–55; 7, с. 72].

У белорусов существовала легенда, что в купальскую ночь расцветает цветок папоротника. По народному мнению, кто сорвет этот цветок, тот будет богат и счастлив, получит дар понимать язык зверей, птиц, деревьев и растений. Поиски цветка папоротника являлись неотъемлемым элементом купальского обрядового комплекса белорусов [15, с. 138; 11, с. 54; 1, с. 267; 14, с. 122; 17, с. 84].

Одним из элементов купальской обрядности, связанной с солярным культом, является обряд встречи солнца утром 24 июня. По мифологическим представлениям белорусов, солнце в это время «играет»: то поднимается вверх, то окрашивается в различные цвета, то вдруг увеличивается [14, с. 124; 17, с. 90; 11, с. 54].

Купальский праздник всегда сопровождался большим количеством игр, гаданий, танцев и песен. Девушки на Купалье гадали о будущем замужестве,

ребята ухаживали за девушками. Молодежь прыгала через костры, поджигала просмоленные колеса и пускала их с горы и др. Участие в купальских обрядовых церемониях являлось обязательным для всех жителей деревни. Нежелание принимать участие в празднике в древние времена приравнивалось к измене интересам социума, так как сама идея плодородия проявлялась через традицию обязательного присутствия на Купалье, особенно лиц женского пола [1, с. 267; 11, с. 55; 7, с. 73].

Купалье — один из важнейших моментов в годовом цикле земледельческого календаря белорусов. В ряде ритуально-магических акций Купалье прослеживается сходство в обрядовых практиках этого праздника разных частей Беларуси. Вместе с тем более подробное изучение купальской обрядности обнаруживает неповторимое богатство и разнообразие ритуальных действий, звуковых партитур Купалье каждого историко-этнографического региона Беларуси.

Blotskaya Ekaterina

The National academy of sciences of Belarus. The center for belarusian culture, language and literature research K. Krapiva. Institute of study of arts, ethnography and folklore. Minsk, Republic of Belarus

Historical and cultural origins of the Midsummer rites of Belarusians

This article is dedicated to one of the most significant moments in the annual cycle of the agricultural calendar of the Eastern Slavs — Midsummer Day, the summer solstice celebration — Kupala. It was conducted the comparative analysis of the genesis of regional midsummer rite; at the same time at was refined semantics and functional orientation of the main ceremonial actions of Kupala. Based on the study, the author identified the specifics midsummer ritual practices among Belarusians ritual magic shares of Kupala ceremony of the Slavs. **Keywords:** *Midsummer, the summer solstice, Kupala ritual complex, ritual action, songs-amulets.*

Источники и литература

1. Беларуская міфалогія: Энцыклапедычны слоўнік / рэд. С. Санько. Мінск: Беларусь, 2004. 591 с.
2. Беларусь: у 8 т. / рэдкал. В. М. Бялявіна [і інш.]. Мінск: Беларуская навука, 2002–2004. Т. 6.: Грамадскія традыцыі / В. Ф. Бацяеў, А. У. Гурко [і інш.]. 2002. 605 с.
3. Бессонов П. Белорусские песни с подробными объяснениями их творчества и языка, очерками народного обряда, обычая и всего быта. М., 1871.
4. Богданович А. Е. Пережитки древнего мирозерцания у белорусов. Минск: Беларусь, 1995. 186 с.
5. Булгаковский Д. Г. Пинчуки: этнографический сборник. СПб.: Тип. В. Безобразова и К^о, 1890. 200 с.
6. Довнар-Запольский М. В. Белорусское Полесье. Сборник этнографических материалов, собранных М. Довнар-Запольским: Песни пинчуков. Киев: Тип. Императорского ун-та св. Владимира В. И. Завадского, 1895. 203 с.
7. Коваль У. І. Новак В. С. Беларускія народныя святы і звычэй. Гомель: Беларускае агенцтва навукова-тэхнічнай і дзелавой інфармацыі, 1993. 88 с.
8. Котаў М., Штэйнер І. Ф. Закукуй, зязюленька... Мінск: Тэхнапрынт, 1997. 48 с.
9. Крачковский, У. Ф. Быт западно-русского селянина. М.: Университетская типография, 1874. 212 с.
10. Купальскія і пятроўскія песні / рэд. А. С. Фядосік. Мінск: Навука і тэхніка, 1985. 629 с.
11. Кухаронак Т. І. Кухаронак В. Г. Сацыяльна-педагагічны патэнцыял беларускіх свят і абрадаў. Мінск: БДПУ, 2005. 108 с.
12. Ластоўскі В. Ю. Гісторыя беларускай (крыўскай) кнігі. Коўна: друк. Ф. Сакалоўскага і Лана, 1926. 726 с.
13. Ліс А. С. Купальскія песні. Мінск: Навука і тэхніка, 1974. 208 с.
14. Ліцьвінка В. Д. Святы і абрады беларусаў. 2-е выд. Мінск: Беларусь, 1998. 190 с.
15. Лозка А. Ю. Беларускі народны каляндар. 2-е выд. Мінск: Палымя, 2002. 237 с.
16. Можейко З. Я. Песни Белорусского Полесья. М: Советский композитор, 1983. Вы. 1. 183 с.

17. Наталевіч В. Г. Купалле: генезіс, структура, семантыка абрадаў: дапаможнік для студэнтаў 1-га курса спецыяльнасці правазнаўства. Установа адукацыі «Беларус. камерц. ін-т кіравання», каф. гуманітар. дысцыплін. Мінск: Выд-ва БКІК, 2003. 101 с.
18. Сержпутоўскі, А. К. Прымхі і забабоны беларусаў-палешукоў. Мінск: Універсітэцкае, 1988. 301 с.
19. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов: XIX – начало XX в. М.: Наука, 1979. 287 с.
20. Тавлай Г. В. Белорусское купалье: обряд, песня. Минск: Наука и техника, 1986. 172 с.
21. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / агульн. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Мінск: Выш. шк., 2001. Т. 4. Брэсцкае Палессе. 2008. 559 с.
22. Традыцыйная мастацкая культура беларусаў: у 6 т. / агульн. рэд. Т. Б. Варфаламеева. Мінск: Выш. шк., 2010. Т. 5. Цэнтральная Беларусь. У 2 кн. Кн. 1 / В. І. Басько [і інш.]. 2008. 847 с.
23. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. СПб: Тип. Императорской академии наук, 1887. Т. 1. Ч. 1: Бытовая и семейная жизнь белоруса в обрядах и песнях. 616 с.
24. Шейн П. В. Материалы для изучения быта и языка русского населения Северо-Западного края: в 3 т. СПб: Тип. Императорской академии наук, 1902. Т. 3: Описание жилища, одежды, пищи, занятий, препровождение времени, игры, верования, обычное право; чародейство, колдовство, знахорство, лечение болезней, средства от напастей, поверья, суеверья, приметы и т. д. 535 с.

Богочанова Альбина Васильевна

Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, Российская Федерация

И рога, и копыта...

Аннотация. Детские игры и игрушки – часть предметного мира ребенка, формирующие качества характера, направленность его будущей трудовой деятельности. Одним из основных отраслей хозяйства крестьян Алтая являлось животноводство. Потому и игры, и игрушки часто изготавливались из животных материалов: шерсти, кожи, костей скота. Однако для деревенской детворы нехитрые игровые снаряды становились настоящим капиталом и вместе с тем приобщали детей к трудовой жизни семьи, в том числе к животноводческой деятельности. **Ключевые слова:** продукция животноводства, предметы детского быта, рожок, валяные куклы, игры в бабки, лапта.

Животноводство – одна из основных отраслей хозяйства русских старожилов Алтая, продукция которой использовалась в качестве как продовольственного сырья, так и материала для производства одежды, обуви, бытовых предметов. При этом можно отметить практически безотходный характер крестьянского животноводства. Знание свойств органики, получаемой после убоя скота, позволяло крестьянам широчайшим образом использовать, казалось бы, бросовые, непригодные в хозяйстве материалы. Так, например, свиная щетина использовалась для чесания льна, а также в сапожном производстве. Из конского волоса изготавливали веревки, вожжи, тюфяки, сита. Бараньи кишки использовались как инструмент для валяния шерсти. Большое разнообразие способов использования материалов, полученных в результате животноводства, можно проследить также в традиционном изготовлении предметов досуга для детей, в частности игрушек и игрового инвентаря. Здесь в буквальном смысле нашли применение и рога, и копыта.

Обширный материал для исследования дают сведения, полученные в результате полевых этнографических экспедиций, проведенных во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг. Государственным художественным музеем Алтайского края в Бийском, Ельцовском, Заринском, Косихинском, Красногорском, Третьяковском, Тогульском, Советском, Солонешенском, Смоленском, Чарышском районах Алтайского края, Усть-Канском районе республики Алтай. Материалы, собранные в ходе экспедиций, отно-

сятся к первой половине XX в. Цель настоящей публикации – рассмотреть разнообразие способов обработки и изготовления игрушек и игровых снарядов из животных материалов русскими старожилами Алтая, а также проанализировать формы бытования данных предметов в детской среде.

Знакомство ребенка с предметами, имеющими животное происхождение, начиналось с самого раннего возраста, когда в качестве прикорма в рацион младенца вводилось коровье молоко. Кормили ребенка при помощи тщательно промытого, вычищенного и вываренного коровьего рога и соска вымени (рис. 1).

Первыми игрушками младенца, как известно, являются погремушки. В Заринском районе в качестве погремушек использовали надутый бычий пузырь, внутрь которого помещались горошины (рис. 2). В Змеиногорском районе погремушками служили кости куриных горлышек. Мясо кур съедали, а высушенные косточки становились развлечением младенцев. Так, например, Ефросинья Зиновьевна Комиссарова из села Пуштулим Ельцовского района Алтайского края рассказала целую историю о том, как она делала своим внукам игрушечные сани из куриного хребта.

«Раз скажешь внукам:

– Ой, ребятишки, подрастете, курицу заколем, мы с ее кости-то выташшим, муху запрягём и поедем.

– А как мы поедем, она ведь летает?

– Сани сделаем, хомуты сделаем, дугу сделаем.

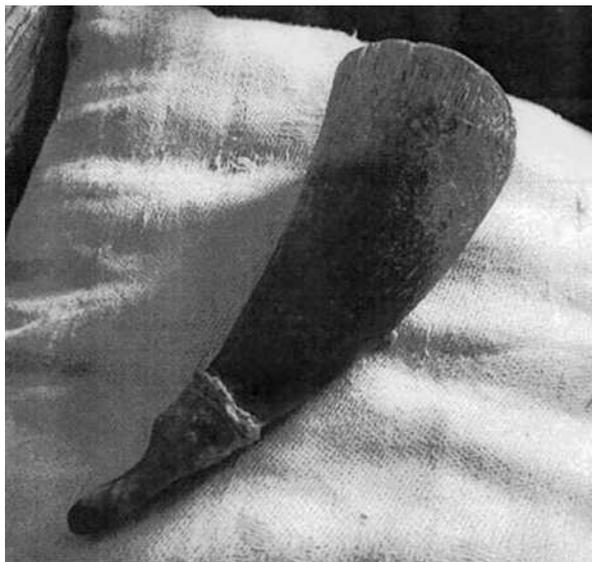


Рис. 1. Рожок. Заринский краеведческий музей. 2003 г.



Рис. 3. Экспозиция выставки детской этнографии в ГХМАК. Бабки и мяч из коровьей шерсти. Реконструкция. 2005 г.

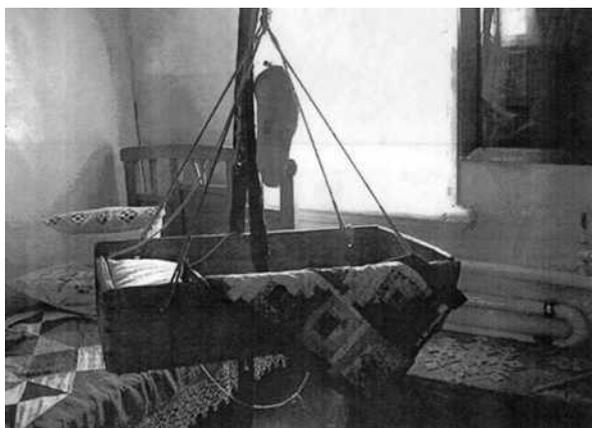


Рис. 2. Бычий пузырь над кроваткой. Заринский краеведческий музей. 2003 г.



Рис. 4. Бабки. 2012 г.

— А как сделаем?
 — А мы куриц заколем. А эта, хребтина-то которая, — сани. Возьмем жи-и-и-денькую березовую палочку, чтоб она загнулась, — это дуга. Ага. Какую-нибудь тряпочку, узелки сделаем, сюда и сюда воткнем. Вожжи сделаем: веревочку возьмем.

Старожилы Алтая для детских игр использовались также кости, выбираемые из нижних суставов коров, овец, свиней, называемые «бабками» (рис. 3). Можно предположить, что происхождение названия «бабки» связано с формой костей, утолщенной в верхней части. Например, такое же название у русских имеет суслон, покрытый сверху снопом, колосьями вниз. Форму, утолщающуюся сверху благодаря крупной шляпке, имеют грибы, называемые обабками.

Примечательно, что кости-бабки, напоминающие человечков, тюркскими народами Алтая использовались в качестве игрушек-кукол (рис. 4). На костях изображали лицо, руки, одежду. Бабки небольшого размера, связанные кожаным ремнем, служили алтайцам погремушками для младенцев



Рис 5. Алтайские бабки-погремушки. Усть-Канский краеведческий музей. 2012 г.

(рис. 5). Для алтайцев, так же как и для других тюркских народов, традиционной является игра в альчики. Альчики — надкопытные кости. Их расставляли особым образом и сбивали с расстояния.

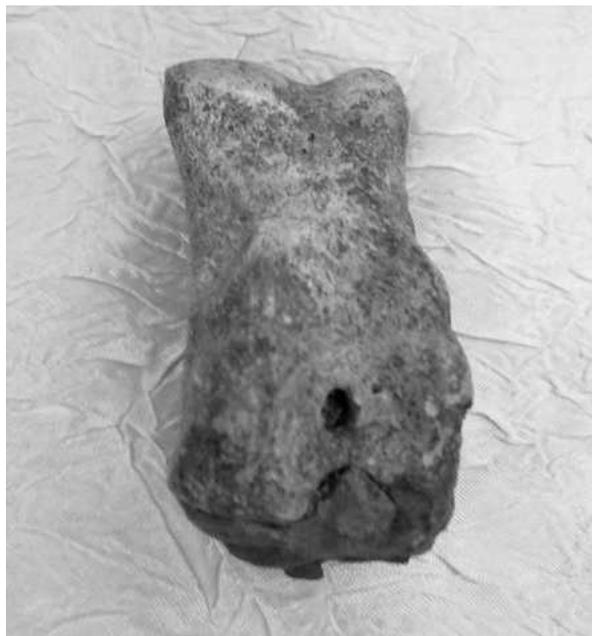


Рис. 6. Панок, начиненный свинцом. 2013 г.

Русские предгорий Алтая использовали бабки для детских игр в коней и коров. Об этом рассказала жительница села Кажа Красногорского района Алтайского края Надежда Ивановна Бережная. Бабки ставили горизонтально, из ниток делали хомуты, а из тоненьких прутиков изготавливали тележку. Возили за веревочку: «Как ребятишки водят сейчас машины, так и тогда. Не было же игрушек».

Однако наиболее распространенной формой игры с костями-бабками являлось их сбивание с определенного расстояния. Исследователем детских игр Е. А. Покровским описано свыше тридцати вариантов этой игры, записанных в Тверской, Вятской, Астраханской, Симбирской, Курской губерниях [3, с. 130–131].

Большое разнообразие игр существовало и на Алтае. Летом игра проходила на открытой площадке, зимой – на льду застывшей реки или озера, на разметенном от снега участке, а то и прямо на дороге. Каждый вариант игры имел свое название. Так, в Красногорском районе зимой играли в гальки, летом – в «кол». В Бийском районе зимний вариант игры назывался «змей».

Считается, что игра в бабки – развлечение мальчиков, однако во многих районах края в эту игру играли как мальчики, так и девочки.

Для игры в бабки использовались кости разной величины. Крупные бабки называли *панками*, мелкие – *люшками*. Однако встречаются и другие обозначения, например *люлечки*, *илюшечки* (Бийский район), *казанки* и *бабочки* (Бийский, Ельцовский районы), *банок* (Тогульский район). В Чарышском районе наряду с бабками для игры использовались альчики [1]. Кости добывались в результате приготовления традиционных блюд, в частности холодца из говяжьих, свиных, бараньих ног. В результате длительной варки кости легко отделялись от

мяса. Мясо шло на холодец, а кости становились добычей деревенской детворы. Бабки тщательно вычищали, высушивали, раскрашивали в различные цвета, для того чтобы в процессе игры можно было отличить свои бабки от других. Для окрашивания использовали всевозможные средства, например анилиновые красители, луковую шелуху, химический карандаш, зеленку. Некоторые умельцы ухитрялись получить пеструю окраску.

Крупные панки использовали для сбивания бабок. Их часто утяжеляли: ввинчивали внутрь болт либо просверливали и заливали свинцом. В Солонешенском и Петропавловском районах, начиненный свинцом панок называли *налиткой* (рис. 6).

Бабки сбивали *панками* – крупными бабками, а также другими предметами. Так, в Косихинском районе для этих целей использовали свинцовую пластину. В Ельцовском, Бийском районах существовали традиции сбивания бабок при помощи палки, которую называли битой или лаптой. В Красногорском районе зимой на льду реки бабки сбивали плоскими, диаметром около 5 см, гальками. Для игры в *змея*, бытовавшей на территории Бийского района, требовалась смоченная водой и замороженная палка длиной около 50–70 см. Д. К. Зеленин в книге «Восточнославянская этнография» приводит сведения о том, что у русских Сибири существовали варианты игры, при которых бабки сбивали при помощи стрел [2, с. 320]. Однако полевые исследования ГХМАК эту информацию не подтвердили.

Для сельских ребят бабки являлись настоящим капиталом, который они бережно хранили. Для ношения бабок матери шили своим детям специальные холщовые сумки в виде мешочков: «Сумочка на шнурочка – раз, и затынул» (И. Н. Кучин, Бийский район, с. Большеугренево).

Перед началом игры ее участники определяли расстояние, с которого следует сбивать бабки. Оно составляло примерно 4–6 метров. В игре *гальки*, проходившей на льду реки, бабки размещали на расстоянии 12–14 метров от черты. Существовала определенная последовательность расстановки бабок. В Красногорском районе их ставили парами (от каждого игрока – пара): люшки впереди, панки – сзади. При этом расстояние между бабками в паре и между парами составляло около 10 см. В игре *гальки* количество бабок в ряду увеличивалось до четырех. В Смоленском районе бабки помещали в выкопанные в земле лунки. В Косихинском районе бабки ставили в ряд горизонтально по отношению к играющим: от каждого игрока требовалась одна бабка.

Важным моментом являлось определение между игроками очередности. Оно осуществлялось разными способами, например при помощи *сбивания бабок*: кто первый сбил, тот и начинал игру (Красногорский район), или путем *меряния-канания на палке* (чья рука последняя, тот начинал игру) (Бийский район). В Ельцовском районе первенство определялось при помощи длинной и короткой палочек, зажатых в кулаке. Довольно часто старожилы упоми-

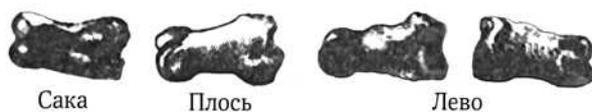


Рис. 7. Положение панка после метания

нают о таком способе жеребьевки, как метание панка (Красногорский, Бийский районы), в результате которого он принимал определенное положение. Каждое из этих положений имело своё название, например: *сака*, *плось*, *лево* (Красногорский р-н), или: *сака*, *бока*, *лево*, *право* (Бийский район). В Красногорском районе право на первенство давало положение *плось*, в Бийском районе — *сака* (рис. 7).

Условия игры предполагали наличие у каждого игрока определенного количества попыток. Так, в варианте игры, записанной в Бийском районе, ее участники имели право на три попытки. В Косихинском районе игрок должен был сбить бабки при помощи двух попыток: первым броском он посылал свинцовую плитку в сторону стоящих бабок, а затем с этого места должен был попасть в бабки.

Сбивание бабок происходило различными способами в зависимости от места, времени и условий проведения игры. Часто в зимних вариантах игры бабки сбивали приемом катания (*гальки*, *змея*) по скользкой поверхности льда или снега, а в летних — метания (панка, лапты, свинцовой плитки) (рис. 8).



Рис. 8. Игра в бабки. Реконструкция 2012 г.

Метание осуществлялось различными способами в зависимости от целей игры, расстояния, а также предметов, используемых для сбивания бабок. Удачливый игрок забирал сбитые им бабки, а промахнувшийся вынужден был ставить на кон бабку из своего запаса: «Я если(ф) сшибил, еще кидаю. А если(ф) не сшибил, парочку бабок ставлю» (Иван Александрович Колонаков, 1929 г. р., Красногорский район, с. Тайна). В игре «в кол» игроки стремились попасть в центральную пару бабок. Тот, кому это удавалось, забирал все стоящие на кону бабки (рис. 9).

Драматургия игры развивалась по сценарию, свойственному всем азартным играм: страсти посте-



Рис. 9. Сбивание бабок при помощи лапты. Надежда Васильевна Рехтина, 1933 г. р. Советский р-н, с. Сетовка, 2011 г.

пенно накалялись в связи с тем, что у одних игроков запас бабок становился все больше, а у других они быстро заканчивались. Особенно обидно было проиграть все бабки и отправиться домой с пустой сумкой. Старожилы рассказывают, что горечь поражения доводила мальчишек до слез. Однако у неудачливого игрока был шанс отыграться, заняв или купив бабки у товарищей по игре: «Проиграешь — грош: бабку покупай. Это полкопейки будет. А на копейку две бабки покупай» (И. А. Колонаков).

На пасхальной неделе проигравшиеся игроки расплачивались с победителем пасхальными крашеными яйцами (Бийский, Третьяковский районы). Примечательно и то, что в пасхальные дни играть в бабки выходили не только дети, молодежь, но и женатые мужчины. Возможно, что данная традиция является отголоском скотоводческих культов: пасхальный период по времени близок с выгоном скота на пастбища.

Однако бабки — не единственная игра, для которой использовались снаряды, изготовленные из животных материалов. Конкуренцию бабкам могла составить игра в лапту, для которой требовался мячик, изготавливаемый из коровьей шерсти. Шерсть собирали весной во время линьки коров, плотно скатывали. Для утяжеления мяча нередко закатывали внутрь камень, затем бросали в кипяток — шерсть сваливалась. Опытные специалисты обтягивали мяч кожей. Мяч становился упругим и плотным.

Овечья шерсть использовалась для изготовления кукол. В частности, в Смоленском районе Алтайского края производством, сопутствующим пимокатному делу, являлось изготовление валяных кукол. Житель села Солоновки Смоленского района Михаил Семенович Терентьев рассказал, что в 1940-х гг. пимокат Полунин катал кукол размером

около 30 см из черной и белой шерсти. Ноги и руки кукле катал отдельно, а затем его жена Акулина довершала изделие: пришивала руки, ноги, волосы, шила куклам одежду. Валяные куклы пользовались спросом у местных жителей.

Таким образом, предметы, полученные в результате животноводческой деятельности, находили широкое применение в быту русского населения Алтая, в том числе и в практике изготовления предметов для детей. Использование в хозяйственной деятельности изделий животного происхождения обуславливалось богатыми традициями животноводства, знанием качеств материала, его полезных свойств, в результате чего было выработано умение обрабатывать и приспособлять для своих нужд не только ценные для крестьянского хозяйства материалы, но и, казалось бы, ни к чему не пригодные рога и копыта. В детской среде предметы из животных материалов использовались преимущественно в качестве игрушек, а также игрового инвентаря, изготавливаемого детьми самостоятельно, что приобщало их к трудовой деятельности семьи, в том числе и к животноводству.

Bogochanova Albina

State Museum of Art in Altaiskij kraj, Barnaul, Russian Federation

Horns and Hoofs...

Kids' games and toys are the parts of the child's subject world forming character qualities, the direction of his future employment. One of the main industries of the Altai peasants was livestock. That is why games and toys often had animal origin. They were made of wool, leather and bones of cattle. However, for village kids this simple equipment became a real capital attaching children to the working life of the family. **Keywords:** *livestock products, the items of baby's life, rozhok, felted dolls, headstock, Lapta.*

Источники и литература

1. Информация получена от А. В. Головина, жителя села Красный Партизан Чарышского района Алтайского края.
2. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 552 с.
3. Покровский Е. А. Детские игры, преимущественно русские. СПб., 1994. 320 с.

Бункевич Наталья Станиславовна

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь

Основные черты и особенности традиций питания русских в Беларуси

Аннотация. В статье нами исследованы традиции питания русских, проживающих в Беларуси. Были использованы материалы собственных полевых исследований. Отмечены основные черты и особенности их повседневного питания. При этом нами были также выявлены новации и заимствования в традициях питания русских в Республике Беларусь, относящиеся к концу XX — началу XXI в. **Ключевые слова:** *Республика Беларусь, русские, этническая группа, традиции питания, повседневное питание.*

Республика Беларусь является полиэтничным государством, в котором проживают представители более 130 этнических общностей. На формирование культуры ее населения значительное влияние оказали многовековые тесные контакты с другими на-

родами. Исторически сложилось так, что значительную долю среди численности населения Беларуси на протяжении XX — начала XXI в. составляют русские.

Своеобразие культуры русских во многом обусловлено локальными особенностями тех мест, отку-

да они или их предки родом, что нашло отражение и в традициях питания представителей данной этнической группы. Исследование их культуры и быта в Беларуси уже являлось предметом многочисленных этнографических исследований [2, с. 228–233; 3]. Отдельное внимание при этом уделялось староваерам [2, 4]. Наше же исследование направлено на выявление основных черт и особенностей питания русских в Беларуси в начале XX в., т. е. отражение этнокультурных процессов в современном обществе. При написании статьи были использованы материалы собственных полевых исследований, собранные нами при опросе представителей русской этнической группы в разных регионах Республики Беларусь [1].

В питании русских традиционны хлебобулочные изделия. Несмотря на то, что в продаже изобилуют различные их виды, в отдельных семьях сохраняется традиция приготовления домашней выпечки не только на праздники или к какому-либо торжеству, но и в выходные дни. Для этого, как и для приготовления блюд повседневного питания, обычно используется пшеничная мука мелкого помола. Значительно реже по рецептуре выпечки необходима гречишная, овсяная или ржаная мука. В повседневном питании русских из всех областей Республики Беларусь присутствует различного вида хлеб. Из поколения в поколение передается бережное, уважительное отношение к нему среди представителей разных этнических групп, в том числе и русских. В ответах респондентов об отношении к хлебу в их семьях часто звучало: «Хлеб всему голова». Среди многих русских, в том числе и их детей, которые родились уже не на территории России, сохраняется традиция употребления хлеба с различными кашами, блюдами из макаронных изделий, картофелем, что не принято у местного населения. Особенностью приготовления хлеба в смешанной семье русских, один из супругов в которой – выходец из Нижегородской области, является использование хмелевой закваски, что традиционно и для некоторых татар. Бережное отношение к хлебу у русских проявляется в том, что его остатки стараются не выбрасывать. Из черствого хлеба делают сухарики, добавляют его в блюда из яиц, мясного или рыбного фарша. В некоторых семьях русских (бабушка) раньше крошила ржаной черный хлеб в глиняную миску (чаще) или кружку с молоком. Это блюдо ели ложкой. Сейчас черный хлеб просто запивают молоком.

К блюдам повседневного питания русских в Беларуси относятся всевозможные блины, блинчики, оладьи. Распространено их приготовление в домашних условиях, о чем свидетельствуют ответы респондентов. Ф. А. Соболев, г. Гродно, 68 лет: «Пеку блины каждое утро в воскресенье, сам». Т. Т. Бункевич, д. Сергеевичи, Пуховичский район Минской области, 70 лет: «В выходные обычно делаем блины или пирог». Е. Б. Беяева, г. Гродно, 42 года: «Блины тонкие, на выходные или просто так мама жарила, нажарит целую стопку, сверху поливала сливоч-

ным маслом». В семьях русских готовят как постные блины на воде либо огуречном рассоле, так и на молочной основе, существуют рецепты с применением дрожжей. Для выпечки блинов редко используется мука из гречки, обычно пшеничная. Чаще их выпекают на растительном масле, чем на животном жире (свином сале). Стало распространенным добавлять растительное масло в тесто, чтобы оно не пригорало на сковородке. Некоторые из опрошенных оставляют небольшую часть теста для следующей закваски, если будут жарить блины через один-два дня. Иные в тесто для выпечки оладий кладут натертые на терке фрукты (яблоки, груши) или овощи (кабачки, капусту, картофель), сыр. Со временем утрачивается ритуальное значение употребления блинов, отголоски которого устойчиво сохраняются в массовых масленичных гуляниях.

Для представителей русской этнической группы в Беларуси традиционна домашняя выпечка. Более часто делают открытые или закрытые пироги и пирожки с разной начинкой, которая может быть как сладкой (ягодной, фруктовой, творожной), так и соленой (с картофелем, капустой, рисом, грибами, рыбой, яйцами с зеленым луком (так называемые летние пирожки), легкими и сердцем, печенью, мясом. Реже хозяйки выпекают булочки, манники, творожные запеканки, ватрушки, сочни, кулебяки, расстегаи, калачи, готовят беляши на сотейнике (выходцы из Поволжья).

Русские родом из Сибири после переезда в Беларусь пекут традиционные для них шаньги. При этом начинкой для шанежек служат местные виды ягод и овощей. Респондентка, г. Минск, 65 лет: «Выходишь утром, а мать три шаньги испекла: к чаю, к супу, и еще с чем-нибудь... Там, где жили, делали с брусничкой, голубикой, лесной смородиной, даже у нас такая реликтовая ягода была – маховка, гроздьями росла, напоминала среднее между виноградом, крыжовником, а запах и листья смородиновые...». Русские, постоянно проживающие в Беларуси, выпекают дома не только традиционные для них изделия, но и заимствованные: различные кексы, пончики, пиццы, лазаньи, торты (популярны «наполеон», «графские развалины», «муравейник»), пирог с яблоками – шарлотку.

В некоторых семьях русских (выходцы из Сибири, Урала, Поволжья) сохранилась традиция изготовления домашних пельменей с мясом. Принято, чтобы в их лепке участвовали дети. В таких семьях пельмени являются традиционным блюдом при праздновании Нового года. В этот праздник внутрь какого-либо пельменя принято класть мелкий предмет (пуговицу) «на счастье».

Отличительной особенностью русских при изготовлении теста является добавление в него соли, что не характерно для остальных восточных славян Беларуси в связи с дороговизной соли в прежние времена. При поездке в Нижегородскую область к родственникам в семью, где большинство составляют русские, постоянно проживающие на территории

Беларуси, была передана черная соль (используется также в Сибири). Другое ее название — «четверговая соль», так как ее готовят в Чистый четверг, только раз в году. Ее необычный оттенок приобретает из-за каления в печи. Такую соль обязательно освящают в церкви, где она, как считается, приобретает целебные свойства. Ею солят освященные яйца при разговлении в Пасху. Современные русские не хранят ее рядом с иконами, как делали их предки. Сейчас черная соль стала утрачивать свое обрядовое значение. Русские стали иногда использовать ее при приготовлении повседневных блюд. Таким образом, контакты с родственниками из России у русских в Беларуси способствуют возобновлению уже утраченных ими традиций питания.

В повседневном питании русских, постоянно проживающих в Беларуси, широко используются макаронные изделия. Их добавляют в супы, а также отваривают для гарнира. Иногда оставшиеся от предыдущей трапезы макароны (спагетти) разжариваются с добавлением растительного масла либо жира на сковороде. Их подают обычно на одной тарелке с чем-нибудь мясным. В походных условиях обычно варят макароны с тушенкой. За последние десятилетия в повседневном питании горожан появились новации (влияние итальянской кухни): готовые горячие макароны посыпают тертым сыром, возможно их запекание с зеленью или овощами в духовке, готовят блюда из макаронных изделий и морепродуктов, которые в конце XX в. были недоступны.

Традиционно значительную долю в питании русских, постоянно проживающих на территории Беларуси, занимают каши. Причем их делают не только из различного вида круп, но также их бобовых: гороха или фасоли. Горох замачивают на ночь (фасоль меньше — на несколько часов), после смены воды варят долгое время, пока совсем не разварится. Перед подачей на стол поливают постным маслом и добавляют свежий репчатый лук. У выходцев из Нижегородской области такая гороховая каша имеет определенное название — *гороховица*.

У русских более распространено приготовление каш из круп. В торговых точках можно приобрести их различные виды: рис, гречневую, перловую, пшено и др. В столице (г. Минск) благодаря мигрантам из Кавказского региона в продаже появился булгур, который стали покупать и русские. Особенностью приготовления супов у некоторых русских является добавление круп (манной, хлопьев геркулеса, дробленого или цельного риса) в супы, даже если их варят с макаронами либо картофелем, «чтобы суп пустой не был». Обычно на завтрак готовят сладкие каши, в которые можно добавить изюм, курагу, чернослив, цельное или сгущенное молоко, орехи, варенье. Часто из круп делают гарниры на второе, которые употребляют с овощами, рыбой или мясными продуктами, готовят для них подливы. Можно отварить крупу с таким расчетом, чтобы ее хватило не на один прием пищи. Тогда ее разводят горячим молоком или кипятят молоко вместе с кашей — получает-

ся молочный суп. Либо, чаще, разжаривают на сковороде, можно с добавлением мясных продуктов либо яиц, или греют в микроволновке, запекают в духовке. Из ячневой крупы-сечки делают затирку (у белорусов Центрального региона Беларуси затирка чаще делается с мукой). В домашних условиях применяют крупы (гречку, рис) для фаршировки курицы. Также остывший готовый рис добавляют в рыбные и овощные салаты.

Под влиянием кавказской кухни и системы общественного питания широкое распространение среди русских получило приготовление различных видов плова. Представители русской этнической группы в Беларуси готовят плов как по азербайджанской рецептуре, так и по-узбекски. От оригинальной рецептуры плов у русских может отличаться другим видовым составом используемого мяса, другими приправами.

В повседневном питании русских, проживающих в Беларуси, широко используются яйца птиц. Их добавляют в выпечку, мясной и рыбный фарш для того, чтобы готовые изделия не разваливались. Взбитыми яйцами смазывают пироги и пирожки, чтобы они были румяными. На завтрак часто готовят яичницу, омлет с молоком. По желанию в них добавляют уже готовое вареное мясо, колбасу, твердый или плавленый сыр. Постепенно получает распространение приготовление таких блюд с различными овощами: помидорами, кукурузой, сладким перцем, зеленым горошком, отваренной брокколи и др.

В повседневном питании представителей этнической группы русских в Беларуси значительную долю составляет молочный компонент. В магазинах и на рынках достаточно широко представлен ассортимент молочных и кисломолочных продуктов, различного вида сыров, которые охотно покупают русские. В сельской местности некоторые из них на личном подворье содержат коз и коров, от которых получают свежее молоко. Обычно из него делают простоквашу, творог. Под влиянием местного населения у потомков русских, живших в Прибалтике, сформировалась привычка употреблять отварной картофель с творогом и сметаной, которые подсаливают. Редким занятием у русских становится изготовление домашних сыров, однако эта тенденция характерна и для коренного населения Беларуси.

Из поколения в поколения представителями этнической группы русских Беларуси передаются секреты приготовления мясных блюд. На мясном бульоне варят различные супы (борщ, свекольник, щи, рассольник, суп из макаронных изделий, фасолевый, гороховый), делают подливы для гарниров.

Для второго русские, проживающие в Беларуси, из фарша или рубленого мяса с добавлением яиц и размоченного подсохшего батона делают котлеты. Из мясного фарша хозяйки готовят биточки, бифштексы, шницели. Его добавляют при жарке различных овощей (капусты, картофеля, кабачков, прежде отваренной фасоли). Цельные куски мяса, толщиной около 1 см, отбивают. Их можно обваливать сначала в

смеси из сырых яиц, соли и приправ, затем в муке. Такое мясо быстро обжаривают с двух сторон (чтобы сок остался внутри кусочков), затем помещают в кастрюлю с горячей водой. В ней мясо долго тушится до тех пор, пока на дне кастрюли не останется жидкости.

Традиционно для русских приготовление холодца. Очищенные свиные ножки, рульки долго варят с солью и специями, пока мясо не начнет отходить от костей. Его достают, мелко крошат в порционные блюда, добавляют измельченный чеснок и заливают бульоном. Блюдо готово, когда в холодном месте оно полностью станет желеобразным — застынет. В повседневном питании у русских холодец принято есть из той же посуды, в которой он застывал. Перед подачей на праздничный стол емкость с холодцом погружается в горячую воду так, чтобы она не перелилась через края и не попала на само блюдо. Форму быстро переворачивают, и холодец без повреждений оказывается на плоской тарелке. Его нарезают порционно, украшают зеленью. Для красоты прежде чем залить мясо бульоном, т. е. до застывания, на дно емкости кладут нарезанную кружками морковь. После переворачивания она будет находиться в верхних слоях блюда.

Для большинства опрошенных русских не характерно дома готовить колбасы. Их готовят лишь те русские, которые родом с территорий, сопредельных с Беларусью. Это объясняется сходством климато-географических условий этих местностей и, как следствие, близостью хозяйственно-культурных типов у населения. На территориях России с суровыми зимами существовал другой способ длительного хранения мяса: тушку обматывали тканью и просто вешали в чулане (середина XX в.). Также у русских, родом из Поволжья и Сибири, не принято было делать никаких колбас из крови животных. Сначала на сковороде обжаривали лук, солили, медленно подливали сырую кровь и жарили ее до готовности. Блюдо употребляли сразу же, так как семьи были большими. Таким же способом готовят этот продукт потомки русских, хотя и родились они уже не в России. Часто русские, постоянно проживающие в Беларуси в смешанных браках, знают, как готовить традиционные для этих местностей колбасы. Иногда они даже были задействованы в самом процессе приготовления, так как для этих целей в деревнях приглашают помочь родственников либо соседей (у белорусов сохраняется этот вид толоки). Однако те русские, для которых чуждо изготовление домашних колбас, не делают их для себя. В повседневном питании русских присутствуют блюда и из субпродуктов: печени, сердца, легких.

Становится популярным, особенно среди горожан, готовить различные салаты с добавлением готового мяса. В них одновременно может содержаться большое количество жиров, белков и углеводов. Кроме того, среди городских жителей, в том числе и русских, стало распространенным добавление как в первые, так и во вторые блюда с мясом различного

рода сыров. Это произошло под влиянием итальянской кухни в дополнение к уже сложившемуся традиционному питанию восточно-славянского населения Республики Беларусь.

Становится популярным, особенно среди лиц среднего возраста и молодежи, жарение шашлыков. Вместе с заимствованием рецепта в некоторые русские семьи перешла с Кавказа и традиция приготовления шашлыков только мужчинами. Также постепенно становятся привычными нетипичные ранее для русских маринады для мяса с медом.

При приготовлении мясных блюд у русских, проживающих на территории Беларуси, возобновляется использование глиняной посуды. При таком способе приготовления блюд все ингредиенты складываются в емкость за один раз и ставятся на длительное время в духовку.

В рационе представителей этнической группы русских в Беларуси достаточно широко представлен ассортимент блюд из рыбы. Для их приготовления используются морские или речные виды. В рыбный суп обычно кладут лук, морковь, картофель. После того как овощи будут наполовину готовы кладут рыбу, а за пару минут до готовности — приправы (лавровый лист и перец), соль. Возможно добавление в суп манки. Для свежей, только что выловленной рыбы существует способ приготовления ухи только с луком и специями. Некоторые русские в горячую уху добавляют водку. Чистой речной рыбы и приготовлением из нее ухи занимаются в основном мужчины. Другим способом термической обработки рыбы является жарка. Жарят рыбу обычно на растительном масле, часто с луком, некоторые готовят ее в кляре. Среди хозяек становится популярным приготовление рыбы по-гречески — с большим количеством моркови. Поскольку в крупных городах в продаже появился рыбный фарш из трески, минтая, лосося, карпа, из него чаще всего делают котлеты. В домашних условиях некоторые виды рыб засаливают. Для русской кухни традиционно, чтобы каждый вид как рыбы, так и грибов готовился отдельно. Сейчас же для сокращения затрат времени и сил на приготовление разные виды рыбы и грибов часто предварительно смешивают.

В питании русских традиционны блюда из грибов. В период постов они значительно разнообразили рацион верующих. Существует рецептура приготовления грибов как с мясом, так и без него. Представители русской этнической группы в Беларуси готовят грибные супы на первое. Очень вкусным получается такой суп с перловкой. Можно добавить грибы в обычный овощной суп. Грибные супы принято подавать со сметаной. В сезон грибы жарят с овощами: капустой, картофелем, кабачками. Заготовленные грибов на зиму зависит от их видовой принадлежности. Трубочатые чаще сушат и маринуют. Некоторые пластинчатые (сыроежки, опята) также маринуют, но большинство из них солят (волнушки, беланки, рыжики, черные и белые грузди). У русских существует несколько способов соления грибов: хо-

лодный и горячий. При применении первого, более трудоемкого способа, грибы готовы к употреблению через 30–40 дней, при использовании второго — через 2–3 дня. Поскольку в розницу продаются шампиньоны, вешенки, древесные грибы, русские их тоже покупают и готовят. Известны случаи, когда после покупок в магазинах грибов (шампиньоны и вешенки) русские стали распознавать и собирать их сами. Готовые грибы едят вместе с гарниром, часто их добавляют в салаты.

Русскими, проживающими на территории Беларуси, из овощей готовятся салаты. Летом их делают из помидоров и огурцов с добавлением зелени, редиса, которые так и называют — летние салаты. Если в начале XX в. репа была распространена в питании русских, то теперь ее в небольших количествах выращивают на приусадебных участках. Климатические условия позволяют выращивать в Беларуси физалис, топинамбур, турнепс, баклажаны, поэтому русские стали готовить из этих овощей нетрадиционные для них блюда. В домашних условиях в конце XX в. сначала у русских получило распространение маринование помидоров, огурцов, сладкого перца, потом кабачков, патиссонов. Этот способ полностью не вытеснил традиционное соление огурцов, которые готовят также и малосольными, чтобы сразу есть.

В традиционном питании русских морковь не используется как самостоятельное блюдо. Под влиянием же корейской кухни в некоторых семьях репондентов из нее стали готовить острые салаты. Из другого распространенного овоща — свеклы — русские для своего повседневного питания готовят первые блюда: борщ, свекольник. Также из нее делают салаты: с черносливом, грецкими орехами, изюмом, селедку под шубой, винегрет с обязательным добавлением бобовых. В последние десятилетия горожане стали в некоторые овощные салаты, в том числе и из свеклы, добавлять сыр.

Для представителей русской этнической группы Беларуси традиционны щи. Их готовят с квашеной капустой и летние — со свежей. Щи могут быть на мясном бульоне либо постные, их делают также с грибами. Принято подавать щи на стол со сметаной. Из капусты готовят также гарниры, салаты. С появлением в продаже в крупных населенных пунктах разного вида капусты местное население и русские стали разнообразить способы ее термической обработки.

В крупных городах капусту стараются не квасить для длительного хранения, так как ее всегда можно приготовить при наличии свежих кочанов. Их круглогодично можно приобрести в магазинах либо на рынках. Жители села квасят капусту в больших объемах, но не обязательно, чтобы ее хватило до следующего урожая. Обычно капусту шинкуют либо мелко нарезают ножом, ее можно натереть на крупной терке. К большому объему мелкошинкованной капусты можно добавить четвертинки либо маленькие кочанчики. Капусту квасят с морковью, яблоками, клюквой, тмином. Для сокращения

времени приготовления и из-за того, что в засушливые годы сама капуста не пускает сок, некоторые из русских заливают ее горячим маринадом. Самостоятельным блюдом у русских является обжаренная готовая квашеная капуста, которую можно приготовить с грибами.

Значительную долю в питании русских в Беларуси занимает картофель. Он кладется практически в каждый суп, кроме молочных. На второе хозяйки готовят картофельное пюре с молоком, которое чаще используется в детском питании. Его варят, жарят, тушат с другими овощами, грибами или мясом, фаршируют. Русские заимствуют рецепты приготовления белорусских традиционных блюд из картофеля: dranиков, бабок, хотя в их рецептуру привносятся некоторые изменения.

Зелень на зиму принято сушить или замораживать. Щавель, укроп сильно солят и раскладывают в тару под капроновые крышки, хранят в прохладном месте.

Приправой к мясным и рыбным блюдам у представителей русской этнической группы Беларуси служит хрен. Его покупают готовым в магазинах либо на рынках. Хрен часто растет как сорняк у обочин сельских дорог, достаточно быстро он разрастается и на приусадебных участках. Листья хрена применяют при соленьях. Для изготовления самой приправы, которую некоторые так и называют — «хреновина», необходимы корни этого растения. Их сильно измельчают на терке или мясорубке, при этом голову защищают противогазом либо надевают полиэтиленовый мешок на мясорубку, чтобы избежать сильного слезотечения. В некоторых семьях измельчением хрена занимаются только мужчины.

Под влиянием японской кухни в местах общественного питания крупных городов славянским населением в пищу стал использоваться маринованный имбирь. Если в ресторанах его подают с рыбными блюдами, то в питании у русских он чаще сочетается с другими продуктами.

В повседневном питании представителей русской этнической группы Беларуси принято запивать еду напитками. Они, как и белорусы, пьют чай, кофе, компоты, соки, минеральную воду, кисели из ягод, морсы. В некоторых семьях русских сохранилось домашнее изготовление хлебного кваса, но чаще его покупают в магазинах либо в городах летом из бочек. В повседневном питании представителей русской этнической группы Беларуси традиционна окрошка на квасе, только вместо отварного мяса, как положено по рецепту, в нее стали добавлять вареную колбасу. Для некоторых представителей русской этнической группы на Беларуси окрошка является обязательным блюдом при встрече Нового года.

После переезда в Беларусь традиция чаепития у русских передается в поколениях. Во многих семьях есть самовары, у некоторых — по несколько штук. Обычно эти устройства для кипячения воды электрические, встречаются и работающие на дровах (шишках). Самовары в рабочем состоянии, хо-

тя сейчас часто ими не пользуются. В отдельных семьях их ставят на выходные либо когда собирается вся семья. В таких случаях чай пьют с выпечкой. До сих пор некоторые из русских предпочитают пить его вприкуску с сахаром. Те, кто родом из Сибири, добавляют в этот напиток еще и молоко.

Представители этнической группы русских в Беларуси привезли с собой из родных мест кухонную утварь: самовары, заварочные чайники, чугунные сковородки, деревянную (особенно из тех мест, где традиционна роспись по дереву) и глиняную посуду. При посещении России они также привозят в Беларусь что-либо из посуды.

В повседневном питании представителей этнической группы русских в Беларуси присутствуют

разнообразные заимствованные блюда. По рецептам местного населения респонденты часто готовят блюда из картофеля. Обогащению кулинарных навыков опрошенных русских способствовало их длительное проживание (либо их предков) по соседству с представителями других этнических групп. Также были заимствованы традиционные блюда коренного населения других республик бывшего СССР теми русскими, которые проживали там до переезда в Беларусь. В последние десятилетия в столице и крупных городах появлению новаций в повседневном питании русских способствует расширяющийся ассортимент блюд, традиционных для населения европейских и азиатских стран, которые предлагают в системе общественного питания.

Источники и литература

1. ПМА.
2. Кто живет в Беларуси / А. Вл. Гурко [и др.]. Минск: Белорусская наука, 2012. С. 202–269.
3. Белорусско-русское пограничье. Этнологическое

- исследование: монография / отв. ред. Р. А. Григорьева, М. Ю. Мартынова. М.: Изд-во РУДН, 2005. 378 с.
4. Русские в Беларуси. / сост. А. Н. Андреев. Минск: Макбел, 2010. 256 с.

Живова Лилия Васильевна

Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, Российская Федерация

Расписные дома в селах Солонешенского района, зафиксированные экспедициями Н. И. Каплан в 50-х гг. XX века

Аннотация. В Солонешенском районе Алтайского края такой вид народного искусства, как домовая и прялочная роспись, на рубеже XX–XIX вв. достиг расцвета. В данной работе рассматриваются материалы, собранные в экспедициях по Алтайскому краю московскими исследователями под руководством Нины Ильиничны Каплан в 1955–1956 гг. Статья вводит в научный оборот неопубликованные фотографии домовой росписи, позволяющие понять размах этого культурного явления в данной местности. **Ключевые слова:** Н. И. Каплан, расписные дома, Макар Иванов, Осип Красильщик. композиции домовых росписей, расписной потолок, опечка.

В архиве Московского всесоюзного музея декоративно-прикладного и народного искусства (ВМДПиНИ) в альбоме «Русское декоративно-прикладное искусство на Алтае. Москва, 1957 г.» [9] хранятся фотографии экспедиций 1955–1956 гг. на Алтай Научно-исследовательского института художественной промышленности (НИИ ХП) (рис. 1) [9: т. 5]. В Солонешенском районе сотрудники НИИ ХП зарисовывали и фотографировали роспись в Топольном, Туманове, Черемшанке и Сибирячихе. В известную книгу Н. И. Каплан «Очерки по народному искусству Алтая» вошли только 18 из 56 фотографий фрагментов росписи интерьеров, расписных прялок и домов снаружи [4].

Необходимость введения в научный оборот неопубликованных фотоматериалов по Алтайскому краю, собранных в то время, когда можно было увидеть полностью расписанные дома, — цель нашего исследования.

В 2012 г. нам представилась возможность изучить черно-белые снимки росписей из Солонешенского района, сделанные фотографом экспедиции НИИ ХП М. С. Линевиным [9] и зарисовки, выполненные художниками Ф. М. Мольнаром, З. А. Пучковой, А. В. Курочкиной (Варваровой), Н. И. Каплан [5–7].

Акварельные зарисовки достоверно передают цветовую гамму росписи и построение композиций, но в них недостаточно четко видна характерная для этого вида росписи «разживка» (плавный переход от одного цвета к другому). На зарисовках она выглядит как обводка, тогда как на фотографиях этот постепенный переход хорошо заметен (рис. 2) [9: т. 88а]. Снимки, сделанные в полевых условиях, позволяют составить представление о композиции домовых росписей, их размерах и местоположении в доме, а также дают возможность рассмотреть фактуру красочного слоя и некоторые особенности кистевой техники, которые, в силу специфики акварели, невозможно было зафиксировать на цветных зарисовках.

Село Топольное

В с. Топольном московские исследователи обнаружили росписи в пяти домах. Дом Ивана Яковлевича Жеманова в 1905 г. расписал мастер Макар Иванов. Изба в этом доме была расписана полностью. Стены, потолок, опечки, дверь окрашены в красный цвет и расписаны цветочными мотивами. На потолке и полотах написаны цветочные венки из крупных цветов и листьев. На стенах и простенках изображено десять похожих, но ни разу не повторяющихся пышных кустов-деревьев, растущих из высоких



Рис. 1. Экспедиция в Алтайский край 1956 г. Каплан Н. И., Курочкина (Варварова) А. В., Линевиц М. С., Щербакова.

изящных вазонов. На опечках – тот же мотив, расположенный по горизонтали. В горнице сохранился только расписной потолок, выполненный в том же стиле, только по белому фону. Почерк Макара Иванова индивидуален и смел: двери, простенки и полаты обрамлены широкой полосой с изящным синим «меандром» по голубому фону, вазоны больше напоминают столики на одной ножке из великосветской гостиной, и вся композиция, утяжеленная снизу пышным многоцветием розеток и побегов, стройно устремляется ввысь, где ее венчают, вновь придавая устойчивость всей конструкции, толстенькие со-



Рис. 2. Фрагмент росписи стены в доме Григория Ефимовича Семенова в с Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевица. 1956 г.

вы с наивными мордашками или птицы, напоминающие голубей с трубчатыми хвостами.

Роспись Макара Иванова очень гармонична по пропорциям и нарядна по цвету, а техника исполнения виртуозна и сложна. В крупных цветах-розетках он использует сразу несколько живописных и графических приемов одновременно (разбел, разживку, обводку, отмывку), что придает его работам торжественность и является отличительной чертой стиля мастера (рис. 3–8) [9: т. 70, 72, 76–79]. В селе Туманово в доме Кирилла Евстафьевича Новикова мы зарисовывали (в 1991 г.) и фотографировали (в 1999 г.) две однополотные двери с росписью в стиле Макара Иванова [2: с. 25, илл. 52]. Совы, изображенные на одной из дверей, внешне и по технике исполнения очень похожи на сов из дома Жеманова в Топольном. Расписная дверь, найденная экспедицией ГХМАК в июле 2012 г. в курятнике в с. Коргон Усть-Канского района, скорее всего, принадлежит кисти Макара Иванова или работникам его артели. На ней нет сов, зато все другие признаки его стиля присутствуют [3: с. 108, илл. 2].

Росписи в доме Григория Ефимовича Семенова также относятся к 1905 г. Изба расписана полностью, причем роспись была даже над печью: на потолке и на простенках (рис. 9, 10) [9: т. 92, 83]. При сравнении интерьеров из семеновского и жемановского дома, выполненных в одно и то же время, становится ясно, что эти постройки расписывали разные люди. Для росписи в доме Семенова характерны объемный, как будто прозрачный вазон, в котором порой видны корешки растущего из него куста, а также написанные в профиль малиновые и голубые цветы, напоминающие то колокольчики, то розы. Вазоны производят фантастическое впечатление, потому что их декоративная природа искусно подчеркнута красильщиком: он написал их так, как будто они «сделаны» из свитой жгутом веревки. Бросается в глаза и другой часто повторяющийся своеобразный элемент – крутые белые завитки, отходящие от листьев, цветов и вазона. Они играют роль

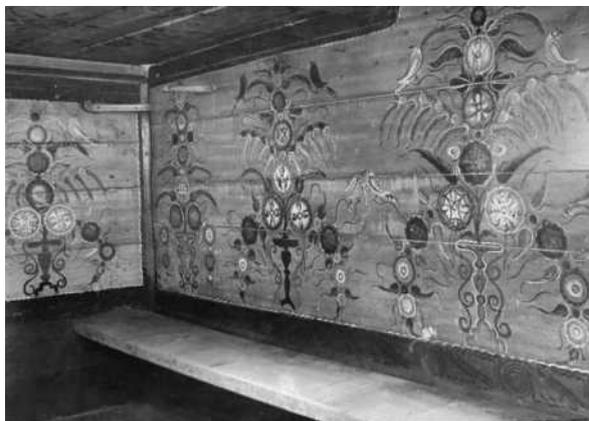


Рис. 3. Угол в избе (левый от входа, под полатами) в доме Ивана Яковлевича Жеманова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевица. 1956 г.



Рис. 4. Роспись в углу около печи и голбца: опечка и простенок с изображением вазона с цветами и сидящих филинов. Дом Ивана Яковлевича Жеманова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

приписок, которые в росписях других красильщиков, как правило, бывают черного или темно-синего цвета. В целом роспись «мастера прозрачных вазонов» мягкая, живописная, светлая. Цветы, птицы, листья кажутся объемными благодаря ярко выраженному разбелу (рис. 2, 11–13) [9: т. 88а, 87, 89, 91]. Неширокое синее обрамление отдельных живописных панно образует под потолком подобие арок, а по бокам имеет вид фестонов.

В экспедиции 1999 г. в Топольном, в старинном крестовом доме Любви Кондратьевны и Михаила Игнатьевича Завьяловых, мы видели фрагменты стеновых росписей с точно такими же профильными цветками, как в доме Семенова, выполненных, скорее всего, «мастером прозрачных вазонов» [2, с. 11, илл. 5, 6].

Очень похожие росписи были зафиксированы в 1955 г. в том же селе, в доме Михаила Ивановича Климкина, расписанного в 1910 г. (рис. 14) [9: т. 90]. Роспись одной из боковых стен обращает на себя внимание сюжетной композицией. В нижнем правом углу несколько вытянутого в длину прямоугольного панно изображен человек, едущий на бричке. Мы видим его глаза, широко открытый рот и руку, держащую вожжи. Хорошо схвачено движение белой чернобровой лошадки; красная дуга и детали упряжи прописаны подробно, со знанием де-

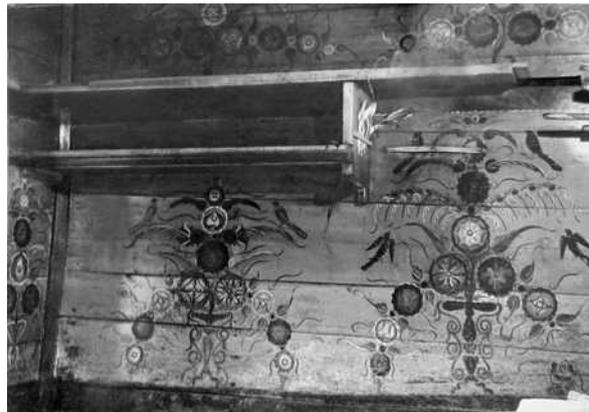


Рис. 5. Роспись стены около печи и посудных полочек в избе в доме Ивана Яковлевича Жеманова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 6. Потолок в доме Ивана Яковлевича Жеманова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

ла. Налево от лошади – огромный, выше ее в полтора раза, вазон с растущим из него гигантским кустом с невероятно широко раскинутыми тонкими ветвями. По обеим его сторонам расположены четыре птицы: две большие синие, над ними – две малиновые, поменьше. Эта роспись производит впечатление на редкость яркой и полихромной благодаря умелому применению белого и черного цветов, а также ритмичному чередованию красочных пятен (рис. 15) [6: 18].

В доме Михаила Иосифовича Тигунова был сфотографирован простенок, в росписи которого наблюдается сходство с росписями из дома Климкина: такие же цветы-розетки со сглаженными лепестками, листья, прозрачный вазон (рис. 16) [9: т. 96].

На двери в сени из дома Ильи Фадеевича Телегина изображены растущие из широкого вазона цветы-розетки с просматривающимися из-под лепестков подмалевками, крупные и мелкие листья и ягодки на изящных веточках. На верхних побегах сидят две небольшие птички, смотрящие друг на друга (рис. 17) [9: т. 95].

Нужно отметить, что при пристальном изучении фотографий и зарисовок нами были замечены



Рис. 7. Передняя стена и красный угол в доме Ивана Яковлевича Жеманова в с Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

некоторые несоответствия. Два идентичных фрагмента интерьера, зафиксированных и на фото и на зарисовках, на зарисовке подписаны как дом Семенова, а на фотографиях — как дом Климкина.

Анализируя эти и другие снимки, можно предположить, что все-таки они относятся к дому Семенова, и это затрудняет анализ росписей из дома Климкина.



Рис. 8. Входная дверь в избу и вид на росписи в избе в доме Ивана Яковлевича Жеманова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линеви-ча. 1956 г.

Село Сибирячиха

Мастер по прозвищу Осип Красильщик работал в Сибирячихе. Как видно из подписей к экспедиционным зарисовкам, он расписывал дома Маккея Карповича Архипова и Екатерины Карповны Бобровой в Сибирячихе примерно в 1905 г. Строй росписи в обоих домах отличается редким единством цветовых и композиционных решений, так что нет сомнений в авторстве одного и того же человека (рис. 18, 19) [9: т. 57, 58]. Для почерка этого мастера характерны забавные «поющие» птички с хохолками и двумя рядами перышек на шее, а также вазоны с изогнутыми ручками, часто дополняемые таким своеобразным и в целом нетипичным для росписей Алтайского края элементом, как сердечко. Работы Осипа Красильщика отличает неистощимая фантазия, поразительная легкость, почти воздушность насыщенных разнообразными элементами композиций и виртуозность кистевой техники. Гармонируя с желтыми и малиновыми деталями, теплый фон — оранжевый или красный — контрастирует с холодным бледно-зеленым цветом угловых обрамлений и тоном отдельных элементов росписи, выполненных синей и голубой краской. В отличие от Макара Иванова, Осип Красильщик совсем не применял белых приписок, да и черные использовал весьма экономно, часто закручивая их небольшой петлей. Достаточно крупные листья, ягоды и цветы он располагал близко друг к другу, но при этом не возникало ощущения тесноты — мастер искусно подбирал цвет и форму, добиваясь эффекта взвешенности и соразмерности.



Рис. 9. Опечка, полаты, потолок в доме Григория Ефимовича Семенова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линеви-ча. 1956 г.

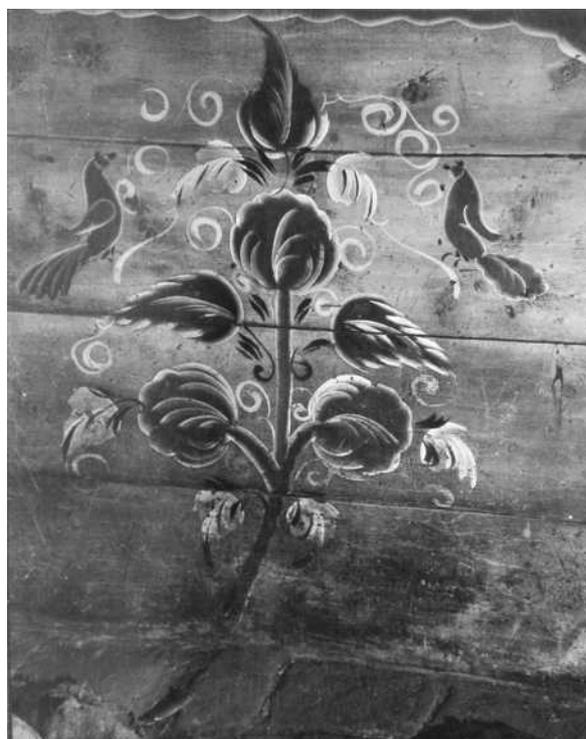


Рис. 10. Фрагмент росписи стены в доме Григория Ефимовича Семенова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линеви-ча. 1956 г.



Рис. 11. Передняя стена и красный угол в доме Григория Ефимовича Семенова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 12. Роспись потолка и фрагмент росписи стен в доме Григория Ефимовича Семенова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

Осип Красильщик включал в свои росписи изображения людей. На зарисовке простенка в избе из дома Бобровой – барышня с огромными глазами и солдат, узнаваемый по черным сапогам и погонам, с оружием в руках и надвинутым на лоб головным убором – в сущности, он лишь угадывается в го-



Рис. 13. Фрагмент росписи потолка в доме Григория Ефимовича Семенова в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 14. Фрагмент росписи стены в доме Михаила Ивановича Климкина в с. Топольном Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

ризонтальной черте, – так что на лице виден только рот. У женщины отсутствуют руки и волосы, зато четко прописаны вертикальные полосы на длинной широкой юбке и обувь на высоких каблуках.

О красильщике Осипе из Чарышского района сотрудниками ГХМАК в 1999 г. был записан подробный репортаж [2: с. 14–15, 17]. По этим данным, он примерно в 1917 г. расписывал дом в с. Тальменка Солонешенского района. По этим сведениям, Осип жил в Большом или Малом Бацелаке – в селах, находя-

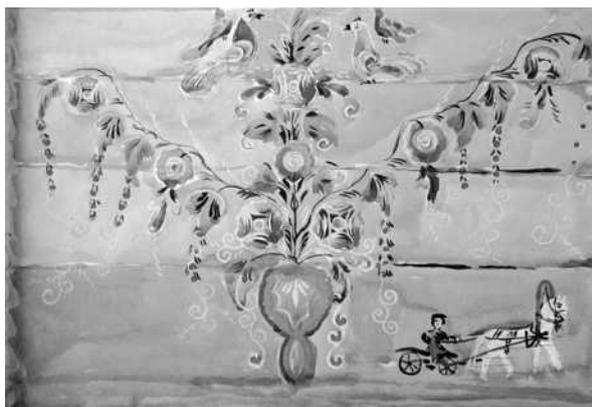


Рис. 15. Фрагмент росписи стены. Мастер неизвестен. Давность 45 лет. Роспись выполнена масляными красками, техника кистевая по фону. Масштаб 1:5. Село Топольное Солонешенского района Алтайского края. Дом Михаила Ивановича Климкина. Зарисовка выполнена художником Ф. М. Мольнаром. 1955 г.



Рис. 16. Простенок расписной в доме Михаила Иосифовича Тигунова. Село Топольное Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 17. Дверь в сени в доме Ильи Фадеевича Телегина. Село Топольное Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

щихся в 15/30 км от Тальменки и в 25/35 км от Сибирячихи. Если речь идет об Осипе Красильщике, то получается, что он работал в этой округе как минимум двенадцать лет.

На фотографиях, сделанных в доме Маланыи Анисимовны Сысоевой в 1956 г., видны входные двери, печки и посудные полочки с росписью очень хорошей сохранности [4: с. 37–38, рис. 16, 17].

Роспись печки в Сибирячихе была зафиксирована также в доме Степана Голованова.

В помещении сибирячихинской больницы сделана фотография стены, сплошь покрытой росписью с повторяющимся в косых клетках узором в виде цветка с парой листьев на стебле (рис. 20) [9: т. 105]. Это пример поздней росписи, когда заказчики под влиянием городской моды просили красильщика украсить стены «под обои».

Село Туманово

В Туманове также зафиксирован образец росписи «под трафарет»: симметричный цветочный раппорт, вписанный в косую клетку и покрывающий простенок в доме Кондратия Семеновича Казазаева (рис. 21) [9: 103]. В другой половине этого же до-

ма, принадлежащей Агафье Афанасьевне Пичугиной, сделаны снимки более ранней росписи на дверях в сени и из сеней в кладовку, а также на стенах и потолке в избе (рис. 22, 23) [9: т. 100, 102]. На стенах живописные цветы-розаны как бы нанизаны на стель. В стороны и вниз свисают пышные ветки. Из таких же крупных цветов, сгруппированных по четыре, состоит венок на потолке. На дверях изображены цветущие деревья без листьев с зелеными, синими, охристыми цветами-пятнами, ягодками и маленькими веточками. Дверь в кладовку из этого дома мы фиксировали в ходе экспедиции в Солонешенский район в 1991 г. (тогда дом принадлежал Марии Константиновне Тепикиной). Сейчас эта дверь находится в Алтайском краеведческом музее [8: с. 9, кат. 20]. Росписи в избе к тому времени уже не сохранились, но хозяйка рассказывала нам о них. А теперь мы можем увидеть их на фотографиях, сделанных в 1956 г.

Село Черемшанка

Фрагменты домовой росписи и прялки были зарисованы и сфотографированы в Черемшанке в шести домах. На обороте зарисовок из домов А. П. Гордеевой и Архиповых указано имя мастера, расписав-



Рис. 18. Роспись двери в чулан в доме Маккея Карповича Архипова в селе Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 19. Простенок около печки в доме Екатерины Степановны Бобровой в с. Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

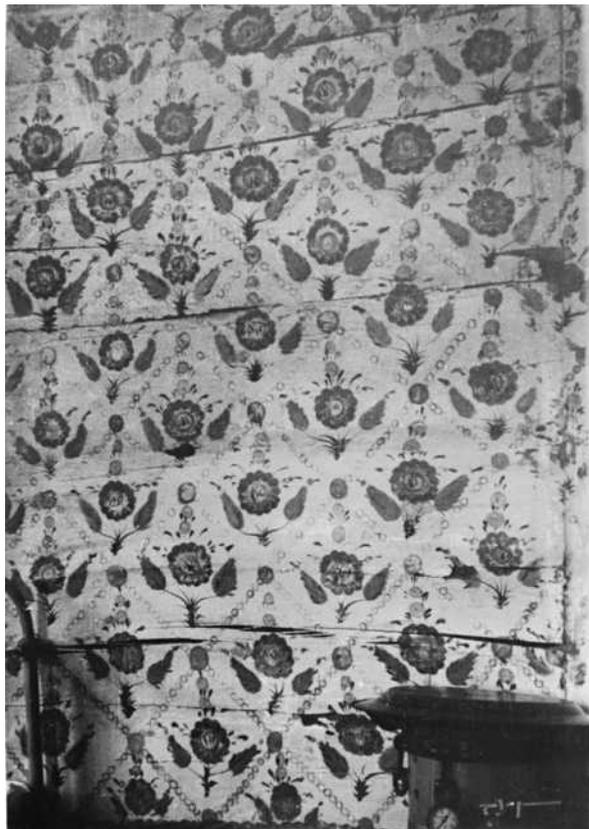


Рис. 20. Роспись стены в больнице в с. Сибирячиха Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 21. Рapisной простенок в доме Кондратия Семеновича Казазаева в с. Туманово Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

шего эти дома: Степан Зверев. Его роспись красива и изысканна по цвету. Он любил рисовать симпатичных охристых, красных, зеленых в крапинку птичек [3: с. 117–118, илл. 5]. В росписи полатей и опечка в доме Гордеевой его стиль проявляется особенно ярко [7: 3].

Росписи в других домах остались безымянными. На потолке в доме М. Ф. Паутова написаны четыре цветочных венка из крупных цветков-розеток, листьев и маленьких ягодок с длинными тонкими веточками (рис. 24, 25) [9: 67, 68].

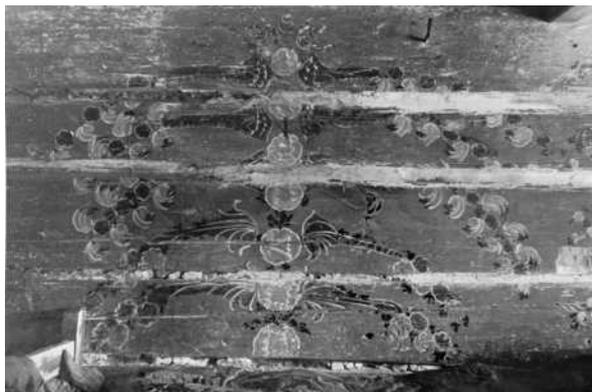


Рис. 22. Роспись простенка в доме Агафьи Афанасьевны Пичугиной. Село Туманово Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 23. Потолок и фрагмент стены в доме Агафьи Афанасьевны Пичугиной. Село Туманово Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

Домовую и прялочную роспись, достигшую на рубеже XIX–XX вв. в экономически развитом Солонешенском районе небывалого размаха, можно было встретить в середине XX столетия практически в ее исконном, нетронутым виде. Как правило, она находилась в избах и горницах там, где была изначально сделана народными художниками. К сожалению, сегодня исследователи вынуждены довольствоваться редкими расписными фрагментами. Поэтому фотографии 1955–1956 гг., дающие возможность увидеть расписные дома в их первоначальной целостности, представляют собой редкий и ценный материал, передающий всю глубину и разнообразие народного искусства и позволяющий изучать его своеобразные формы, бытовавшие на территории нынешнего Алтайского края.

Источники и литература

1. Барадулин В. А. Искусство Прикамья. Пермь, 1987. 181 с.
2. Живова Л. В., Шлейхер И. В. Домовая и прялочная роспись Алтая / науч. ред. Л. Г. Красноцветова-Тоцкая. Барнаул, 2012. 100 с.
3. Живова Л. В., Шлейхер И. В. Авторские стили сельских росписей на территории Алтайского края в



Рис. 24. Потолок в доме М. Ф. Паутова в с. Черемшанка Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.



Рис. 25. Фрагмент росписи потолка в доме М. Ф. Паутова в с. Черемшанка Солонешенского района Алтайского края. Фото М. С. Линевича. 1956 г.

Zhivova Lilia

The Art State Museum of Altay Region, Barnaul, Russian Federation

The painted houses in the villages of Soloneshnoe, fixed by expeditions of Kaplan in 50^s of the XX^s centuries

In the Soloneshnoe region folk art, house painting and pryalochnaya painting reached its heyday on the edge of XX–XIX centuries. In this documents review the materials, which were collected during the Altay expeditions by Moscow researchers under the direction of Nina Ilyinichna Kaplan in 1955–1956. This article introduces scientific revolution of unpublished photos of house-painting which allow to understand the swing of this cultural phenomenon in this area. **Keywords:** *N. I. Kaplan, painted houses, Makar Ivanov, Osip Krasilschik, the compositions of the house-painting, the painted ceiling, opechka.*

- конец XIX – нач. XX века // Пятые искусствоведческие Снитковские чтения. Барнаул, 2014. С. 103–118.
4. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961. 145 с.
5. Народный орнамент Алтайского края (русские районы). Альбом зарисовок. Вып. VIII. М., 1955.
6. Народный орнамент Алтайского края (домовая

- резьба и роспись русских районов). Альбом зарисовок. Вып. XI. М., 1955.
7. Народный орнамент Алтайского края. Альбом зарисовок. Вып. XII. М., 1957.
8. Роспись по дереву. Из собраний музеев Алтайского края: каталог. / сост. И. В. Попова. Барнаул: Алтайский дом печати, 2014. 44 с.: ил.
9. Русское декоративно-прикладное искусство на Алтае. Альбом фотографий. М., 1957.

Золотова Татьяна Николаевна

Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, г. Омск, Российская Федерация

«Светлое Христово Воскресение»: о традициях празднования Пасхи в Западной Сибири

Аннотация. В статье рассматриваются народные традиции празднования Пасхи в Западной Сибири на основании реконструкции пасхальной обрядности у русских Тоболо-Иртышского региона. Источником послужили материалы этнографических экспедиций и материалы опросов автора, данные средств массовой информации. Представлен структурно-семантический анализ пасхальных традиций, прослежен процесс их трансформации на протяжении XX века и современное состояние. **Ключевые слова:** Пасха, народные традиции, Тоболо-Иртышский регион, русские, структурно-семантический анализ.

Светлое Христово Воскресение, или Пасха, — великий двенадцатый праздник христианского календаря, который в народе называют «Великднем» и «Всемирным праздником». Пасха отмечается не ранее 4 апреля и не позднее 8 мая — в первое воскресенье после первого полнолуния по прошествии весеннего равноденствия. Название праздника произошло от ветхозаветной Пасхи, установленной в честь избавления евреев от египетского плена (евр. «песах» — пощада), но в христианстве праздник приобрел иной смысл — это память об искупительной жертве Христа, победе сил добра, спасении людей от духовной смерти [6, с. 374].

В традиционной народной культуре основная структура празднования была общей для всех православных христиан, но в каждом регионе имелись свои особенности в проведении обрядов пасхального цикла. Мы поставили своей целью рассмотреть народные традиции празднования Пасхи в Западной Сибири, основываясь на структурном и семантическом анализе традиционной пасхальной обрядности русских в Тоболо-Иртышском регионе, включающем юг Тюменской, Омскую, северо-восточную часть Курганской областей и Северный Казахстан. Самый поздний хронологический «срез» традиционной культуры приходится на 1930-е гг., когда еще сохранялись многие традиции; эти годы являются фокусом наших исследований. Источником послужили материалы этнографических экспедиций Омского государственного университета 1985–1993 гг., Омского филиала Объединенного института истории, филологии и философии СО РАН 1994–1995 гг., Сибирского филиала Российского института культурологии 2005–2012 гг.

Светлову Христову Воскресенью предшествует Страстная неделя, обряды и обычаи которой наполнены идеей духовного и физического очищения перед главным событием года. Особенно семантически наполненным оказался комплекс обрядов Великого четверга, исследование которого у русского на-

селения Тоболо-Иртышского региона подтвердило предположение Д. К. Зеленина о «четверговой» обрядности как о начале года у древних земледельцев, свидетельством чему явилась семантика всеобщего пограничья (между «своим» и «чужим» миром, между сезонами и временем суток) и собственно структура «четвергового» комплекса, состоявшего из очистительных, продуцирующих, предохранительных и инициальных обрядов [4, с. 191].

Ночь с субботы на воскресенье, в которую в церкви проходила главная служба года (с полунощницей, заутреней, крестным ходом и литургией), в народе воспринималась как своеобразное пограничье между добром и злом, как окончание безвременья и начало нового отсчета жизни. Всенощную старались отстоять, как и положено, в церкви, куда брали и маленьких детей. Если не было возможности пойти в церковь, собирались в домах богомольных старушек или устраивали ночное бдение с молитвами дома. Огарки свечей, с которыми стояли пасхальную службу, приносили домой и использовали впоследствии для лечения. В пасхальную ночь православным христианам спать воспрещалось, существовал запрет на любые виды работ. «Добры люди в пасхальную ночь не спят, всю ночь надо молиться... На Паску шить, вязать, прясть — это грех, отдыхали, молились и все» (Каримова (Надеина) О. К., 1930 г. р., д. Быково Вагайского района Тюменской обл.). В других местах считали, что «в работе греха нет» и поэтому использовали запрет на сон с пользой для себя. «Всенощна идет, шьют и вяжут, чтоб Христа встретить и чтоб все сделано было к тому времени, когда иконы вынесут ночью на крестный ход... И после слов «Христос воскрес» звон сильный, словно небо раскроется!.. Если не успела дошить, то надо распустить» (Бахарева (Соковина) Н. И., 1913 г. р., род. д. Рагозино Муромцевского района Омской области). Существовали и другие запреты. «Под Паску песню петь нельзя, бабам с мужикам спать нельзя, а то „обмен“ родится с большой головой» (Понякина (Зажирская) А. И., 1930 г. р.,



Рис. 1. Праздничный стол на Пасху. Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

д. Юдинка Муромцевского р-на). «До того, как Христос воскреснет, девки сережки снимали, ни мясо, ни молоко не кушали, ни песни не пели... Когда Христос воскреснет, тогда одевают все» (Фомина (Белова) М. С., 1925 г. р., д. Лисино Муромцевского района).

Свечи горели всю ночь, символизируя ожидание Христа. В полночь в Сибири было принято стрелять из ружей, что сохранилось до сих пор. «В 12 часов стреляют добры люди – Иисуса Христа встречают» (Бахтина (Шарапова) Е. П., 1927 г. р., д. Луговая Вагайского района Тюменской области). Пасхальная ночь считалась благоприятной для всякого рода магических действий. В эту ночь стерегли коров от колдунов, которые могли отнять молоко и корм. Считалось, что, если колдун даст чужой корм своей скотине, то у него она будет поправляться, а у того, у кого взял, тощат. Старики примечали: темная ночь – к урожаю, тихая – ворам «не год», ветреная – ворам время, собаки лают – беспокойный год, гуси гогочут – к голоду. В Западной Сибири сохранялось поверье о том, что в пасхальное утро «солнце играет»: оно крутится и подпрыгивает, как бы «радуясь» воскресению Христа». Примечали: ясное солнце – будут пожары. Тем, кто проспит восход солнца, предрекали неудачи во всем, девушкам – несчастливое замужество. Возвращаясь с заутрени, обливали проспавших водой. Курские переселенцы читывали молитву: «Солнышко всходит, Христа за руку водит» (Лузина (Ал-

химова) З. К., 1935 г. р., д. Красная Заря Крутинского района Омской области).

Пасхальная пища являлась главным атрибутом праздника. Готовили ее накануне, в субботу, освящая во время всенощной в церкви или поставив на ночь на вышитую скатерть или рушник «под божничку» (в красный угол). Основные пасхальные блюда: крашеные яйца, куличи («паски»), творожные пасхи («сыр»), жареное мясо, молочный поросенок («ососок»), гусь, суп мясной, с лапшой, яичница-болтуня, шанги «творожны, картовны, морковны», блины, караваи, заварные калачи, «песочки», пряники, розанцы, мясные и рыбные пироги, курники, пирожки с творогом, морковью, картошкой, капустой, свеклой, луком и яйцом, груздями, холодец, кулага (каша из ржаной муки с ягодами), кутья из риса и изюма, кисели ягодные, хлебные, молочные. У орловских переселенцев стряпали булочки «артус», с которыми ходили крестным ходом всю неделю, затем высушивали и хранили для последующего причастия (Фалеева А. В., 1932 г. р., с. Шаблыкино Ишимского района Тюменской области). Творожную пасху («сыр») готовили из творога с изюмом, сметаной и яйцами в специальной расширенной кверху деревянной форме, с выдавленными по бокам и на дне крестиками, буквами «ХВ», ветвями и подсвечниками. Творог помещали под гнет и оставляли на сутки и более до готовности (иногда это делали под матицей).



Рис. 2. Пасхальные яйца. Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

Символом Пасхи являлись куличи, которые сибиряки называли «пасками». У «родчих» сибиряков «паски» стряпали из сдобного теста с изюмом, украшали незатейливо – взбитым яйцом с сахаром и мелкими леденцами или конфетами горошком, ягодами (клюквой, брусникой), крестом из теста и буквами «ХВ». В селах, где совместно проживали русские и украинцы, куличи стряпали большими и изощренно украшенными: по ободку кулича размещали косичку из двух переплетенных жгутов теста, поверхность была разделена крестом на четыре части, в двух частях размещали буквы «ХВ» (Христос воскрес), в двух других – «ВВ» (воистину воскрес). В центре устанавливали шишку, изготовленную из хлебного жгутика, разрезанного с двух сторон и намотанного на березовую палочку высотой 10–15 см. Кулич получался высотой около 40 см. Сверху его смазывали взбитым с сахаром белком, посыпали маком и крашеным морковкой и свеклой пшеном (Бабешина (Сарлаева) З. К., 1928 г. р., с. Новоцарицыно Москаленского района Омской области). Куличей стряпали много: на каждого члена семьи (примечая, какая

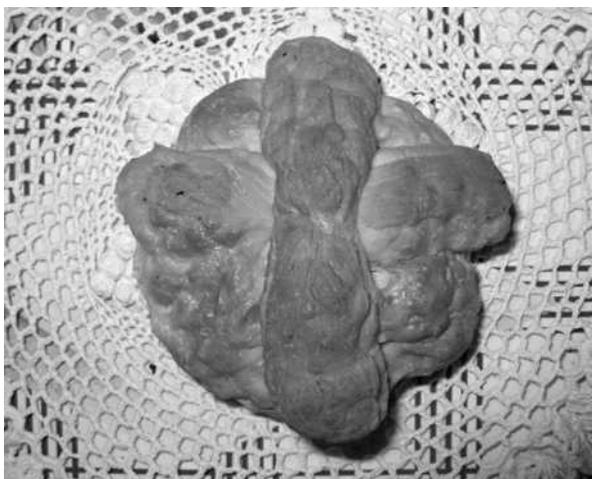


Рис. 3. «Поскребышек», испеченный на Пасху Л. В. Панфиловой в с. Артын Муромцевского района Омской области, 2008 г. Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

«паска» выйдет, такое и здоровье будет), одна общая «паска», которая делилась на всех членов семьи, одну оставляли в церкви, одну стряпали для гостей и одну сохраняли «для умерших родителей», чтобы унести на кладбище в Родительский день.

Старожилы из последнего теста, заведенного на куличи, стряпали булочку с крестиком из теста, которую называли «поскребышек», ее клали на божничку, придавая ей охранительное значение (Епанчинцева (Поварова) Н. П., 1928 г. р., р. п. Муромцево Омской области). Хлеб играл особую роль в умиловительных обрядах, которые совершались, как правило, в Великий четверг, но в некоторых деревнях домового задабривали и в субботу. «В чистую субботу кладут кусочки хлеба, приговаривают: «Дедушка-суседушка, это тебе гостинец от нас!» И в стайку кладут под матицу (потом куда-то исчезает). А в подпол под плиты втыкают или в стену. Мама ложилась на завалинку в подпол» (Аксенова (Чусовитина) В. Г., д. Ульянова Тобольского района Тюменской области).

Непременным атрибутом Пасхи являлось крашеное яйцо. Чаще всего красили луковой шелухой, иногда использовали травы – чабрец, серпуху, кусочки тканей, зеленку, охру, покупные анилиновые красители, для получения узора привязывали перловую крупу. У вятских переселенцев для получения розовых и зеленых отпечатков на яйцах, к ним привязывали березовые и ягодные листочки, воском и кисточкой рисовали цветы, ракушечки, буквы «ХВ», крестики (Анденкина М. И., 1925 г. р., д. Паново Тюкалинского района Омской области). Яйца красили по 50–70 штук. Крашеное яичко клали в умывальник с водой, чтобы умыться «с красного яйца». Спящим детям подкладывали яичко под подушку. Утром после произнесенных молитв и приветствий старшего мужчины (или женщины) в доме «Христос воскрес!», которому отвечали домохозяйки «Воистину воскрес!», разговлялись яйцом и куличом, причем в большинстве местностей делили одно яйцо и один кулич на всех членов семьи. Делала это старшая женщина в доме, наделяя, таким образом, каждого своей долей счастья. Во время посевной освященные яйца крошили в семена, «чтобы был лучше урожай», катали по пашне при посеве льна, клали яйца в пригон, «чтобы скотина лучше велась», катали по скотинке крестом, «чтобы гладкая и здоровая была», крошили курам, «чтобы лучше неслись». Это яйцо взбалтывали в святой воде, солили четверговой солью и поливали корм, который выносили затем животным (Морозова Е. А., 1922 г. р., д. Рагозино Сельниковского района Омской области).

С пасхальным яйцом дети ходили «христосоваться» к крестным родителям, родственникам с приговоркой: «Христос воскрес, яичко есть?». На улице христосовались со встречными, раздавали яйца нищим. «Еще темно, ребятишки и взрослые ходили христосоваться, с корзинкой, а мужики – с битончиком (для бражки). Они три раза говорили „Христос воскрес!“, а хозяйка отвечала: „Воистину воскрес!“ Детям давали яички, конфеты» (Понякшина

(Зажирская) А. И., 1930 г. р., д. Юдинка Муромцевского района Омской области). Хозяева примечали: если первыми заходят двое, значит, овечки будут парами котиться. Детям к Пасхе обязательно «справляли обнову» — шили новые платья девочкам, штаны и рубашки — мальчикам. Крестные дарили своим крестникам ленты, платочки, отрезы ткани или давали мелкие деньги, крашеные яйца.

Обязательно одно или несколько крашеных яиц клали на божницу. Они могли храниться до трех лет. Считалось, что трехгодичное яйцо (как и трехгодичная верба) имеет большую силу. Пасхальные яйца повсеместно применяли для тушения пожара. «На Паску утром к Боженке яичко ложим, мало ли че: вот пожары будут и используем. Был пожар лет пять назад в Луговой. Сгорел дом в центре, за ним два дома отстояли, с иконами отстояли. Люба выносила. Яйца выносили трехлетние, чтоб дым к озеру ушел» (Бахтина (Шарапова) Е. П., 1927 г. р., д. Луговая Вагайского района Тюменской области). «Пасхальное яйцо надо хранить, его в огонь надо кидать при пожаре, чтоб он горел как свеча. У нас в селе был пожар, мы кинули яйцо и читаем: «Во имя отца, и сына и святого Духа...». Это было лет шесть назад. Я кинула три яйца, чтоб огонь не разлетался. Яйца должны год пролежать» (Лебедева (Стельмашук) М. В., 1937 г. р., с. Птицы Вагайского района Тюменской области). Рассказывали о случаях, когда пожар ничем не могли потушить, как это было в Уралах, когда выгорело полдеревни, пока из Тары не привезли «знающую» женщину, которая обежала голая, с пасхальным яйцом в руках, вокруг пожара и потушила таким образом огонь. С пасхальным яйцом производили и обереговые действия — обходили дом «по солнышку» три раза с молитвой «Отче наш» (Земнухова Т. Г., 1940 г. р., д. Александровка Викуловского района Тюменской области). Пасхальные яйца просто так выбрасывать было нельзя: при появлении признаков порчи их закапывали под передний угол дома, либо сжигали в печи, либо убирали на чердак.

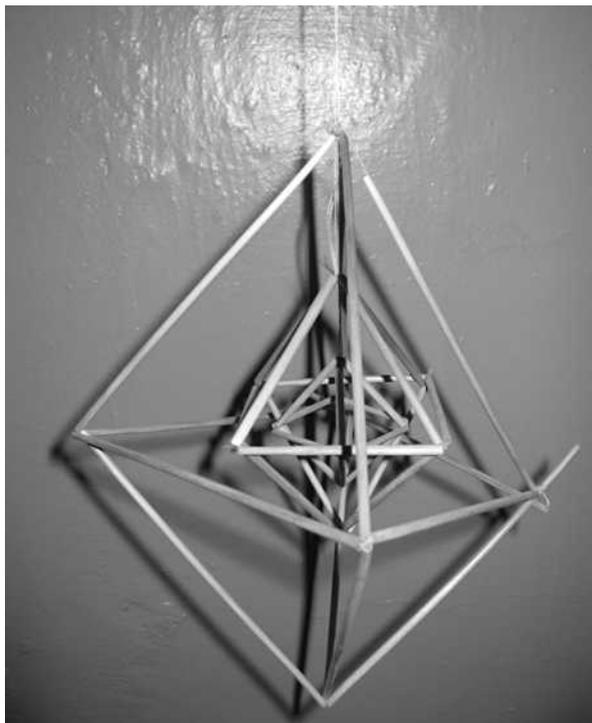
Повсеместно в Западной Сибири были распространены игры с крашеными пасхальными яйцами, в которых участвовали люди всех возрастов (дети играли отдельно от взрослых). «В Паску играли в „грудки“ — четыре пары яиц в „грудки“ (кучки) прятали, в траве (костре). В две „грудки“ клали яйца, а две — пустые. Все четыре „грудки“ — под девкой с юбкой, а другая шарит под ней, найдет — себе забирает. Яйца катали на дороге: в заповон накладут. По паре яиц на расстоянии примерно 30 сантиметров друг за другом разложат. Мячом надо было попасть с двадцати шагов — катишь или кидаешь мячик из тряпок (чтоб яйца не побить). Лоток на чурбаке, по лоточку катит яйцо, чтоб попасть по паре яиц — 8–10 пар стоит. Которая полную пазуху наиграет. Яйца и крашеные, и белые. И парни, и девки играли, и бабы, и мужики, и старики — все, кому не лень. Это играли с Паски до Троицы» (Мельнова (Горбачева) М. Н., 1912 г. р., д. Ключевая Муромцевского района Омской области). Помимо описанных существовали и другие вариан-



Рис. 4. Праздничный рушник жительницы с. Бергамак Муромцевского района Омской области Н. В. Окуневой. Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

ты игры. На лужайке убирали траву на площадке диаметром 2–3 м, ставили лоток (желобок) длиной около метра. Один конец лотка ставили на землю, а другой приподнимали на высоту 10–30 см. По лотку пускали крашеное яйцо, которое останавливалось на земле. Следующий игрок должен был так скатить яйцо так, чтобы оно задело лежащее на земле. Если это получалось, яйцо забирал второй игрок, если нет — к игре приступал следующий. Второй вариант игры: выкапывали воронки, в чью закатится яйцо, тот его себе и забирает. Третий вариант игры: в первый кон яйца расставляли по линии, и каждый «выкатывал свое яйцо», т. е. должен был попасть в него тряпичным или деревянным мячом, со второго кона уже катали яйца. Существовала и другая игра в северных районах рассматриваемого региона: яйца складывали в корчагу и переворачивали ее вверх дном. Игроку завязывали глаза, раскручивали и отпускали за несколько метров от корчаги. Если он сумел попасть по ней толстой длинной палкой, то все яйца забирал себе. Поскольку эта игра была повсеместно распространена у сибирских татар, можно предположить ее заимствование русскими. Повсеместно играли в «битки»: били одним яйцом о другое, определяя, чье крепче. Хозяин самого крепкого яйца забирал разбившиеся яйца себе. Некоторые «умельцы» искусно подделывали деревянные яйца под настоящие, собирая таким образом наибольшее количество яиц.

Большая роль в создании праздничного настроения отводилась очищению и украшению дома. К Пас-



Пасхальное украшение муромцевских старожилов – «павук». Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

хе «кажна тряпочка бела моется и кажна щепочка на ребро становится!» (Бахарева (Соковина) Н. И., 1913 г. р., д. Рагозино Муромцевского района Омской области). Убирали в доме накануне в Чистый четверг, реже – в субботу. Иконы обмывали святой водой, выплескивая воду под передний угол дома, украшали под стеклом бумажными цветочками.

Особенностью Сибири было украшение дома пихтой – «лапником». Пихту затыкали за иконы (там она стояла вместе с вербой), прибавляли на стены или над окнами в виде букв «ХВ», просто бросали веточки на пол. Такая пихта наделялась особыми свойствами: ее хранили на чердаке и при засухе бросали в речку, таким образом вызывая дождь (Подопригора А. В., д. Лебединка Седельниковского района Омской области). Иногда пол в доме устилали сеном, так как мыть его в течение недели запрещалось, поскольку считали, что на Пасху Иисус Христос спускается на землю, и неосторожными действиями можно навлечь беду. Божницы, зеркала, окна украшали вышитыми рушниками, к празднику из газет вырезали «новые» занавески на окна. Стелили «парадные» половики, на кровати стелили вышитые и вязаные «околотки» (подзоры). В некоторых селах к потолку подвешивали фонарики из ржаной соломы («пауки») с раскрашенной яичной скорлупой. Иногда делали большой фонарь с 8–12 углами, диаметром около 50 см, к каждому углу подвешивали по одному маленькому фонарику, внутрь которых помещались еще меньшие. В большой фонарь вставляли маленький фонарик, в который клали крашеное яйцо.

Пасху праздновали восемь дней. В Светлое Христово воскресенье отдыхали, тихо и спокойно про-

водя этот день в тесном семейном кругу. Не топили печь, так как «все должно отдыхать». Запрещалось петь, кричать, стучать. Нельзя было стукнуть противнем или разбить яйцо о стол, который почитался за «престол пресвятой Богородицы». С понедельника по деревням ходил священник в сопровождении причта, служа молебны и освящая семена пшеницы, ржи, овса, конопли, гороха, стоявшие в ведрах и ситах в красном углу, а также молодую зелень, выросшую в ящичках. В некоторых деревнях столы с яйцами и пасхами выносили прямо на улицы и после молебна всей деревней пили чай из шиповника, малинового и смородинового листа, мяты. В рассматриваемом регионе волоочные обходы дворов известны только у переселенцев из Белоруссии, Украины, Смоленской губернии.

Вся пасхальная неделя проходила в играх, хороводах, катаниях на качелях и каруселях [3, с. 97–99]. Любой желающий всю неделю мог звонить в колокола, но чаще всего это делали молодые парни и мужчины. В наиболее полном варианте традиции пасхального воскресенья сохранялись в деревнях до конца 1930-х гг., несмотря на гонения со стороны советских органов власти, называющих качели «наследием проклятого буржуазного строя» и «виселищами царизма», налагающих штраф на священнослужителей за проведение крестного хода [5, с. 206]. Многие обряды продолжали существовать на семейном уровне, несколько меняя форму и постепенно утрачивая содержание. Так, например, пихтами продолжали украшать комнаты, но прибавляли ветки уже не в виде букв «ХВ», а в виде цветка.

В годы Великой Отечественной войны некоторые пасхальные обычаи приобрели особый смысл. Так, для голодных детей традиция христосования явилась способом выживания, потому что хлеб и печеную картошку, несмотря на собственное недоедание, крестьяне давали детям всегда. После войны пасхальные традиции с новой силой подверглись гонениям. «На Паску с окрашенными яйцами тихонько идем, чтоб учитель не увидел, а то ругались, галстуки с нас за христосование снимали. На нашей улице жила директор школы, мы к ней христосоваться пришли (я училась в третьем классе в 1959 году), а кто-то донес. С нас со всех учителя галстуки сняли на линейке. Потом отдали их, но на следующий год мы уже не ходили» (Фомина (Белова) М. С., 1925 г. р., д. Лисино Муромцевского района Омской области).

В современной России пасхальные традиции вновь перешли на общественный уровень, сохраняя свои позиции и в семье. Этому способствуют такие факторы, как трансляция пасхальных служб по радио и телевидению, публичные поздравления и проповеди Патриарха, распространение информации о празднике в СМИ, организация учреждениями культуры пасхальных музыкальных фестивалей и выставок народного творчества. Наиболее устойчивой в структуре пасхальных традиций оказалась обрядовая пища, хотя и она претерпела определенные изменения: яйца красят практически все, но помимо



Рис. 6. Пасхальный крестный ход в Омске. Фото Т. Н. Золотовой (личный архив автора)

луковой шелухи теперь используют более простой способ окраски покупными красками и украшения термостойкими наклейками. Куличи теперь проще купить в магазине, тем более что освятить их можно там же. Появилась новая традиция освящения куличей во время трансляции всенощной: «До трех часов ночи зажигаю свечку, смотрю телевизор, яйца поставлю и паску – освящает телевизор» (Шевелева Г. П., пос. Заречный Вагайского района Тюменской области). Все больше распространяется традиция христосования и обмена крашеными яйцами с родственниками, друзьями, коллегами по работе. Посещение церкви на всенощную и освящение куличей, яиц, кагора становится массовым. В некоторых деревнях сохраняется украшение пихтой или сосновыми ветками в доме, хранение крашенных яиц на божнице и использование их при пожаре.

Реконструкция и структурно-семантический анализ традиционной пасхальной обрядности русских в Тоболо-Иртышском регионе позволяют сделать следующие выводы.

В традиционном календаре русского населения Западной Сибири Пасха воспринималась как главный праздник года. В его структуре основное место занимали обряды и обычаи, обусловленные канонами православной церкви. Тем не менее в пасхальных обычаях и запретах, которые крестьянством связывались с именем Христа, можно обнаружить отдельные отголоски древнейших верований –

отголоски солярного культа, культа очага, предков, растительности, демонологических представлений.

Большое значение в пасхальной обрядности придавалось трапезе после заутрени. Исследователи усматривают семантическую связь между трапезой и жертвоприношением – кормлением сверхъестественных сил. «Ритуализация еды призвана противостоять хаосу, вмешательству демонических сил», – считают А. К. Байбурин и А. Л. Топорков [1, с. 145]. Почитание славянами хлеба как сакрального продукта обусловило существование таких пасхальных традиций как приготовление каждому члену семьи своего кулича и разрезание одной «паски» на всех при восприятии доли хлеба как доли своей судьбы (счастья). Приготовление сырной пасхи соединило христианскую символику (буквы «ХВ») с древними представлениями о структуре дома как модели мира: под матицу, наделенную особым семиотическим статусом опоры дома, помещали четырехугольную форму с сырной пасхой, тем самым усиливая сакральность пасхи.

Особое место в структуре пасхальной обрядности занимали действия с крашеным яйцом, символика которого была связана с древним мифом о мировом яйце, из которого было создано все живое. Яйцо осмысливалось как символ возрождения и обновления жизненной энергии [2, с. 397]. Его делили на всех домочадцев, наделяя каждого своей долей счастья и усиливая сакральное единство се-

мый. Продуктивная роль передачи жизненной силы и плодородия яйца проступает в обрядах, связанных с умыванием, скормливанием, добавлением яйца в семена, в играх с яйцами. Обереговое действие приписывалось яйцу при тушении пожара. Окрашивание яйца в красный цвет (цвет крови) производилось раз в году с целью поминовения всех покойных предков. Слияние древнейших представлений об оживании природы и христианского догмата о воскресении Христа предопределили важное значение поминальных обрядов в пасхальном цикле.

Роль пихты в пасхальном цикле определялась приписыванием ей особых сил, непрерывно возрождающих жизнь в растительном мире, что имеет корни в культуре растительности. Эти силы необходимо было использовать для роста хлебов и благополучия людей. Ветки пихты (как все острое) могли выступать в роли апотропея, а также для удовлетворения эстетических потребностей людей.

Процесс трансформации традиционной обрядности на протяжении XX в., обусловленный развитием социально-экономических отношений, процессами модернизации и глобализации, привел к из-

менению функциональной направленности праздничных циклов, в том числе Пасхи: при сохранении православной составляющей праздника произошло уменьшение доли религиозно-магической составляющей цикла и увеличение демонстративно-символических и этических компонентов пасхальной обрядности.

Zolotova Tatiana

Siberian Branch Likhachev Russian Research Institute of Cultural and Natural Heritage, Omsk Russia

«Easter Sunday»: about the traditions of celebrating Easter in Western Siberia

The article deals with the folk traditions of celebrating Easter in Western Siberia on the basis of the reconstruction of the Easter ceremonies at the Russian Tobol-Irtysh region. The source materials were the ethnographic expeditions materials author interviews, data media. Presented by structural and semantic analysis of the Easter tradition, traced the process of their transformation during the twentieth century and the modern state. **Keywords:** *Easter traditions, Tobol-Irtysh region, Russian, structural and semantic analysis.*

Источники и литература

1. Байбурун А. К., Топорков А. Л. У истоков этикета. Л.: Наука, 1990. 165 с.
2. Виноградова Л. Н. Яйцо // Славянская мифология. Энциклопедический словарь. М.: Эллис Лак, 1995. С. 397.
3. Золотова Т. Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). Омск: ООО «Издатель-Полиграфист», 2002. 234 с.
4. Золотова Т. Н. «Четверговая» обрядность сибиряков: на границе времени и пространства // Народная культура Сибири: Материалы XXIII научно-практического семинара Сибирского регионального вузовского центра по фольклору / отв. ред. Т. Г. Леонова. Омск: Изд-во ОмГПУ, 2015. С. 190-197.
5. Медведев Н. Как уничтожали класс. (Читая архивные документы) // Иртыш. 1992. № 2. С. 206.
6. Русский праздник: Праздники и обряды народного земледельческого календаря. Иллюстрированная энциклопедия / Баранова О. Г., Зимица Т. А. и др. СПб., 2001. 668 с.

Кабакова Наталья Васильевна

Сибирская автомобильно-дорожная академия, г. Омск, Российская Федерация

Без мужа жена всегда сирота

Аннотация. В статье рассматриваются некоторые аспекты семейно-брачных отношений жителей деревень Тарского уезда Тобольской губернии во второй половине XVIII в. Характеризуется положение одиноких женщин, предпринята попытка установить вероятность заключения повторных браков. Исследование выполнено на основе изучения ревизских сказок. **Ключевые слова:** *крестьянская семья, брак, одинокие женщины, ревизские сказки.*

Современные исследователи-сибиреведы, которых занимают вопросы формирования населения XVIII в., традиционно обращаются к характеристике состояния семейно-брачных отношений. Так, в ряде статей А. К. Бустанова и С. Н. Корусенко анализируются исторические сюжеты, построенные на изучении генеалогии семей сибирских мусульман [2; 3]. А. А. Крих рассматривает динамику этносоциального и фамильного состава жителей одной из старейших русских деревень на территории Тарского Прииртышья – Ананьино [7]. М. Л. Бережнова исследует феномен челдонов как группы русских старожилов Сибири с исторической, этнографической, культурологической точек зрения [1]. В настоящей статье

мы остановимся на характеристике положения одиноких женщин в семейно-брачных отношениях жителей деревень Тарского уезда Тобольской губернии во второй половине XVIII в.

В русском фольклоре сохранилось множество пословиц, иллюстрирующих семейную жизнь: «Семейный горшок всегда кипит»; «Без хозяина двор и сир, и вдов»; «Без мужа жена всегда сирота» и пр. Случайным это внимание, несомненно, не являлось, поскольку семья являлась основной ячейкой крестьянского общества, материальной базой, трудовым ресурсом... И женщина играла в семье весьма важную роль – на ней лежали многочисленные полевые, огородные, домашние заботы, воспитание

детей и еще многие другие обязанности. При этом статус и положение женщины зависели от возраста: сначала это была малолетняя девочка — «дочь» (они остаются за рамками данной работы), после достижения брачного возраста и выхода замуж — «жена». Но не все женщины находили супругов и тогда попадали в разряд «девок». Если же муж умирал, то наступала пора «вдовства». Это про таких женщин говорится в пословице: «С мужем мужа, без мужа и того хуже, а вдовой да сиротой — хоть волком вой». Насколько частыми были подобные ситуации, когда женщины оказывались одиночками? Как они сами реагировали на это — стремились ли преодолеть такое свое состояние?

Источник, на котором базируется данное исследование, — ревизские сказки. Эти богатейшие документы позволяют анализировать половозрастной состав и социальный статус населения, но не менее важно, что они показывают семейное состояние каждого учтенного человека. Для определения этого статуса составители сказок использовали множество специальных терминов, например те, что имеют отношение к женщинам: «жена», «сестра», «дочь», «девка», «вдова», «мать» и пр. Наиболее полными списки семейств, несомненно, становятся в IV и V ревизиях. В определенном порядке, начиная с главы семьи, сказки поименно отражают всех ее представителей с указанием возраста и, в случае необходимости, исходного либо конечного места и времени миграции. Называют ревизии год рождения и смерти жителей, что создает возможность составить многочисленные представления не только о продолжительности жизни, но и вероятных судьбах остальных членов семей. Однако данный источник далеко не всегда конкретизирует статус человека, особенно неопределенным он оказывается в тех случаях, когда речь идет о женщинах.

Обратимся для иллюстрации к спискам семей Бергамацкой слободы IV ревизии. Один из крестьян — Степан Степанов сын Дубровской — умер в 1770 г. в возрасте 56 лет. У него осталась жена Ирина Михайлова, овдовевшая в 47 лет, и дочь Марья, которой в момент смерти отца было 7 лет. Ко времени проведения IV ревизии, через 12 лет, Ирина по-прежнему проживала со своей дочерью Марьей, которой исполнилось уже 19 лет [4, л. 3], но «вдовой» женщину документ не именует. К тому же собственно, помимо этих двух женщин, в семье вообще не осталось никого: деверь с сыном умерли, другой племянник переехал в Каинскую округу. Заметим, что изначально разница в возрасте между супругами в данной семье составляла 9 лет, а единственная дочь была рождена, когда Ирине исполнилось 40 лет.

Яков Степанов Сабатов умер в возрасте 61 года. В его семье остались «вдова Акулина Алексеева той слободы крестьянская дочь старинная», старше мужа на 1 год, и два сына — Прокопей, также умерший спустя два года после отца в возрасте 20 лет, и Иван. В сказке 1782 г. Иван указан как глава семьи, ему 35 лет, он холост, живет с *матерью-вдовой* [4, л. 3 об.].

Марья Никифорова Дурнова, которая была старше своего мужа Ефима Михайлова на десять лет, овдовела в 71 год [4, л. 10–10 об.]. В момент переписи 1782 г. ей было уже 79 лет, документ не называет ее вдовой, а проживала она вместе с семьями собственных троих сыновей.

Степанида Борисова стала вдовой в 63 года, когда умер ее муж, Илья Баранов (82 года), оставив ее с семьей сына, рожденного ею в 39-летнем возрасте. Судя по сказке, Степанида являлась главой этого семейства, при этом вдовой не названа, и у нее помимо сына и снохи было двое внуков. Вполне вероятно, что у Степаниды и Ильи раньше были и другие дети, но в перепись 1782 г. они не попали в силу различных причин [4, л. 12 об.–13].

Еще одно упоминание женщины-вдовы встречается в списках ревизской сказки Бергамацкой слободы за 1782 год. На этот раз Матрена Васильева Белозерова, 70 лет, названа в документе *вдовой*. Как видим, это второй подобный случай, встретившийся нам в данной ревизии. Сама семья Белозеровых переехала в Бергамак из Тары между III и IV ревизиями, поэтому когда Матрена стала вдовой — неясно, поскольку документ не дает на это ссылки [4, л. 14 об.].

Таким образом, в сказке по Бергамацкой слободе за 1782 г. нам встретились пять женщин, оставшихся одиночками после смерти мужей, но лишь в двух случаях переписчик именует их вдовами.

В V ревизии, проведенной в 1795 г. в той же слободе, также встречаются случаи, когда женщина оставалась одна после смерти мужа. Так произошло с Настасьей Васильевой Гуровой, в возрасте 33 лет оказавшейся вдовой с четырьмя детьми на руках. К тому же незадолго до этого случая свекор Федор Гуров перебрался с другими своими сыновьями «по жительству в деревню вновь заведенную Гурову» [5, л. 1 об.–2]. Подчеркнем, что Настасья в сказке вдовой не названа. В сказке, написанной в 1795 г. в деревне Танатовой, встречается упоминание о женщине-вдове. В ней сказано, что умершего Александра Яковлева Рячкинева «жена вдова Елена Иванова», похоронившая мужа в возрасте 51 года, проживала вместе с семьями своего сына и деверя [5, л. 8–8 об.]. Очевидно, что и в V ревизии не существовало четких установок по указанию на статус женщин, оставшихся после смерти их мужей в одиночестве, — они далеко не всегда именуются вдовами, но оценить их вдовое состояние мы можем из контекста документа.

Хорошо известно, что русская православная церковь не поощряла разводов, которые в XVIII в. были редкими исключениями. В то же время смерть одного из супругов становилась уважительной причиной расторжения предыдущего брака и фиксации нового замужества или женитьбы. О таких случаях ревизские документы напрямую не упоминают, но чаще всего используют по отношению к женщинам термин «другая жена». Но подобная характеристика применяется далеко не всегда, и определить наличие повторного брака становится возможно по каким-либо косвенным признакам.

Так, в случае с повторной женитьбой Никифора Дмитриева Лисина всё абсолютно очевидно. В ревизии 1782 г. сказано, что у него «жена другая Палагея Константинова, взята в Екатеринбургском уезде, крестьянская дочь» [4, л. 4 об.]. Подчеркнем, что в списках Бергамацкой слободы этой ревизии подобный пример – единственный. При этом о смерти первой жены Никифора в данном документе не упоминается. Интересен состав семьи Лисиных: всего в ней учтено 6 супружеских пар – это братья, племянники с женами и детьми. То есть в целом недостатка в женских руках явно не наблюдалось, а дети самого Никифора приближались по возрасту к мачехе и вскоре сами стали создавать семьи. Палагея же, вторая жена Никифора, была младше мужа на 25 лет. Обратим внимание и на то, что женщина была взята замуж в далеком от Бергамака Екатеринбургском уезде. Сама Палагея в данном браке родила двоих мальчиков. Конечно же, в данной ситуации возникает резонный вопрос – каковы были побудительные мотивы этой еще достаточно молодой женщины для подобного замужества?

В семье Демида Афонасьева сына Губкина, которому в 1782 г. исполнилось 43 года, было пятеро детей. Возраст старшего сына, Василия, 17 лет, что заставляет усомниться в том, что его мать – жена Демида – Пелагея Иванова, ведь в то же время ей было 30 лет [4, л. 9 об.]. То есть разница в возрасте как с мужем, так и со старшим «сыном» составила по 13 лет. По всей вероятности, Пелагея стала второй женой Демида, и уже она могла родить остальных (младших) детей, но сказка об этом статусе женщины умалчивает.

У Якова Ефимова Дурнова, 29 лет, жена – Прасковья Дмитриева, «взята той же Бергамацкой слободы, крестьянская дочь», которая была на 9 лет младше мужа [4, л. 10 об.]. По всей видимости, она являлась второй женой Якова, поскольку старшей дочери Марьяне в момент написания сказки исполнилось 8 лет, а значит, получается, что родить ее Прасковья должна была в 12 лет. В данном случае в документе также не имеется указания на повторный брак.

В семье Козмы Степанова Дурнова, 42 лет, было пятеро детей. Старшим его дочерям – Марфе и Марии – соответственно 19 и 15 лет. Это позволяет предположить, что Анна Козмина, жена Козмы, которой в момент ревизии было 30 лет, является его второй женой [4, л. 11 об.].

У Филата Семенова сына Демидова, 34 лет, жена – Марья Ильина, 23 лет, и трое детей – Григорию 10 лет, Савелею 8 лет, Емельяну 1,5 года. По-видимому, и здесь мы встречаемся с повторным браком, исходя из возраста двух старших сыновей. Но и в данном случае переписчик не считает нужным упомянуть о том, что у Филата ранее была другая жена, являвшаяся матерью Григория и Савелия [4, л. 12].

И совсем уж необычная ситуация вырисовывается в семьях Лариона Евдокимова Новоселова и Ивана Савельева Белозерова, крестьян из Бергамац-

кой слободы, поэтому позволим себе полностью перечислить их состав.

Ларион Евдокимов сын Новоселов, 81 – 100 лет.

У него жена Домна Никитина, взята той же слободы, крестьянская дочь старинная, 21 – 40 лет.

У них сын, рожденный после ревизии;

Иван – 12 лет.

У него, Лариона, внучата, написанные в последнюю пред сим ревизию.

Петр, холост, 19 – 38 лет;

Фома, 16 – 35 лет;

Селиверст, 14 – взят в рекруты в 1781 г.;

Ефрем, 12 – 31 лет

У Фомы жена Ирина Алексеева, взята той же слободы, крестьянская дочь, 16 – 35 лет

У Ефрема жена Матрена Леонтьева, взята той же слободы, крестьянская дочь 11 – 30 лет.

У них дети, рожденные после ревизии:

Андрей – 5 лет;

Иван – 3 лет [4, л. 12–12 об.].

Таким образом, глава семейства Ларион Евдокимов был женат на женщине, которая была младше его на 60 лет, она была ровесницей его внуков! Нет никакого сомнения, что Домна являлась не первой женой Лариона, но источник об этом умалчивает. Как видим, детей у этой супружеской пары не было. Какова была цель данного брака? Мы можем предполагать, что Лариону требовалась хозяйка в дом. А вот Домна, по-видимому, выбирать не могла – стать супругой старика ей пришлось по воле собственных родителей.

Иван Савельев сын Белозеров, – 78 лет.

У него жена Варвара Осипова, взята той слободы, крестьянская дочь, 6 – 25 лет.

У него дети, написанные в последнюю пред сим ревизию:

Аврам – 34 года;

рожденная после ревизии дочь Соломея – 2 года.

У Аврама жена Варвара Сергеева, взята той слободы, крестьянская дочь старинная, 31–50 лет. У них дети, рожденные после ревизии:

Никифор – 14 лет;

дочь Авдотья – 8 лет [4, л. 14 об.–15].

Белозеровы переехали в Бергамак из Тары после III ревизии. Именно в списках этого населенного пункта и надо искать следы предыдущей истории данного семейства, где, несомненно, сказано, что была у Ивана Белозерова первая жена и, вероятно, другие дети. В данном же списке мы видим как жену этого крестьянина, женщину младше его самого на 53 года, и сына Аврама, который старше «матери» на 9 лет. Но только документ этого никак не комментирует, не определяя наличия повторного брака. Последовавшая V ревизия позволяет проследить историю этого семейства и установить, что Иван Белозеров умер в 1793 г., в весьма почтенном возрасте 88 лет, а его жена Варвара осталась в расцвете лет (ей было 36) вдовой с тремя детьми, тогда как Аврам вместе со всем своим семейством перебрался в деревню Гурову.

Наконец, в V ревизии определение статуса женщин, которые становились вторыми женами сибирских крестьян, меняется, здесь встречается несколько прямых упоминаний о повторной женитьбе. Первый пример — в семье Семена Федорова сына Щербакова, у которого умерла жена Ирина, и он женился вновь: «Вторая жена Анна Андреева, взята той же слободы Бергамацкой, крестьянская дочь» [5, л. 3 об.–4]. Разница в возрасте у Семена с Анной была большая — он старше на 17 лет. Но и Анна вышла замуж, когда ее возраст превысил 33 года. Как знать, быть может, и для Анны это был не первый брак? При этом Семен выдал замуж за крестьян Бергамацкой слободы и двух своих дочерей от первого брака, по-видимому, руководствуясь правилом «вдовец деткам не отец, а сам круглый сирота».

Другие случаи, встретились в списках деревни Танатовой [5, л. 9–9 об.]. Первая жена Прокопея Федорова сына Корцова, Акулина Обросимова, умерла, когда ему было 30 лет. При этом она была старше мужа на 13 лет. Интересно заметить, что документ фиксирует их общего сына Егора, рожденного, когда его отцу было всего 15 лет. Сомнительно, что Прокопий был отцом этого мальчика, но сказка в данной ситуации не употребляет слово «пасынок». Женился же вновь Прокопей на Любви Михайловой, про которую говорится, что та «взята той же деревни, крестьянская дочь», что и она старше мужа, но всего лишь на 3 года. Ведь в доме нужна была женщина.

Первая жена Лазаря Тимофеева Каргаполова, также крестьянина из деревни Танатовой, Марфа Миронова, была младше мужа на 13 лет, после своей смерти оставила шестеро детей. Поэтому вскоре Лазарь привел «вторую жену» Мавру Петрову, которая была старше мужа на 12 лет [5, л. 10 об.–11 об.]. Может быть, Мавра также была вдовой (ее возраст — 68 лет — делает возможным такое предположение), но составитель ревизии об этом не упоминает.

Народная молва отзывалась голосами мужчин-вдовцов: «Навдовелся я, намаялся». В этом высказывании — вся боль одиночества и тяжесть жизни вдовца. Поэтому, конечно, будучи одинокими, мужчины, да еще и с детьми, стремились привести в дом хозяйку и, судя по многочисленным вышеприведенным примерам, преуспевали в этом. Положение женщин-вдов в подобных ситуациях выглядело гораздо сложнее. Чаще всего женщина продолжала одна воспитывать собственных детей, если они были еще малы, либо жила с семьями выросших детей, помогая по хозяйству и в поднятии внуков. Так, IV ревизия по Аевской слободе не фиксирует не имени, ни даты смерти мужа Марьи Яковлевой Соловьевой, но из документа видно, что овдовела она давно, не достигнув 38-летнего возраста, еще до проведения III ревизии, т. е. до 1763 г. Но свою судьбу Марья устраивать не стала либо не смогла, а подняла двух сыновей, женила их и продолжала жить вместе с ними, нянчила пятерых внуков [4, л. 515 об.–516]. И именно такие случаи встречаются в переписях постоянно.

В то же время варианты повторного замужества вдов, зафиксированные ревизиями, крайне редки. В деревне Танатовой в семье Василия Васильева сына Неворотова «мать его вдова Любовь Михайлова (оказавшаяся без мужа, когда ей не исполнилось и 30 лет) вышла в замужество той же деревни за крестьянина» [5, л. 9 об.–10]. Второй случай — в Аевской слободе, куда между III и IV ревизиями был переведен из вотчины помещика Ивана Михайловича Коширова, из Твери, Алексей Естафьев. Прибыв на новое место жительства, Алексей женился на Анне Галлактионовой, дочери посельщика из Аевской слободы. Разница в возрасте между супругами составила 22 года [5, л. 236 об.]. Спустя семь лет после прошедшей ревизии 1782 г. мужчина умер, а его жена вскоре вышла замуж вторично — за крестьянина в Нижнеколосовскую волость [6, л. 535 об.].

Повторимся, подобные примеры не являлись типичными для жизни крестьянских вдов. Оставшись без мужа, с детьми, а особенно с несовершеннолетними дочерьми, вдовы стремились если уж не обустроить свою судьбу, то хотя бы обеспечить их будущее. Невзирая на бытующее в крестьянской среде представление — «не купи у попа лошади, не бери у вдовы дочери», женщины выдавали своих дочерей замуж, женили сыновей. Оставшись вдовой в 60 лет, Марина Григорьева Каргаполова воспитывала двух дочерей. Спустя некоторое время обе девушки — Марья и Авдотья — переехали в Такмыцкую слободу, выданные за крестьян. При этом младшей дочери Авдотье в момент венчания едва ли исполнилось 15 лет [5, л. 10–10 об.].

В словаре В. Даля есть поговорка: «Бедуют в поле горох да репа, а в свете — вдова да девка». Народная мудрость гласит, что положение одинокой женщины, по каким бы причинам ни сформировался подобный статус, будь то вдова или женщина, которой не удавалось выйти замуж, было незавидным. Однако составители сказок не отличаются точностью формулировок, когда перечисляют несовершеннолетних девушек и тех, что достигли брачного возраста, но так и не вышли замуж. Так, крестьянка Бергамацкой слободы Аксинья Дурнова, 37 лет, незамужняя, «девкой» не названа [4, л. 10]. А вот жительница Аевской слободы Ульяна Соловьева записана как «дочь, девка», ей 40 лет [4, л. 519]. В сказке Бергамацкой слободы Марина Якова Дурнова, 8 лет, и Лукерья Якова Дурнова, 1 года, также названы «девками» [4, л. 10 об.]. Непонятна также логика составителя документа в перечислении жительниц Аевской слободы, где в едином списке семейства Ивана Зотова сына Мелникова видим шесть женских имен в возрасте от 5 до 26 лет, и всех переписчик называет «девками»:

Дочери девки
 Маремьяна 7 — 26
 Офимья 6 — 25
 Фекла 2 — 21
 Марина — 15
 Варвара — 13
 Матрена — 5 [4, л. 518].

Заметим, что в списках одной и той же семьи по отношению к разным супружеским парам именованные девочек разное. Рассмотрим подобный случай на примере семьи Степана Иванова сына Соловьева из Аевской слободы [4, л. 519–519 об.]. У сыновей Степана – Федора и Герасима – родились девочки, но дочери Федора определены в документе как «девки», а дочери Герасима таковыми не названы.

У Федора жена Варвара Федорова, заимки Репиной, крестьянская дочь, 20–39 лет. У них дети, написанные в последнюю пред сим ревизию:

Герасим, 7 – 26 лет.

Дочери девки:

Матрена, 1 год – умерла в 768 г.;

Анна – 18 лет.

У Герасима жена Анна Андреева, деревни Бутаковой, крестьянская дочь – 30 лет.

У них *дочери*, рожденные после ревизии:

Маланья – 6 лет;

Анна – 1 лет.

Итак, неясно, кого же составители ревизий относили к «девкам» – абсолютно всех девочек и незамужних взрослых дочерей или только последних. Как видим, четкого разграничения не существовало даже в рамках одной семьи.

Еще одна категория «безмужней жены» – женщины, чьи мужья отбывали рекрутскую повинность. Про таких говорили: «Она ни вдова, ни замужняя жена», «Солдатчина сиротит, словно смерть». Положение этих женщин было незавидным – по сути, они становились вдовами при живых мужьях. Подозрительным было отношение к ним со стороны односельчан. Хорошо, если в собственной семье было понимание и помощь от родных... Исследование многочисленных списков ревизий за разные годы позволяет сделать вывод, что мужчины, взятые на военную службу, более в списках родных селений не появлялись никогда. Что оставалось таким женщинам-солдаткам? Известны случаи, когда они добивались разрешения следовать за мужьями. Так произошло с Пелагеей Осиповой из Логиновского погоста, которая отправилась со своим мужем Алексеем Казанцевым к месту его службы. Об этом сказано в сказке V ревизии: «Алексей в рекрутах с 1785 г. [ему было 26 лет], а его жена Пелагея – при муже» [5, л. 651 об.]. Но гораздо чаще уделом солдаток становилась одинокая тяжелая жизнь. Так произошло с крестьянкой Аевской слободы, женой Тимофея Артемьева сына Соловьева, Анной Ивановой, распрощавшейся в 1772 г. (в 30 лет) с мужем-рекрутом и оставшейся с двумя дочерьми – Марьей, которой в ту пору исполнился год, да Матреной, только что родившейся [4, л. 518 об.]. Спустя 13 лет V ревизия снова фиксирует солдатку Анну в составе все той же семьи ее мужа. Анне уже 53 года, она живет с младшей дочерью Матреной, а старшая Марья к тому времени выдана «в замужество Рыбинской волости за крестьянина» [6, л. 217]. Заметим все-таки, что власти стремились брать в рекруты холостых мужчин. Так, в проанализированных списках Логиновского села в

III, IV и V ревизиях нами обнаружен единственный случай призыва на военную службу женатого мужчины, о котором упомянуто выше.

Традиционно считается, что и церковь, и крестьянский мир одобряли такие браки, где разница в возрасте мужа и жены не была большой, а муж был старше жены. Но ревизии демонстрирует немалое число случаев, когда эти правила не соблюдались в семьях сибирских крестьян. Приведенные примеры подтверждают данный тезис. Но встречается немало и других. Так, в братской семье Дурновых (жителей Бергамака) видим несколько подобных случаев: жена Степана Степанова, Февронья Семенова, была младше мужа на 7 лет; жена Сафрона Степанова, Соломея Иванова, была младше мужа на 15 лет; жена Козмы Степанова, Анна Козмина, была младше мужа на 12 лет. Илья Баранов был старше своей жены Степаниды Борисовой на 19 лет [4, л. 11–12 об.].

Значительная разница в возрасте супругов наблюдалась в семьях у поселщиков. Мужчины, которых власти насильно отправляли в Сибирь, нередко вынуждены были навеки порывать все прежние связи со своими родными и уже на новом месте обзаводились семьями. При этом сами поселщики были уже в солидном возрасте, а в жены брали не только крестьянок, часто вдов, но и таких же, как они – сосланных. Так, в 1795 г. в Бергамацкой слободе учтена жена поселщика Якова Иванова сына Мордвина (63 года), Маланья Иванова, что была взята замуж в городе Тобольске из числа привезенных на поселение (ей 30 лет). Женой поселщика Данилы Венедиктова была крестьянская дочь из Бергамацкой слободы Пелагея Никитина (младше мужа на 10 лет). Женой поселщика Ивана Палитова была Матрена Иванова, взятая им в деревне Кокшеневой, крестьянская дочь. В этом случае разница в возрасте супругов – 20 лет [5, л. 4–5 об.]. Аналогичные примеры отмечены в Аевской слободе. В ревизии 1782 г. записано, что сюда был поселен Тимофей Иванов, 40 лет, из города Вологды, вотчины помещика Николая Яковлевича Павлова. А женой его стала Матрена Семенова, взятая Знаменского погоста деревни Солнечный Проток, крестьянская дочь, 30 лет [4, л. 535–536].

Имеется немало примеров, которые демонстрируют, что в брачных парах жена могла быть старше мужа. Приведем некоторые из них, замеченные нами в списках Бергамацкой слободы за 1782 г. Татьяна Иванова, жена Федора Иванова сына Гурова, была старше своего мужа на 7 лет. Устинья Степанова оказалась старше мужа Семена Васильева Белозерова на 9 лет. Варвара Сергеева – старше мужа Аврама Иванова Белозерова на 16 лет [4, л. 13 об. – 14 об.].

Проанализированные сведения по Аевской слободе за 1782 г. позволяют сформировать следующую картину. Всего в ревизийской сказке по данному населенному пункту зафиксировано 108 супружеских пар. Из них:

мужчина был старше жены – всего 69 случаев (64%); старше на 1–5 лет – 35 примеров; на 6–10 лет – 18; более чем на 10 лет – 16;

возраст супругов одинаков – 8 случаев (7%);

жена старше мужа – 31 случай (29%): на 1–5 лет – 21 пример; на 6–10 лет – 8; более чем на 10 лет – 2.

Таким образом, подсчет возраста брачных пар по Аевской слободе свидетельствует о том, что преобладали семьи, где муж был старше своей жены, и примерно в каждом третьем браке жена была старше собственного мужа.

В заключение отметим, что различные жизненные ситуации могли способствовать тому, что часть женщин-крестьянок сибирских сел оказывались одинокими: девки, не нашедшие «второй половинки», солдаты, обреченные вековать без мужей-рекрутов, вдовы, потерявшие супругов. Подавляющее большинство таких женщин продолжало находиться в составе собственных либо «мужниных» семей: крестьянское сообщество не исключало их из своего круга. Далеко не каждая из них впоследствии сумела изменить свое положение. Ревизии наглядно показывают, что многие женщины стремились быть «при муже», невзирая ни на значительную разницу в воз-

расте, ни на какие-либо иные обстоятельства. Неопределенность же статуса женщин в материалах ревизий второй половины XVIII в. объясняется общим отношением к «слабому полу». Ведь эти документы должны были фиксировать в первую очередь мужчин как податное население и как возможных рекрутов, а потому женщинам составители сказок не уделяют пристального внимания, и их статус либо нечеток, либо не определен. Подобное положение женщины явилось также следствием ее зависимого положения в семье – либо отцовской, либо мужа.

Kabakova Natalia

Siberian Automobile and Road Academy, Omsk, Russian Federation

Without her husband's wife is an orphan

The article discusses some aspects of family relations villagers Tarski district of Tobolsk province in the second half of the XVIII century. It is characterized by the position of single women, attempted to establish the probability of remarriage. The study was performed based on the study of fairy tales registered males. **Keywords:** peasant family, marriage, single women, Revision lists.

Источники и литература

1. Бережнова М. Л. Загадка челдонов: история формирования и особенности культуры старожильского населения Сибири. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007. 266 с.
2. Бустанов А. К., Корусенко С. Н. Родословные сибирских бухарцев: Ильяминовы. Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2. С. 97–105.
3. Бустанов А. К., Корусенко С. Н. Родословные сибирских бухарцев: Шиховы. Археология, этнография и антропология Евразии. 2014. № 6 (60). С. 136–145.
4. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 31.
5. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 144.
6. ГУТО ГАТ. Ф. 154. Оп. 8. Д. 147.
7. Крих А. А. Этносоциальная история русского населения д. Ананьино в XVII–XIX вв. // Вестник Омского университета. 2014. № 4 (4). С. 86–90. (Исторические науки).

Касперович Галина Ивановна

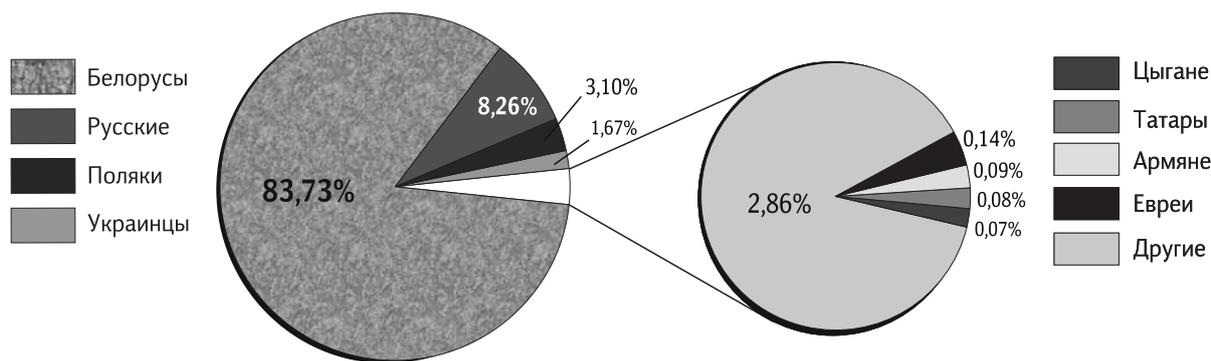
Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск, Республика Беларусь

Особенности этнического состава населения Республики Беларусь

Аннотация. В докладе на статистических и этнографических полевых материалах рассматривается динамика этнического состава населения Республики Беларусь. Анализируются изменения в численности и структуре основных этнических общностей страны в зависимости от комплекса факторов – политических, социально-экономических, демографических (естественное и миграционное движение), этнических. Исследуются сложные и неоднозначные процессы аккультурации и адаптации этнических общностей в новых условиях жизни (в новом социально-культурном пространстве и в условиях глобализирующегося мира). **Ключевые слова:** этническая структура населения, этнические общности, демографические процессы, динамика численности населения, естественное движение, миграции, процессы аккультурации и адаптации.

На этнокультурную палитру населения Беларуси оказывает влияние этнический состав населения, от его стабильности или динамики зависят темпы и направления этнокультурных процессов. Согласно переписи населения РБ 2009 года, в стране проживают представители 130 национальностей. Вместе с тем необходимо отметить, что 93,7% (в 1999 г. – 95,0%) от всего населения составляют близкородственные по культуре, языку белорусы, русские и украинцы (рис.).

Наиболее многочисленной этнической общностью в Беларуси являются белорусы. Согласно переписи населения Республики Беларусь 2009 г., среди 9 млн 504 тыс. жителей республики насчитывается 7 млн 957 тыс. белорусов. Из общей численности белорусов 15,5% расселены в Брестской, 13,2% – в Витебской, 16,0% – в Гомельской, 9,0% – в Гродненской, 15,8% – в Минской, 12,2% – в Могилевской областях и 18,3% – в Минске [11, с. 8–23]. Белорусы преобла-



Национальный состав населения Беларуси по переписи 2009 г.

дают в большинстве районов республики, за исключением Щучинского и Вороновского, где они составляют соответственно 46,3 и 13% [11, с. 106–129]. Абсолютное большинство населения они составили и в целом по Республике Беларусь – 83,7%, что характерно как для городов (82,3%), так и для сельских поселений (87,9%) (2009 г.).

В XX в. произошли кардинальные изменения в расселении белорусов. Если в 1959 г. семь из десяти белорусов жили в сельской местности, то в 2009 г. ситуация изменилась: восемь из десяти белорусов являются городскими жителями, причем каждый третий из них живет в Минске. Это обстоятельство существенно повлияло на ход и направления этнокультурных процессов. С одной стороны, мигранты в города, в большинстве своем выходцы из белорусских сел, внесли в городскую среду целые пласты народной культуры, что отчетливо проявилось в сохранении традиций в семейных, общественных отношениях, формах проведения свободного времени, коммуникации, обрядности, обычаях, в менталитете горожан. С другой стороны, шло интенсивное приобщение бывших сельчан к урбанизированному, большей частью интернационализированному формам культуры, в связи с чем происходило ослабление и даже в ряде случаев девальвация «материнского», «отцовского» наследия [2, с. 288; 4, с. 19]. Результаты их ощутимы, до конца не осмыслены и не преодолены и сегодня.

Следует отметить, что, несмотря на уменьшение общей численности населения Беларуси, абсолютная численность белорусов за 1989–1999 гг. возросла на 254 тыс. человек. Однако к 2009 г. их численность уменьшилась на 202 тыс. человек. Удельный вес белорусов во всем населении страны увеличился с 77,9% в 1989 г. до 83,7% в 2009 г.

На динамику численности и расселения белорусов влияли уровень рождаемости и смертности, интенсивность внешних и внутренних миграций, развитие этнических процессов. Анализ основных тенденций и особенностей эволюции естественного и миграционного движения показал, что увеличение численности белорусов в Беларуси на протяжении XX в. шло главным образом за счет естественного прироста и этнотрансформационных процессов, за исключением последнего десятилетия, когда естест-

венный прирост числа белорусов сменяется потерями населения, а увеличение численности белорусов происходит главным образом за счет миграций из-за пределов страны и укрепления процессов внутренней консолидации белорусского народа.

Отметим, что в послевоенный период численность белорусов постоянно увеличивалась, однако в различные периоды темпы прироста были неодинаковыми: (за 1959–1970 гг. составили 10,4%; 1970–1979 гг. – 3,7%; 1979–1989 гг. – 4,2%; 1989–1999 г. – 3,2%), в 1999–2009 гг. отмечена отрицательная динамика численности белорусов: – 2,5%).

Демографическая ситуация в период 1990 г. – начала XXI в. была сложной и многоплановой. В обозначенном периоде выделяются два основных этапа демографических изменений. Первый из них (1990–2005 гг.) характеризуется нарастанием кризиса в возобновлении населения, углублением и расширением депопуляционных процессов. С конца 1980-х гг. под влиянием нарастания дестабилизационных процессов в экономике, политике, экологической среде, культуре общения происходили заметные изменения факторов и условий миграции. Кризис постсоветского и, шире, мирового пространства, межнациональные конфликты в Средней Азии, Закавказье, Северном Кавказе, дискриминационная политика со стороны властей новых стран Балтии спровоцировали реиммиграцию белорусов, а также другого славянского населения. В этнической структуре мигрантов из-за рубежа республики удельный вес белорусов с 1990 по 1993 г. повысился с 38,6% до 47,2% [6, с. 250]. Максимальный приток населения в Республику Беларусь приходился на 1992 г., в последующие годы интенсивность миграции сильно снизилась. За 1989–1999 гг. в Беларусь возвратились свыше 15% белорусов, проживавших за рубежом. Так, из государств Закавказья приехал каждый третий белорус, который проживал там в 1989 г., в том числе из Армении выехали практически все белорусы. Свыше 15% белорусов оставили страны Балтии и Средней Азии.

Фактически за 1990–1999 гг. из Союза Независимых Государств и Балтии приехали 260 тыс. белорусов. Миграционный прирост в этот период не превышал потери белорусов в результате неблагоприятных тенденций в естественном движении. Важной

составляющей роста численности белорусов явилось усиление процессов внутренней консолидации белорусской общности, вливание других национальностей в единую полиэтническую общность – белорусский народ, чаще всего в результате межнациональных браков.

Во втором этапе (2006–2014 гг.) выявляются тенденции определенной стабилизации демографической ситуации (увеличилось количество родившихся, уменьшился показатель смертности, заметно снизился общий коэффициент младенческой смертности, увеличилась ожидаемая продолжительность жизни белорусов), что связано с улучшением социально-экономического развития страны, принятием целого ряда мер по демографической безопасности государства [5, с. 33–35].

Самую большую этническую общность после белорусов составляют русские: в 2009 г. – 785 тыс. человек. К началу 1990-х гг. их численность и удельный вес в населении республики постоянно увеличивались. За 20 лет, которые прошли между переписями населения 1970 и 1989 гг., численность русских увеличилась на 403,9 тыс., а доля в населении республики возросла с 10,4 до 13,2%. Увеличение численности русских в республике было вызвано естественным приростом и главным образом миграционным притоком из России. Значительную их часть составили специалисты в различных областях народного хозяйства, преподаватели высших учебных заведений, ученые, квалифицированные рабочие, которые внесли весомый вклад в возобновление и развитие экономики и культуры Беларуси.

За 20 лет, прошедшие между переписями 1989 и 2009 гг., численность русских сократилась на 557,0 тыс. человек, а доля – с 13,2 до 8,3%. Особенно интенсивно их численность уменьшалась в городах. Заметно сократилась численность русских в Гомельской и Могилевской областях, что связано с последствиями чернобыльской катастрофы, переселением на территории других областей, в Минск и за пределы республики, главным образом в Россию в связи с разрушением Советского Союза, выводом войск с территории Беларуси, что было характерно для середины 1990-х гг. В дальнейшем стабилизация экономической жизни Беларуси, позитивные изменения в национальной и конфессиональной политике, придание статуса государственного двум языкам – белорусскому и русскому – изменили миграционный баланс в пользу Беларуси. За 1999–2013 гг. сальдо миграции русских было положительным и составило 42 тыс. человек [6, с. 250; 8, с. 200; 9, с. 435; 10, с. 385]. Анализ миграций между Беларусью и странами зарубежья показал, что удельный вес русских, прибывших в Беларусь, в национальном составе международных мигрантов несколько снизился (с 33 до 28%). Вместе с тем сохраняются основные направления переселений, а миграционные потоки характеризуются определенной устойчивостью. Уменьшение численности русских обусловлено как потерями населения из-за негативных тен-

денций в естественном движении, так и развитием этнических процессов, главным образом активизацией межнациональной брачности.

По данным переписи населения 1999 г., в Республике Беларусь насчитывалось 130 778 домашних хозяйств, где все члены отнесли себя к русской национальности (368 388 человек). В смешанных белорусско-русских семьях (их насчитывалось 413 384) проживали 1 360 444 человека. Из общей численности смешанных в этническом отношении семей 59,0% приходится на белорусско-русские. На белорусско-русском пограничье удельный вес таких семей выше: в Витебской области они составили 70% всех межнациональных семей, в Гомельской – 62%, в Могилевской – 72% [12, с. 242, 243].

На динамику численности этнических общностей Беларуси влияет фактор белорусской государственности: «Живу в Беларуси – значит, белорус», «Считаю себя белорусской, поскольку всю жизнь прожила в Беларуси» (кондитер, 42 года, русская, г. Мозырь) [1, с. 56].

Поселенческая структура русских остается довольно стабильной. Большинство из них проживают в Витебской и Гомельской областях (соответственно 124,9 и 111,1 тыс. человек), которые граничат с Россией, а также в Минске (184 тыс. человек). По численности населения в Республике Беларусь русские удерживают второе место. Из 785 тыс. русских Беларуси 666 тыс. живет в городах (84,9%), 118 тыс. (15,1%) – в сельской местности. В этнической структуре населения Беларуси удельный вес русских составил 8,3%, в городских поселениях – 9,4%, в сельской местности – 4,9%. Каждый четвертый русский – житель Минска. Наибольшая концентрация их наблюдается в крупных городах и на прилегающих к ним территориях, таких как Минский, Витебский, Брестский, Гомельский, Гродненский, Полоцкий, Могилевский, Бобруйский, Барановичский и другие районы.

Русские Беларуси имеют высокий образовательный и социальный статус. По данным переписи 2009 г., каждый третий из них имел высшее образование [11, с. 201].

Русские отличаются сильной интеграционной стратегией включения в белорусское общество. Переписи населения РБ 1999, 2009 гг. показали, что при сохранении абсолютным большинством русских своего языка в качестве родного (соответственно 90,1 и 96,3%) наблюдаются определенные адаптационные процессы в отношении к белорусскому языку. Относительно более высокие показатели смены родного языка характерны для сельской местности Гродненщины, где каждый десятый русский назвал родным белорусский язык. Согласно нашим полевым материалам, одним из важных факторов, влияющих на признание русскими белорусского языка родным, является длительность проживания в Беларуси. Обычно во втором, третьем поколении происходит смена родного языка, чаще у потомков от смешанных белорусско-русских браков, у лиц, окончивших школу с белорусским языком обучения.

Третьей по численности этнической общностью Беларуси являются поляки. По данным переписи 2009 г., их численность составила 294,5 тыс. человек, или 3,1%. Поляки компактно проживают преимущественно в западных и северо-западных регионах. Согласно переписи 2009 г., 78,4% поляков живут в Гродненской области, 6,1% — в Минской, 6,0% — Брестской, 3,8% — в Витебской, 0,7% — в Гомельской, 0,6% — в Могилевской областях, 4,6% — в Минске. Наибольшей численностью и удельным весом поляков характеризуются пограничные с Польшей регионы. В Вороновском районе живут 24 615 поляков (80,8% от всего населения района), в Гродненском — 18 323 (33,6%), в Волковысском — 18 801 (24,9%), в Щучинском — 22 151 (46,4%), в Лидском — 47 660 (35,3%), в Мостовском — 6 333 (18,7%), в Свислочьском — 3 999 (20,5%). Большая группа поляков живет в Гродно — 64 642 человека (19,7%). За период 1989–2009 гг. отмечено заметное уменьшение численности поляков (на 29,5%), снизился их удельный вес в населении страны (с 4,1% до 3,1%). Изменения в политической, социально-экономической, культурной жизни Республики Беларусь не могли не повлиять на развитие этнических процессов. Значительную роль играли и такие факторы, как малая культурная дистанция между белорусами и местными поляками: большинство поляков считают белорусский язык родным (67,1% поляков в 1999 г. и 58,2% в 2009 г.), длительные добрососедские контакты, распространение белорусско-польских браков. Согласно переписи 1999 г., в стране насчитывалось 65 262 домохозяйств с численностью 191 790 человек, все члены которых принадлежали к польской национальности, а также 86 565 домашних хозяйств, в которых проживали 289 962 белорусов и поляков. Фактически шесть из десяти поляков жили в межнациональных белорусско-польских домохозяйствах (семьях), причем средний размер таких семей был больше, чем однонациональных (соответственно 3,3 и 2,9 человека) [12, с. 242, 243]. Уменьшение численности поляков связано как с укреплением белорусской государственности, развитием процессов консолидации белорусского народа, так и с отрицательным естественным приростом. Поляков затронули процессы урбанизации, а также связанные с ними миграции сельского населения в города. Если в 1989 г. 52,0% всех поляков жили в сельской местности и 48,0% в городах, то в 2009 г. в сельской местности расселены 38,6% от общей численности поляков, в городах — 61,4% [11, с. 26, 40], однако в сравнении с другими основными этническими общностями Беларуси поляки менее урбанизированы.

Четвертое место в национальном составе населения Беларуси занимают украинцы: 158,7 тыс. человек (1,7%) в 2009 г. Численность и удельный вес их, как и русских, увеличивались до 1989 г. (за 1959–1989 гг. эти показатели фактически удвоились). Максимальные темпы роста наблюдались в 1959–1970 гг. — 43%, довольно высокие — в 1970–1979 гг. — 21%, в 1979–1989 гг. — 26%. Динамику численности украинцев Беларуси в основном определял естественный и мигра-

ционный прирост. Украинцы, как и русские, в большинстве своем — городские жители (в 1959 г. в городах проживали 64,8% от всех украинцев Беларуси, в 2009 г. — 77,2%). С 1989 по 2009 г. численность украинского населения сократилась на 132,3 тыс. человек, понизился уровень их урбанизации, главным образом из-за отрицательного естественного прироста и этнических процессов. Украинцев, как и русских, выделяют высокая степень интеграции в белорусскую культуру, хозяйственно-производственную деятельность, высокий уровень образования и квалификации. Миграционный баланс украинцев положителен в пользу Беларуси. Особенно увеличился приток беженцев-украинцев с 2014 г. в связи с военным конфликтом в Украине.

К основным этническим общностям, которые живут в республике и имеют длительные контакты с белорусами, относятся евреи. В 2009 г. их насчитывалось 12 926 человек (0,1% от населения страны). На протяжении 1959–2009 гг. их численность постоянно сокращалась. С четвертого места в национальном составе населения (в 1959 г.) они переместились на пятое (с 1970 г.). Главными причинами были миграции в крупные города Советского Союза, развитие межнациональной брачности, которая влекла за собой изменения в этническом самосознании, интеграционная стратегия в отношении белорусского общества, а с середины 1980-х гг. — эмиграция в дальнее зарубежье, преимущественно Израиль, США, Германию. Традиционно живут в городах (в 1959 г. 96,3% всех евреев Беларуси составляли городские жители, в 1999 г. — 97,8%, 2009 г. — 97,6%). В 1999 г. насчитывалось 4011 домашних хозяйств евреев с численностью 10 194 человек, а также 5515 белорусско-еврейских домохозяйств, в которых проживали 16 596 человек [12, с. 242, 243]. Средний размер белорусско-еврейских семей составил 3,0 человек, а однонациональных — 2,5 человека. Евреи имеют высокие социальный статус и уровень образования, миграционную и социальную мобильность среди основных этнических общностей Беларуси. Среди них практически каждый второй имеет высшее образование. Евреи Беларуси активно участвуют в общественной жизни страны. Для них характерны как сохранение самобытной этнической культуры, так и культурные, языковые взаимовлияния с белорусами [5, с. 430, 437, 465].

Из других этнических групп по численности и взаимовлиянию с белорусской культурой выделяются также татары (7316 человек в 2009 г.) и литовцы (5087 человек). С 1959 по 1989 гг. численность татар увеличилась с 8654 до 12 552 человек, что связано с естественным и миграционным приростом населения. С 1999 по 2009 г. их численность уменьшилась на 42% как следствие кризисных явлений в воспроизводстве населения и развитием этнических процессов (в 2009 г. каждый пятый татарин называл родным белорусский язык). Численность литовцев с 1959 по 1979 г. уменьшилась, что было об-

условлено их оттоком из Беларуси и развитием этнических процессов, к 1989 г. их численность несколько увеличилась (на 8%), однако переписи 1999 и 2009 гг. отметили уменьшение численности этой этнической группы главным образом за счет потерь населения в естественном движении и активизации этнотрансформаций в межнациональной брачности.

Активные внешние миграции в Республику Беларусь из регионов межнациональных конфликтов повлияли на этническую структуру населения страны. За межпереписной период 1989–1999 гг. в два раза возросла численность армян. К 2009 г. их численность снизилась на 16,5%. Они занимают шестую позицию в этноструктуре (8512 человек в 2009 г.). Увеличилась численность азербайджанцев (5567 человек в 2009 г.), грузин (2400). В период 1989–2009 гг. отмечены активные переселения в Беларусь мигрантов из Средней Азии. С интенсификацией международных экономических и культурных связей в Республике Беларусь возросла численность китайцев (1642 человека), арабов (1330) и других этнических общностей.

В заключение необходимо отметить, что на территории Республики Беларусь сложилась стабильная межнациональная ситуация [3, с. 84, 85]. Этому способствует взвешенная национальная, языковая, конфессиональная политика государства Республики Беларусь.

Kasperovich Galina

*The Centre for Belarusian Culture, Language and Literature
Research of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk,
Republic of Belarus*

Belarus — A Brief Sketch of its Ethnic Composition

Statistical and poll data enable the author to describe the dynamics of ethnic composition of the population of Belarus. The article also looks at the changes in the structure and quantity parameters of the most numerous ethnic groups depending on various factors — political, socio-economic, demographic (natural and migratory movement), and ethnic. The author also analyses the processes of acculturation and adaptation in a new social environment and a globalizing world. **Keywords:** *ethnic composition, ethnic group, demographic processes, population dynamics, natural movement, migration, acculturation and adaptation.*

Источники и литература

1. Архив Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси. Ф. 6. Оп. 14. Д. 141. Л. 1–140.
2. Беларусь. Т. 4: Вытокі і этнічнае развіццё / В. К. Бандарчык [і інш.]; рэдкал.: В. К. Бандарчык [і інш.]. Мінск: Беларус. навука, 2001. 433.
3. Беларусь: Сучасныя этнакультурныя працэсы / Г. І. Капярковіч [і інш.]; Нацыянальная акадэмія навук Беларусі, Інстытут мастацтвазнаўства, этнаграфіі і фальклору імя К. Крапівы. Мінск: Беларус. навука, 2009. 607 с.
4. Беларусь. Москва: Наука, 1998. 503 с.
5. Кто живет в Беларуси / А. Вл. Гурко [и др.]. Минск: Беларуская наука, 2012. С. 799.
6. Население Республики Беларусь. Стат. сб. Минск, 2006. 295 с.
7. Население Республики Беларусь. Стат. сб. Минск, 2008. 420 с.
8. Население Республики Беларусь. Стат. сб. Минск, 2009. 463 с.
9. Население Республики Беларусь. Стат. сб. Минск, 2011. 471 с.
10. Население Республики Беларусь. Стат. сб. Минск, 2013. 418 с.
11. Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения Республики Беларусь 2009 года / Нац. стат. комитет Республики Беларусь. Т. 3. Минск, 2011. 433 с.
12. Число и состав домашних хозяйств Республики Беларусь. Итоги переписи населения Республики Беларусь 1999 года. Минск, 2001. 615 с.

Коляскина Елена Александровна

Алтайская государственная академия образования имени В. М. Шукшина, г. Бийск, Российская Федерация

«Красный угол / бабья куть»: гендерная семантика пространства у русских старожилов и переселенцев Алтая во второй половине XIX — первой половине XX века

Аннотация. В статье рассматривается организация пространства (дом, усадьба, село) в традиционной культуре русских Алтая по линии «мужское — женское». Исследование основано на материалах, собранных в Алтайском крае, Республике Алтай и Восточно-Казахстанской области.

Ключевые слова: *пространство, дом, русские Алтая.*

Культурно преобразованное пространство (дом, усадьба, село) русских Алтая, в соответствии с восточнославянской традицией, структурировалось по линии «мужское — женское». Основной единицей организованного человеком пространства является его жилище. На Алтае у русских крестьян оно было представлено различными типами: изба, изба-связь,

пятистенник, крестовик. При этом все эти разновидности жилища строились на основе избы, которая обычно делилась на женскую и мужскую половины.

Мужской частью избы считались «передний», «святой» или «красный» угол и сторона от него к порогу. В этом углу находились полка с иконами — «божничка» — и стол для трапезы. На божничку по-



Рис. 1. Красный угол с божничкой. Фото автора. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Ельцовский район, с. Пуштулим, 2012 г.



Рис. 2. Красный угол с божничкой. Фото автора. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Бийский район, с. Верх-Катунское, 2003 г.



Рис. 3. Подпорожный угол с кроватью и частью пола-тей. Фото автора, АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Бийский район, с. Верх-Катунское, 2003 г.

мещали также веточки вербы, пасхальные яйца, тексты молитв, церковные свечи, здесь же могли хранить денежные сбережения (рис. 1–2). Так, исследователь конца XIX в. писал: «У Максима Андреевича на божнице хранится „список святой“... „Сон Пресвятой Богородицы приснодевы Марии“» [16, л. 50]. В начале XX в. в переднем углу стали вешать фотографии близких родственников. Иконы и стол в традиционной системе взглядов имели высшую культурную ценность [18, с. 176]. Старообрядцы строго следили за сохранением «чистоты» этих предметов, избегали их контактов с представителями другой веры. Е. Э. Бломквист в своем полевом дневнике описала поминальный обед у бухтарминских каменщиков следующим образом: «Чашные старики за столом, который в красном углу под божничкой, чашные дети в кути напротив печи, мирские напротив печи у входа» [13, л. 37]. Полевые материалы автора рисуют схожую картину: «У кержаках я жила, у няньках... Они, кержаки, сели обедать, а дело было постом. А мне на голубцу постылили... меду поставили, огурцов нарезали... Они за столом, а я на голубцу, на голубцу только кошек кормят, они мене как кошку» [11, Капустина В. Г.].

Старообрядцы оберегали иконы даже от взглядов представителей другой веры, особенно «инородцев»: «Кыргызы едят под порогом на стуле. Раньше не пускали, где святые; при них задерживали занавеску перед иконами» [13, л. 39 об.]. Семантика икон как сакрального культурного элемента, который должен избегать «соприкосновения» с миром природы, проявлялась в традиции рожать в помещении, где нет икон, например в бане, встречавшейся среди уймонских староверов: «Люди в бане рожали. Не положено было в комнате рожать дома, потому что иконы в избе, нельзя рожать, а в бане рожали. Меня мама в бане родила, а я родила в избе» [12, Кононова Е. М.] «Жили в кержацкой деревне, Мульты. <...> У их грех было в избе родить. <...> Уходила в баню» [9, Пурис А. Н.]. Таким образом проявлялось представление о деторождении как о «природном» акте, который не должен контактировать с миром «культуры». Несмотря на практическую утрату традиционных представлений об организации пространства в современной сельской культуре, сохраняется устойчивая связь стола для приема пищи и иконы как обязательных сакральных элементов жилища, связанных с религиозными практиками: «На кухне должна быть икона, и перед едой нужно прочитать молитву „Отче наш“, после еды читается молитва» [1, Андреева Е. Е.].

Под образами за столом обычно сидел глава семейства, хозяин дома. Передний угол наделялся мужской семантикой, имел устойчивую ассоциативную связь с хозяином дома, которая выражалась в примете: если трещит большой угол, это предвещает смерть хозяина дома [1, Шестакова А. А.].

В подпорожном углу мужчины работали и отдыхали днем, а также принимали гостей. Согласно восточнославянской традиции, они сидели на дол-

гой, мужской лавке, в то время как женщины и дети — на лицевой, женской лавке, располагавшейся под окном на улицу [18, с. 177, 195]. В первой половине XX в. в русских селах Алтая вместо лавки в подпорожном углу ставили кровать, на которой спал глава семьи с женой (рис. 3).

Женской частью дома на Алтае считалась «куть» — «бабий угол», который располагался перед печью. Его часто отгораживали от остальной избы занавеской, подвешенной от печного столба (вертикальный брус, вделанный в угол печи перед шестком) до передней стены, могли сооружать дощатую «заборку». Здесь хозяйка готовила пищу, здесь же хранилась посуда, для этого от угла печи к передней стенке настилали полку, у старожилов она называлась «грядка». По левой стене на высоте стола располагался вделанный в стену залавок, который использовался для стряпни [26, с. 447, 449; 40, с. 35]. Восприятие пространства у печи как женской части дома было характерно для русской традиции, согласно которой мужчина не мог сюда зайти без особого приглашения [18, с. 195]. Русские старожилы и переселенцы Алтая считали его присутствие в бабьем углу нецелесообразным, но возможным. Старообрядцы более строго соблюдали традиционный запрет на нахождение мужчины в кути.

Центром женской части дома являлась печь (рис. 4–5). У старожилов она располагалась преимущественно в левом углу при входе, устье было обращено к передней стенке с окном. Такой тип внутреннего устройства избы являлся северно-великорусским [21, с. 247]. Печь представляла собой один из наиболее значимых элементов жилища, наличие или отсутствие которого определяло статус постройки (дом без печи — нежилой дом). Само понятие «изба» Д. К. Зеленин определил как «помещение с печью» [29, с. 31]. Крестьяне на Алтае говорили: «Печь в избе — самое главное, с нею сыт будешь и не замерзнешь... Печь — это жизнь в доме» [43, с. 120]. По мнению А. К. Байбурина, хронологически печь раньше красного угла была центром дома [18, с. 187]. В конце XIX — начале XX в. русская печь дополняется так называемой «голландкой» или «камельком» «для тепла» в зимнее время. Но по сей день в селах Алтая сохранилось мнение, что пища, особенно хлеб, приготовленная в русской печи, обладает особым, необыкновенным вкусом, поэтому и в современном сельском доме русская печь не редкость (рис. 6).

Куть и печь в обрядах русских Алтая олицетворяли домашний очаг. Важнейшее свойство печи — приготовление пищи — превращение, с хозяйственной и ритуальной точки зрения, сырого, неосвоенного, «нечистого» в вареное, освоенное, чистое [31, с. 168]. Такую метаморфозу претерпевал человек в процессе родильно-крестильного обряда. В операционных текстах приготовление пищи описывается в терминах отношений мужского и женского начал: разжигание огня — это брачный союз [18, с. 189–190]. Для русских Алтая была характерна ассоциация полового акта с разжиганием печи, о чем свидетель-



Рис. 4. Печь. Музей Уймонской долины. Фото автора. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Республика Алтай, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон, 2013 г.



Рис. 5. Русская печь. Фото автора. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Республика Алтай, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймон, 2013 г.



Рис. 6. Русская печь с камельком (голландкой). Фото автора. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Чарышский район, с. Тулта, 2012 г.

ствует описание свадебного ритуала, записанного в Тальменском районе края Г. В. Любимовой. После брачной ночи дружка спрашивал: «Печку топили?», крестная отвечала: «Топили». — «Хорошо горела?» — «Хорошо». — «Ярко?» — «Ярко» [34, с. 76]. В рус-

ской традиции есть мужское выражение для полового акта «слазить в печь» [45, с. 18]. В свою очередь, в загадках печь и огонь/дым выступают как мать и ребенок: «Мать посреди двора, сын мал, да удал. Мать его взяла да внутрь себя увела» (печь и огонь); «Мать толста, дочь красна, сын кудреват, отец горбоват» (печь, огонь, дым, кочерга) [37, с. 33–34]. Как и материнское тело, печь наделялась жизненной силой, фигурировала в заговорах от тоски, использовалась в лечении различных болезней [16, л. 2; 28, с. 10] и применяется до сих пор: «А от щикатухи голыми пяточками об печку. Ножками задевашь» [9, Русанова Т. В.]. Больного (болезнь связывалась с качеством природы) человека преобразовывали в «нормальное» (культурное) состояние. Печная заслонка как элемент печной конструкции принимала на себя ее семантику и использовалась в заговорах против блудливой скотины: «Корова была, с заслонки кормили, чтобы не уходила» [10, Вершинина Р. Ф.].

По мнению А. К. Байбурина, антропоморфный образ печи в восточнославянской традиции, с одной стороны, наделялся женской сутью, с другой — обозначал космос [18, 195]. Терминология печной конструкции, фиксируемая у русских Алтая, также сходна с названием частей человеческого тела: чело, лоб, ноги и т. д. При строительстве русской печи под устраивали чуть ниже уровня пояса хозяйки дома [21, с. 252]: «Печки были глинобитные. <...> Размер печки делали по хозяйке» [5, Фефелов Я. Г.]. В восточнославянском свадебном обряде устанавливался параллелизм между устьем печи и женским лонем. Например, печная заслонка или труба в контексте свадьбы связывалась с невинностью невесты. В Солонешенском районе жених после первой брачной ночи ездил с заслонкой по деревне [3, Типикина М. К.], в Красногорском районе на третий день свадьбы ломали «гувала» — столбик у печки [1, Вальтер Н. П.], а в Чарышском районе ломали печную трубу на крыше дома невесты: «Трубу ломали, лазили на крышу парни, им водку подавали» [8, Медведева П. К.]. По мнению А. Ю. Майничевой, верования старожильского населения Сибири, связанные с печью, имели языческую основу, тогда как российские переселенцы наделяли ее христианской символикой: в обращенную к комнате сторону печи они вставляли небольшую иконку Христа или Богородицы [36, с. 327]. На Алтае такой разницы в символике печи не зафиксировано.

Матица — центральная балка — также имела феминную символику. Она разделяла избу на две половины: переднюю, где могли находиться только члены семьи и их ближайшие родственники, и заднюю, куда допускались «чужаки». Особенно строго за этим следили староверы: «Кыргызов не пускают дальше матицы... кыргыз не может войти туда, где работает стряпуха» [13, л. 32 об.]. Согласно полевым и архивным материалам, в свадебном обряде старожилов и вятских переселенцев при сватовстве жених и сваты останавливались перед матицей; если их предложение принимали, то «под мат-

ку садили» [14, л. 11 об.]. У казаков сваха садилась в доме невесты под матицу, чтобы сватовство вышло удачным [30, с. 199–200]. Такое размещение свахи (сватов), видимо, означало, что пришедшие встали на грань родства с хозяевами. В заговоре-отсушке матица олицетворялась с границей, преградой для магических сил: «Как ты матушка-матица, во святой горнице лежишь поперек, и так ихны слова шли бы поперек: не стрели бы, не плели бы ко мне» [28, с. 10]. В слове «матица» получило семантическое развитие слово «мать» в значении «основа, источник и причина» [23, с. 61]. Она сопоставима с внутренним женским половым органом — маткой, в которой происходит зарождение и развитие плода [35, с. 73]. У русских Алтая в матицу вбивали крюк, на который вешали детскую кровать — зыбку (люльку). При строительстве дома под матку прятали деньги (мотив плодородия, в данном случае достатка). Как и женская утроба, матица связывалась с потусторонним миром. Это свойство использовалось в лечении больных детей от испуга: «К бабушкам носили... все больше испуг был... И отливали... Я ее держу под чашкой на коленях под маткой» [7, Жданов П. Г.]. У старожилов считалось, что увидеть во сне матицу, отделившуюся от потолка, — к смерти матери семейства [19, с. 76].

В восточнославянской традиции вертикальными границами между женской и мужской территорией в представлениях крестьян были крыша и подпол. Крыша осмысливалась как женский элемент жилища, как все части дома, имевшие отверстие [18, с. 208], что выразилось в представлении — если беременная женщина без благословения родителей мужа откроет отдушину в стене, это грозит гибелью плода [25, с. 94]. Столбы наделялись мужской сущностью [18, с. 208], что отражено в загадке: «Матрена едрена, сухой матвей прильнул к ней: печка и стамечек (подпорка у полатей)» [15, л. 39]. Перед печью на полу в кути прорубали люк для входа в подполье. У старообрядцев он мог располагаться в небольшом проеме между печью и стеной, его оборудовали в виде шкафа — «голубца», «голубчика», «рундучка» [11, Капустина В. Г.]. В некоторых домах с. Верх-Уймон Усть-Канского района Республики Алтай до сих пор сохраняются подобные конструкции голбчиков. Бухтарминские старообрядцы на крышку голбчика складывали то, что считали нечистым и не могли внести в избу за матицу, близко к иконам. Сюда же садились те, кого хозяева не приглашали пройти [21, с. 249]. Таким образом, в горизонтальном плане женское и мужское пространство олицетворяли собой бинарную оппозицию низ/верх. Это нашло отражение в примете, служившей для определения пола будущего ребенка: «Беременной женщине говорили: „Покажет руку“. Покажет женщина ладошкой книзу — мальчик, кверху — девочка» [37, с. 41].

Женское пространство повторяло представление о женщине как о «входе» в потусторонний, некультурный мир в связи с деторождением. Печная труба была своеобразным каналом общения с «дру-

гим» миром, использовалась при лечении «женских болезней», в лечебных и любовных заговорах и гаданиях, в период магических действий она должна была быть открыта. После произнесения текста заговора нужно было дунуть или плюнуть в печь и на пол определенное количество раз [28, с. 10]. Так, при лечении от испуга полагалось налить воды, открыть печку, прочитать «молитву», бросить в воду уголек и читать заговор. Действие повторяли три раза, затем брали воду в рот, «перекусывали», умывали ребенка, давали ему попить этой воды, а оставшуюся воду наотмашь выплескивали в печь [37, с. 38]. В Солонешенском районе, возвращаясь с похорон домой, заглядывали в печь, чтобы не бояться покойного [38, с. 289]. В Целинном районе Алтайского края был зафиксирован интересный способ девичьего гадания на суженого: «Делали куклу мужского пола и кидали в печную трубу. Если кукла упадет головой к отверстию топки, значит, жених будет близко, если ногами, то издалека» [6, Алина Л. С.]. Ф. К. Зобнин отмечал, что в XIX в. человека, стоявшего во время свадебного ритуала у печного столбика, казаки считали знахарем и поили особенно усердно, чтобы не испортил свадьбу, не пустил жениха и невесту оборотнями-волками [30, с. 209–210]. Также русские Алтая рассматривали порог как связующее звено с иным миром: «Через порог перешагиваешь, поминай бога» [17, Золотухина П. Д.]. Повитуха хоронила в подполье под порогом плаценту младенца [4, Чубыкина А. Г.]. Широко распространены были приметы, гласящие, что нельзя что-либо или кого-либо передавать через порог, иначе это не будет водиться в доме. Нельзя разговаривать через порог – поссоришься [48, с. 147].

Атрибуты мужского и женского пространства были оппозиционны по значению и соотносились как культурное/природное. Поэтому было принято выливать воду, которой мыли роженицу и новорожденного, как и воду, в которой мыли покойника, а также сыпать землю с могилы на завалинку под святой угол или ассоциировавшийся с ним правый угол бани: «Как покрестют ребенка, воду в передний угол или в речку» [3, Пушкарева Л. Ф.]; «В карман землю и в правый угол дома с улицы, чтобы были здоровые. Обмывали хвощом из брюквы, воду в правый угол бани, с улицы, чтобы нечистая сила не ходила» [3, Очаковская П. О.]. В передний угол дома помещали и тело покойника в похоронном обряде. Таким образом, природное заключалось в культурные рамки и обезвреживалось.

Терминология красного угла: «передний», «красный», «святой» – отражала положение мужчины в доме. На Алтае чаще употреблялся термин «передний угол». По мнению А. К. Байбурина, в восточнославянской традиции бабий угол считался вторым, но не последним в доме [18, с. 175]. Примечательно, что центры мужской и женской половин (красный угол и печь) располагались по диагонали, напротив друг друга. Тем самым противопоставлялись мужское и женское начала, но при этом они состав-

ляли содержание единого целого – «дома», «мира» [18, с. 153].

В дворовой части также имелись мужские и женские помещения; в них находились орудия труда, одежда и т. д. В свободное время весной и летом мужчины собирались на улице, женщины – у ворот и на завалинке. Замужние женщины практически не покидали территорию усадьбы, исключение составляло время полевых работ. У кержаков в праздник женщины и мужчины собирались отдельными друг от друга компаниями, ходили по домам, где их угощали пивом [22, с. 164]. Из старожилок только «полякам» разрешалось собираться на улице для гуляний совместно с мужчинами. М. В. Швецова свидетельствует: «Уличная жизнь в польских селениях была очень развита, что делало их похожими на российские и резко выделяло среди массы сибирских. В сибирских селах... каждый сидел возле своего дома, около которого иногда собирались лишь несколько человек ближайших соседей, и только молодежь „гуляла“ и „играла“ большой толпой; у „поляков“ же, наоборот, население все собиралось большими группами: молодежь со всего села, парни, девушки, молодые замужние бабы и их мужья шли вместе на полянку; старики и пожилые мужики собираются отдельно...; к ним иногда присоединяются и некоторые старухи» [47, с. 52–53]. М. Н. Соболев также отмечал, что на праздники все возрастные группы «поляков» собирались вместе [41, с. 60].

В терминологии восточных славян встречался ряд формул, построенных на соответствии места и статуса человека. Особенно ярко эта связь проявлялась в отношении женщины: выражение «сидеть на беседе» имело значение «быть незамужней девушкой», «сидеть в кути», «сидеть за печным столбом», «сидеть у окна» – «удел бабы» [18, с. 169, 178]. Действия девушки с момента полового созревания направлены к дверям, к воротам, во внешнее пространство [44, с. 301]. Девичьи игры у русских Алтая (без участия парней) в весенне-летний период проходили на открытом воздухе, в роще, на лугу. Многие девичьи гадания также направлены во внешнее пространство: валенки перекидывали на улицу через ворота, венки пускали по воде: «Гадали немного, девчонки собирались... Выходили на улицу, пимы кидали, кто подберет» [7, Иовбак Г. Т.]; «Молодые незамужние девушки на рождество гадали на женихов. Кидали валенки через забор: в какую сторону носок показывает, там суженый живет» [6, Алина Л. С.]. По мнению Я. В. Чеснова, ритуально бездомный статус девушки нес в себе смутное указание на ту эпоху в жизни человечества, когда дома еще не было [44, с. 301]. Вероятнее, что старожилов и переселенцев Алтая воспринимали девичий статус не столько как бездомный, сколько как переходный. В свадебном обряде старожилов Алтая место невесты находилось за занавеской, в бабьем углу или за печным столбом. На «заручении» дружка вел жениха и невесту в куть и сажал на лавку за занавесь; во время девичника жених выводил невесту из кути [20, с. 187; 27,

с. 28; 30, с. 202–203]. В свадебном фольклоре старожилы место невесты в кути — на лавочке [20, с. 187; 46, с. 25]. Ее ритуально отмеченный путь — из бабьего угла в красный угол [18, с. 174]. Положение в пространстве являлось маркирующим элементом статусного состояния женщины и мужчины. Замужняя женщина ритуально, фактически, а следовательно, и в представлениях была связана с домом.

Итак, место ребенка отводилось в кути рядом с матерью, девушки — вне дома, а замужней женщины — «за печным столбом» (круг замкнулся). Только последнее располагалось уже не в родительском доме, а в доме мужа. Поэтому девочка воспринималась как непостоянный элемент отцовской семьи: «отрезанный ломоть», «чужой товар»: «Девчонка — чужой товар, не обязательно учить, все равно уйдет» [7, Васильев И. А.]. В этом случае женщина — элемент непостоянный, в отличие от мужчины. Этапы его социализации проходили в рамках отцовской семьи. Девушка должна была создать свой домашний очаг за пределами отцовской семьи. Такие представления были характерны и для русских других районов Сибири [33, с. 12].

Важно рассмотреть положение женщины и мужчины относительно друг друга в пространстве. У русских Алтая за столом мужчины рассаживались по правую сторону, женщины — по левую [1, Русакова П. Д.]. Дольше всего такая схема рассадки сохранялась в ритуальной трапезе, например на поминальном обеде [12, Кононова Е. М.]. В церкви и старообрядческой молельне мужчины также располагались с правой стороны от входа, а женщины — с левой [12, Кононова Е. М.; 39, с. 6]: «В церкви слева — женщины, справа — мужчины» [2, Белгородских А. И.]. У староверов Солонешенского района: «Мужчины стояли справа, младшие стояли впереди, женщины налево» [3, Зиновьева Ф. Ф.]. Старообрядцы Усть-Коксинского района до сегодняшнего дня строго придерживаются этого правила [12, Кононова Е. М.]. При этом положение детей определялось вне этих зон. В первом случае они ели за отдельным столом, а во втором стояли впереди, перед алтарем, что говорит об их еще не определенном окончательно статусе. В то же время ребенок большую часть времени проводил в «женской» части дома — в кути. Левая сторона устойчиво ассоциировалась с женским началом, а правая — с мужским. Существовала примета для определения пола будущего ребенка: ребенок в правом боку — мальчик, в левом — девочка [1, Сысоева А. А.; Русакова П. Д.]; «Если у замужней женщины забьется в правом боку, у нее родится мальчик; если в левом — родится девочка» [25, с. 92]. Полевые материалы показывают, что эта примета была довольно распространенной в селах Алтайского края. У старожилы мужчины завязывали пояс на правую сторону, женщины — на левую [32, с. 183].

Левая сторона в русской культуре имеет неоднозначное значение. В одном случае это зона жизни, место расположения сердца человека, в свадебном обряде невесту сажали по левую руку от жени-

ха, рядом с сердцем [2, Опарнева А. С.]; «В церковь едут вместе, невеста на свадьбе по левую руку от жениха, у сердца» [3, Голованова А. С.]; и наутро после первой брачной ночи, демонстрируя следы «честности» невесты, «свашка» проводила ее «по левую руку от жениха» [1, Тюхпивка М. Е.]. В другом случае лево приобретает негативную окраску: «ходить налево» — изменять, «левачить» — выполнять нелегальную работу, в то время как «право» всегда трактовалось со знаком «плюс»: «правый» — поступающий верно, также «правда», «православие» и т. д. Традиционно «правильное», удачное начало любого дела связывалось с правой стороной: например, во время свадебного обряда жених брал невесту за правую руку [3, Архипова А. С.]: «Под венцом... под ноги кидали платок или полотенце, жених и невеста наступали на него правой ногой» [1, Силкина А. Д.]. У старообрядцев Уймонской долины также было зафиксировано представление о необходимости все делать через правое плечо: черпать воду, подавать предметы, разворачиваться и т. д.: «На речке... только благословиться, помолиться три раза, через правое плечо, и пошел черпать. Все делается через правое плечо... Мне нужно развернуться через правое плечо, в правую сторону, права будешь» [12, Огнева В. Г.]. Семантика пространства и языка отразила восприятие положения полов: слово мужчины всегда правое, первое, определяющее. На Алтае по этому поводу говорили: «Попала под право крылышко (вышла замуж. — Е. К.) — слушайся» [8, Полеваева Н. Д.; 9, Архипова А. И.; 25, с. 84]. Аллегория мужа как «правого крылышка» присутствовала и в текстах похоронных причетов: «Я все привываю: оставил ты, меня, молодехоньку, без правого крылышка» [9, Волкова Т. И.].

У старообрядцев существовала и иная схема расположения в пространстве женщины по отношению к мужчине. Во время поминальной трапезы за «первый стол» садили мужчины, а уже после — женщины. Кержаки соблюдали такой порядок и в повседневной трапезе. По описанию Г. Д. Гребенщикова, у бухтарминских старообрядцев в церкви мужчины становились впереди у алтаря, а женщины — у порога [24]. Такая ориентация говорит о приоритете мужчины по отношению к женщине как первого контактирующего с предметами, олицетворяющими человеческую культуру, — столом, алтарем. Эти ассоциации укладываются в систему основных оппозиционных признаков, традиционных для славянской культуры: женский/мужской, левый/правый, младший/старший, нижний/верхний, смерть/жизнь и т. д. [42, с. 151]. Вообще, русский язык четко прописывает положение замужней женщины: она «располагается» за мужем. Если учесть, что семья — это еще и хозяйственная единица, то мужчина-хозяин отвечает за ее внешнее пространство, а женщина-хозяйка — за внутреннее.

На рубеже 20–30-х гг. XX в. гендерное структурирование бытового пространства у русских Алтая практически утрачивается, до середины XX в. оно сохранялось в основном у староверов. Информанты,

рожденные в этот период, имеют слабые представления на данный счет, особенно переселенцы, хотя гендерная семантика пространства сохраняется в ряде культурных элементов до нынешнего времени.

Таким образом, гендерная символика пространства в традиции русских Алтая повторяла представления о соотношении «женского» и «мужского» как внутреннего/внешнего, левого/правого, младшего/старшего, природного/культурного и выражала приоритет мужского по отношению к женскому. При этом ритуальное значение женской части дома и ее атрибутов ничуть не меньше мужской.

Kolyaskina Elena

The Shukshin Altai State Academy of Education, Biysk, Russian Federation

«An inside corner decorated with icons/women's place for cooking and needlework»: gender semantics of space arrangement of Russian oldies and migrants in Altai in the 2nd part of XIX — the 1st part of XX

This article describes space arrangement in a house/village in traditional Russian culture in Altai according to gender «male–female». This research is based on material collected in Altai Region, Altai Republic and West Kazakhstan Region. **Key-words:** *space, house, Russians in Altai.*

Источники и литература

1. АЛЭИ АГАО. Ф. 1. Оп. 1. Красногорский район, 1999, с. Березовка, Вальтер Н. П., 1947 г. р., Тюхпивка М. Е., 1924 г. р.; с. Карагайка, Шестакова А. А. 1914 г. р.; с. Красногорское, Андреева Е. Е., 1929 г. р., Сысоева А. А., 1914 г. р. (урож. с. Быстрянка), Силкина А. Д., 1918 г. р.; с. Кожа, Русакова П. Д., 1906 г. р.
2. АЛЭИ АГАО. Ф. 1. Оп. 1. 2000, Петропавловский район, с. Антоньевка, Белгородских А. И., 1910 г. р.; с. Камышенка, Опарнева А. С., 1919 г. р.
3. АЛЭИ АГАО. Ф. 1. Оп. 1. 2000, Солонешенский район, с. Сибирияча, Голованова А. С., 1918 г. р., Очаковская П. О., 1906 г. р.; с. Топольное, Архипова А. С., 1914 г. р., Зиновьева Ф. Ф., 1913 г. р.; с. Туманово, Типикина М. К. 1917 г. р., Пушкарева Л. Ф., 1917 г. р.
4. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. Д. 1. 2001, Кытмановский район, с. Тяхта, Чубыкина А. Г., 1921 г. р.
5. АЛЭИ АГАО. Ф. 1. Оп. 1. 2002, Алтайский район, с. Куяча, Фелелов Я. Г., 1940 г. р.
6. АЛЭИ АГАО. Ф. 1. Оп. 1. 2002, Целинный район, с. Бочкари, Алина Л. С., 1927 г. р.
7. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2003, Бийский район, с. Верх-Катунское, Жданов П. Г., 1927 г. р.; с. Шебадино, Васильев И. А., 1930 г. р., Иовбак Г. Т., 1928 г. р.
8. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2004, Чарышский район, с. Маралиха, Медведевой П. К., 1932 г. р.; с. Тулата, Полеваева Н. Д., 1925 г. р.
9. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2005, Солтонский район, с. Макарьевка, Архипова А. И., 1919 г. р., Русанова Т. В., 1929 г. р.; с. Сузоп, Пурис А. Н., 1916 г. р.; с. Урунское, Волкова Т. И., 1916 г. р.
10. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2012, Чарышский район, с. Тулата, Вершинина Р. Ф., 1937 г. р.
11. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2013, Усть-Калманский район, с. Огни, Капустина В. Г., 1916 г. р.
12. АЛЭИ АГАО. Ф. 4. Оп. 1. 2013, Усть-Коксинский район, с. Верх-Уймоно, Кононова Е. М., 1939 г. р., Огнева В. Г., 1967 г. р.
13. Архив Музея антропологии и этнографии. Ф. 10. Оп. 1. Д. 36. 102 л.
14. АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 26. 18 л.
15. АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 28. 61 л.
16. АРГО. Р. 62. Оп. 1. Д. 37. 120 л.
17. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Бийский район, с. Новиково, Золотухина П. Д., 1919 г. р.
18. Байбурун А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
19. Бардина П. Е. Быт русских сибиряков Томского края. Томск: Изд-во ТГУ, 1995. 224 с.
20. Белослюдов А. Н. Свадебный ритуал «каменщиков» (материалы по этнографии засельщиков Бухтарминской долины) // Шарабарина Т. Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX — середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. С. 186–198.
21. Бломквист Е. Э. Постройки бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л.: Наука, 1930. С. 193–312.
22. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Хозяйственный быт бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л.: Наука, 1930. С. 49–192.
23. Варникова Е. Н. Мать и матица // История русского слова: ономастика и лексика Северной Руси. Вологда, 2004. Вып. 2. С. 58–64.
24. Гребенщиков Г. Д. Река Уба и убинские люди (литературно-этнографический очерк). 1912 [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008)
25. Герасимов Б. В. В долине реки Бухтармы: краткий историко-географический очерк // ЗСПЗСОРО. 1911. Вып. 5. 120 с.
26. Гринкова Н. П. Говор бухтарминских старообрядцев // Бухтарминские старообрядцы. Л.: Наука, 1930. С. 433–461.
27. Гуляев С. И. Этнографические очерки Южной Сибири // Библиотека для чтения. СПб., 1848. Т. 90. Ч. 1. С. 1–58.
28. Заговоры, собранные в Западной Сибири // ЗССО-ИРГО. Омск, 1899. Кн. XXVI. С. 1–11.
29. Зеленин Д. К. Тотемы-деревья в сказаниях и обрядах европейских народов. М.: Академия наук, 1937. 77 с.
30. Зобнин Ф. К. Свадебные обряды и обычаи среди казачьего населения Усть-Каменогорского уезда (этнографический очерк) // Шарабарина Т. Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX — середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. С. 199–219.
31. Иванов В. В., Топоров В. Н. Славянские языковые моделирующие семиотические системы. М.: Наука, 1965. 245 с.
32. Клокова Л. И., Корникова Л. В. Комплексы традиционной одежды старожилов Солонешенского района конца XIX — начала XX в. // Солонешенский район: очерки истории и культуры. Барнаул: БПГУ, 2004. С. 170–190.

33. Красноженова М. В. Ребёнок в крестьянском быту: семейный мир детства и родительства в Сибири конца XIX – первой трети XX вв. сост. В. А. Зверев. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 1998. 60 с.
34. Любимова Г. В. Возрастная символика в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX–XX века. Новосибирск: Изд-во Ин-та арх. и этногр. СО РАН, 2004. 240 с.
35. Мазалова Н. Е. Состав человеческий: человек в традиционных соматических представлениях русских. СПб.: Петербургское востоковедение, 2001. 192 с.
36. Майничева А. Ю. Русские Сибири: зодчество в аспекте этнокультурной адаптации. XVII–XX вв.: дис. ... д-ра ист. наук: 07.00.07. Новосибирск, 2005. 451 с.
37. «Много Бог детей дает, да лишних не посылает» / сост. Р. П. Кучуганова. Новосибирск, 2011. 22 с.
38. Мотузная В. И. Похоронная обрядность населения Солонешенского района // Солонешенский район: очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 288–291.
39. Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай // Известия ЗСОИРГО. 1913. Т. 1, вып. 2. С. 1–18.
40. Сафьянова А. В. Положение и роль женщины в семейном и общественном быту в русской деревне Алтайского края (вторая половина XIX – XX вв.): дис. ... канд. ист. наук: 07.00.07. Ин-т этнографии РАН. М., 1973. 196 с.
41. Соболев М. Н. Русский Алтай // Землеведение. – М., 1896. Кн. 1. С. 51–110.
42. Толстой Н. И. Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике. М.: Индрик, 1995. 512 с.
43. Туляева Л. Н. Биография земли родной: Хутор Луговской Тогульского района Алтайского края. На правах рукописи. Ельцовка, 2011. 114 с.
44. Чеснов Я. В. Лекции по исторической этнологии. М.: Гардарика, 1998. 400 с.
45. Чеснов Я. В. Парфеньевские бабы, или Антропология женского тела. М.: Путь, 2003. 28 с.
46. Швецова М. Из поездки в Ридерский край // ЗСОИРГО. Омск, 1898. Кн. 25–26. С. 1–27.
47. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // ЗСОИРГО. Омск, 1899. Кн. XXVI. С. 1–92.
48. Щеглова Т. К. Очерки по сельской архитектурно-застройочной среде, жилищно-бытовой и сакрально-художественной культуре Среднего Причумышья // Залесовское Причумышье: очерки истории и культуры. Барнаул, 2004. С. 118–158.

Коптяева Екатерина Андреевна

Омский филиал Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук, г. Омск, Российская Федерация

Брачные установки украинцев в российском городе на примере города Омска¹

Аннотация. Статья посвящена анализу брачных установок украинцев, живущих на территории России. На основе анкетирования, проводимого на территории Омска, автор выделяет основные брачные предпочтения украинского населения в российском городе. Выделяются основные виды предпочтений. Использование метода анкетирования обуславливает использование методов статистической обработки данных. **Ключевые слова:** брачные установки, межнациональные браки, этническая принадлежность, городское население, анкетирование.

Издавна браки играли существенную роль не только в сугубо индивидуальных процессах создания семьи, но и на более масштабном уровне общественных отношений. Межнациональные браки чаще встречаются среди городского населения или на недавно освоенных территориях. Вопрос о межнациональных браках также является отражением этнических установок, бытующих в обществе. В этнических установках отражаются представления людей относительно их современной этнической общности, их взаимосвязи с другими народами, людьми других национальностей [7].

Межэтнические браки являются отражением общественных настроений. Для нашего времени характерно противостояние стремлений к объединению и к обособленности. С одной стороны, идут процессы глобализации, установления и укрепления кросскультурных связей, с другой – наблюдает-

ся рост межнациональной напряженности, стремления доказать свою этническую и культурную индивидуальность. Готовность или неготовность общества принять сам факт возможности межэтнического брака в целом и некоторых членов этого общества в частности является индикатором межнациональных отношений.

Интерес к тематике межэтнических браков возник достаточно давно. Этот вопрос поднимался в работах многих ученых. Его касались З. Л. Сизоненко («Межнациональная семья в крупном городе»), А. А. Сусоклов («Национально-смешанные семьи и браки в СССР»), А. В. Топилин [9]. Указанные работы содержат значительный пласт сведений по теме межэтнических браков, но носят по большей части обобщающий характер, без каких-либо конкретных примеров. В настоящей работе предполагается осветить влияние межэтнических отношений на брачные установки городского населения на примере конкретного населенного пункта – города Омска. В работе были использованы материалы исследований, проводившихся в последние семь лет, соответствен-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-31-01008 а1 «Семья и семейный быт украинского населения Западной Сибири в конце XIX–XX в.».

но, предоставляемые сведения являются современными и актуальными.

Исследование проводилось при помощи двух анкет-опросников. Метод анкетирования позволяет получить обширный и относительно легко поддающийся анализу массив информации. Отметим, что анкеты позволяют проследивать динамику и закономерности развития явлений современной культуры [6, с. 12–14]. Первый опросник «Анкета по семье и свадьбе» был составлен М. А. Жигуновой и запущен в работу с 2007 по 2009 гг. В нем содержались как прямые вопросы, предлагающие респонденту описать свои представления о свадьбе, так и вопросы, отвечая на которые респондент косвенно выражал свои этнические установки, — к примеру, вопросы о влиянии национальной и религиозной разницы на супружескую жизнь. Анализ этих анкет позволил выяснить примерные брачные установки городского населения Омска в целом, без деления по этнической принадлежности. Второй опросник был составлен и использован Е. А. Коптяевой в 2013–2014 гг. Его вопросы раскрывали расположенность или предубеждение респондентов относительно межнационального общения, в том числе и заключения межнационального брака. При анализе анкет учитывалась этническая принадлежность респондентов.

Как уже указывалось, исследование при помощи опросника «Анкета по семье и свадьбе» было запущено с 2007 г. В ходе работы были охвачены широкие слои населения. Достаточно длительный срок проведения исследования и охват широких слоев населения позволил получить широкий срез мнений.

Опрос проводился на территории г. Омска. Во время обработки результатов была опущена такая характеристика респондентов, как их этническая принадлежность, однако украинцы являются третьим по численности народом, проживающим на территории Омска [4], поэтому мы предположили, что мнение респондентов украинской национальности является частью общегородского мнения. Следует отметить, что в разные годы было получено несколько различного количества анкет.

Респондентам предлагалось ответить на блок вопросов «Имеет ли значение при вступлении в брак разница супругов...», которые, как уже упоминалось, косвенно отражали брачные установки отвечающих. В частности, был задан вопрос о значимости национальной разницы супругов. В 2007 г. общее мнение разделилось следующим образом: 32% опрошенных уделяли внимание этому фактору, 68% сочли его малозначимым. При этом среди женщин 37,5% считают, что национальная принадлежность является основополагающей характеристикой брачного партнера, 62,5% придерживаются мнения, что национальность не является решающим фактором для вступления в брак. Среди мужчин 17% считают, что на национальность супруги стоит обращать внимание, 83% — что этот признак не важен.

Второй пункт, призванный раскрыть брачные установки респондентов, предлагал ответить, имеет

ли значение разница супругов в религиозном отношении. Общая картина такова, что для 32% респондентов разница в религиозной принадлежности супругов имеет значение, 64,5% не считают это значимым фактором, а 4,5% затрудняются дать однозначный ответ. Мужчины в данном вопросе оказались категоричнее женщин: для 50% религиозная принадлежность партнера имеет значение, для 50% — нет. Ответы женщин дали более разноречивую картину: для 25% конфессия избранника имеет значение, 69% не обращают внимания на этот аспект, а 6% не смогли дать ответа.

Данное анкетирование продолжалось и в последующие годы. По результатам опроса 2008 г., 29% всех отвечавших считают национальную разницу супругов значимым фактором в дальнейшей семейной жизни, для 68% этот фактор особого значения не имеет, 3% не смогли дать категоричного ответа. При более подробном рассмотрении данных исследования был сделан вывод, что женщины уделяют большее внимание вопросам национальной принадлежности супруга, чем мужчины. Среди женщин 37% указали этот фактор как важный, а среди мужчин — 20,3%. Но при этом четко прослеживается общая тенденция — и мужчины, и женщины в большинстве своем не ставят национальность супруга во главу угла. 77,7% мужчин и 59% женщин указали, что для них не имеет значения национальная принадлежность брачного партнера. Затруднились дать ответ 4% женщин и 2% мужчин.

Респондентам было также предложено ответить, имеет ли для них значение религиозная принадлежность супруга. Большая часть (50%) указали, что для них не играет особой роли и религиозная принадлежность партнера, для 44% этот фактор все же имел значение; небольшая группа респондентов (5%) затруднилась ответить. Если разделить всю совокупность ответов на «женские» и «мужские», то можно заметить, что разница во мнениях не слишком большая: 44% как женщин, так и мужчин уделяют внимание конфессиональной принадлежности супруга, для 48% женщин и 54% мужчин этот аспект особого значения не имеет; 8% женщин и 2% мужчин не смогли дать однозначного ответа.

Результаты исследования в 2009 г. показали, что национальность партнера является главенствующим фактором для 42% респондентов, тогда как 58% не берут ее в расчет. Более щепетильными в данном вопросе оказались женщины. 47% признались, что обращают внимание на национальность избранника, для 53% она оказалась не важна. Практически все опрошенные мужчины указали, что не обращают внимания на национальность. Анализ ответов по теме религиозной принадлежности партнера показал, что для 58% этот фактор оказался решающим, 32% готовы им пренебречь и 10,5% затрудняются дать определенный ответ.

Рассматривая показатели за три года в целом, стоит отметить, что большинство респондентов не считают национальную принадлежность решающим

фактором при заключении брачного союза. Когда дело касается религиозной принадлежности, то становится видно, что она является более значимым, но отнюдь не решающим фактором в отношениях между людьми. Если переходить от общего к частному, гораздо чаще респонденты указывали религиозную принадлежность партнера как значимую характеристику, при этом зачастую пренебрегая его национальной принадлежностью. Но большинство отвечавших достаточно спокойно отнеслись к возможности заключить брак с представителем другой национальности или конфессии. Это подтверждается тем, что среди ответов тех, кто указывал, что национальность и религиозная принадлежность играют важную роль, практически нет упоминаний ни конкретных национальностей, представителей которых они бы не хотели видеть среди родственников, ни тех, родство с которыми кажется желательным.

Были использованы также материалы исследования на основе опросника по межэтническим стереотипам и образам, составленного Е. А. Коптяевой. Этот опросник был запущен в работу в 2013 г. На данный момент продолжается сбор материала, однако уже были сделаны некоторые предварительные выводы.

Опрос охватывал широкие слои населения, от учащихся средних специальных и высших учебных заведений до людей пенсионного возраста (55–60 лет). Опросы проводились методом анкетирования, как очного (индивидуального), так и заочного (онлайн-опрос). Участникам было предложено ответить на ряд вопросов, с помощью которых предполагалось выявить их желание/нежелание идти на межэтнический контакт.

Всем участникам были предложены одинаковые опросные листы. В данной работе нами учитывается анализ ответов на блок вопросов, посвященных межэтническому браку. Полученные ответы были разделены на группы на основании национальной и гендерной принадлежности респондентов.

Для ответа на первый вопрос отвечающим предлагалось выразить отношение к самому явлению межэтнического брака. В качестве следующего вопроса респондентам предлагалось ответить, считают ли они для себя возможным вступление в межэтнический брак.

В современном мире наблюдается своего рода мода на толерантность, поэтому зачастую респонденты стремятся скорее создать о себе определенное впечатление, нежели дать честный ответ на вопрос. Чтобы избежать подобного рода искажения информации, в анкете были предложены еще два вопроса. В третьем вопросе респонденты должны были ответить, как бы они отнеслись, если бы их (потенциальный) сын женился на представительнице другой национальности. И последний вопрос из блока, посвященного межэтническому браку, предлагал выразить свое мнение о ситуации, если бы в межэтнический брак вступила их (потенциальная) дочь. Пси-

хологами доказано, что родители более категоричны в вопросах замужества дочери, нежели женитьбы сына, так как исторически почти у всех народов сложилась практика, когда с замужеством девочка уходит в другую семью, — но и к судьбе своих сыновей мало кто остается равнодушным. При помощи вопросов о брачных установках для собственных детей предполагалось свести к минимуму возможные попытки респондентов соответствовать принятому в обществе стереотипу и повысить правдивость ответов.

В данной работе рассматриваются ответы на вопросы украинского населения г. Омска. Украинские мужчины, отвечая на вопрос о своем отношении к межэтническим бракам, по большей части высказали нейтральное или равнодушное отношение — 55% ответов. 45% высказали резко негативное отношение к феномену межэтнического брака. Общая масса ответов на вопрос о приемлемости межнациональных браков лично для респондента разделилась на две равные группы: 50% дали положительный ответ, и 50% не приемлют подобного брака для себя. Украинские женщины продемонстрировали более лояльное отношение к межэтническим бракам: 42% охарактеризовали подобный брак как позитивное явление, 38% заявили о своем равнодушном отношении и 20% высказали осуждение.

Отвечая на вопросы о возможности межнационального брака конкретно для себя, женщины по большей части продемонстрировали положительное отношение — 65%; 35% высказались категорически против подобной возможности.

Так же как и всем остальным участникам опроса, обеим группам респондентов было предложено ответить на вопрос о возможности межнационального брака для своего (гипотетического) ребенка. Мужчины, как и женщины, продемонстрировали скорее положительное отношение к такой возможности: 65% мужчин и 98% женщин указали, что согласились бы с подобным развитием событий.

Всю совокупность ответов (без разделения по гендерному признаку) характеризует общая черта — практически все респонденты указали, что из всех возможных вариантов межэтнического брака для собственных детей максимально приемлемым они считают брак с представителем славянской народности. В качестве второго возможного варианта указывался брак с жителем Западной Европы. На третьем месте стояли представители китайской нации. Практически все респонденты указали, что были бы против брака своего ребенка с выходцем из Средней Азии или с Кавказа.

В целом результаты двух опросов не противоречат друг другу. Результаты обоих опросов показывают, что в основе брачных установок украинского населения г. Омска лежит в первую очередь отношение к религиозной принадлежности брачного партнера, а этнические предпочтения отступают на второй план.

Koptyaeva Ekaterina

Institute Archaeology and Ethnography of the Omsk branch of the Siberian Branch of the Russian Academy of Science

This article investigates marital prescriptions of Ukrainian people who lives in Russia. On the base of questionnaire which was

lead in Omsk author accentuates the main marital preferences of Ukrainians in Russian city. Author throws the main kinds of preferences. Using the method of questionnaire stipulates use of statistic methods. **Keywords:** marital prescriptions, interethnic marriage, ethnic identification, urban area, questionnaire.

Источники и литература

1. ПМА 2013: г. Омск. Л. 1-25.
2. ПМА 2014: г. Омск. Л. 1-88.
3. ПМА 2015: г. Омск. Л. 1-87.
4. Доля наиболее многочисленных национальностей Омской области в численности населения муниципальных районов и г. Омска. [Электронный ресурс]. URL: http://omsk.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat_ts/omsk/resources/36bc1680407daa20bdd5ff367ccd0f13/itogivpn2010_41.htm. (дата обращения: 26.08.2015)
5. Арутюнян Ю. В., Дробижева Л. М., Сусоколов А. А. Этносоциология. М.: Аспект-Пресс, 1999. 271 с.
6. Громов Г. Г. Методика этнографических экспедиций. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1966. 108 с.
7. Психологический словарь. [Электронный ресурс]. URL: <http://psychology.net.ru/dictionaries/psy.html?word=1157> (дата обращения: 08.09.2014).
8. Сусоколов А. А. Межнациональные браки в СССР. М.: Мысль, 1987. 142 с.
9. Топилин А. В. Межнациональные семьи и миграция: вопросы взаимовлияния // Социс. 1995. № 7. С. 76–88.

Корнева Валерия Юрьевна

Томский сельскохозяйственный институт, филиал ФГБОУ ВПО «Новосибирский аграрный университет», г. Томск, Российская Федерация

Источниковедческий анализ газеты «Dom Polski» национально-культурного центра «ЦПК „Дом Польский“ в Томске»: этнографический аспект¹

Аннотация. В исследовании рассматривается газета томского национально-культурного центра «Дом польский» как этнографический источник. Применяемая методика анализа и синтеза позволила проанализировать тексты «Dom Polski» и выявить структуру и содержание газетных материалов. Сделан вывод о том, что статьи издания позволяют рассматривать газету как этнографический источник. Их содержание отражает вопросы миграций, персональной истории, этнической идентичности, праздничной культуры и т. п. **Ключевые слова:** газета, источник, диаспоральное сообщество, томские поляки.

Газета «Dom Polski» национально-культурного центра «ЦПК «Дом Польский» в Томске» основана в 1998 г. Она является одной из первых среди подобных изданий в городе. Сегодня это источник, позволяющий судить о деятельности и процессах, происходящих в томском сообществе поляков. Сложившаяся история газеты и определенный информационный потенциал позволяют рассматривать ее как полноценный этнографический источник, рассказывающий о жизни диаспорального сообщества на современном этапе и отчасти в исторической ретроспекции.

В методическом плане в исследовании газеты как этнографического источника частично будет использован метод анализа и синтеза с целью воссоздать произведение как историческое явление. Проанализированы будут следующие особенности издания: исторические условия возникновения, обстоятельства создания, произведение и его функционирование в социокультурной общности, авторский текст, анализ содержания. Источниковедческий синтез — завершающий этап изучения, который позво-

лит обобщить результаты анализа отдельных сторон источника, комплексов социальной информации, полученной при исследовании его структуры и содержания [1, с. 142; 127–141]. В силу специфики источника, на наш взгляд, нет смысла его интерпретировать, рассматривать проблему авторства и т. п. В большей степени внимание будет уделено анализу содержания, обстоятельствам создания и т. п., так как именно эти параметры наилучшим образом могут раскрыть его этнографическую суть. К анализу рассматриваемого источника будут также применены метод музеологии, а именно атрибуция как способ музейного описания вещественного источника, которая позволит более конкретно изучить вещественную форму предмета материальной культуры: составить его описание, указать материал, технику изготовления, размеры. Тем самым будут охарактеризованы внешние (морфологические) особенности исторического источника.

Газета «Dom Polski» издается с 8 февраля 1998 г. В декабре 2013 г. вышел 100-й номер газеты [2]. Сегодня издание публикуется 1 раз в два месяца на двух языках, объемом 6–8 страниц.

Идея создания газеты принадлежит Н. Б. Моисеенко — председателю совета «ЦПК «Дом Польский» в

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Славянские диаспоры г. Томска в историко-этнографическом аспекте», проект № 15-11-70001.

Томске», впоследствии – главному редактору издания. Факторами возникновения «Dom Polski» послужили желание заявить о своей деятельности, информировать членов «Дома польского» о произошедших и предстоящих событиях, распространять польский язык и культуру. Тем самым социокультурные факторы возникновения газеты связаны прежде всего с этнической составляющей.

Поводом к появлению газеты стало знакомство участников ансамбля «Spotkanie» на IX Всемирном фестивале полонийных хоров «Jaskółk'e» с информационным листком фестиваля. Он стал прототипом газеты «Dom Polski». По его примеру выпустили первые два номера, размножили их на ксероксе. Со временем материалов становилось больше. Поступило предложение размножить газету на ризографе, и уже третий номер вышел в виде разворота [3].

Газета «Dom Polski» распространяется среди членов «Дома польского» и поляков из других регионов России, гостей города из Польши, представителей различных национально-культурных центров города, всех, кто интересуется польской культурой. Распространение осуществляется через различные праздничные мероприятия, поездки, дружественные встречи, рассылку. В целом газета издается для внутреннего пользования и в большинстве случаев востребована диаспоральным сообществом. В одном из первых бюллетеней пишется, что «Dom Polski» издается для всех, кто интересуется польской культурой, историей, языком, фольклором [4, с. 1].

Среди событий, обозначивших востребованность и значимость издания, стало получение награды в конкурсе журналистов и изданий полонийных организаций им. Мачея Плажинского. 19 сентября 2012 г. в музее г. Гдыня (Польша) награду вручили редактору газеты Н. Б. Моисеенко [2, с. 3].

Содержание газетных материалов соответствует информационному жанру. Из номера в номер представлена разносторонняя информация развлекательного и официального характера. Вся газета разделена на разделы: «События», «Информация», «Впечатления», «Из домашнего альбома».

Если системно рассмотреть содержание публикаций в номерах за 2010–2015 гг., то можно отметить следующий порядок изложения. Материалы располагаются по степени значимости. В начале номера, как правило, дается информация о произошедших событиях политического, экономического, культурного характера государственного или межгосударственного уровня – например, приезд делегации Сената в Сибирь [5, с. 5–6], беатификация Иоанна Павла II [6, с. 4–5], встреча с послом республики Польша в России [7, с. 2], заседание Полонийного Консультационного совета [8, с. 2–3], известие о смерти польской поэтессы В. Шимборской [9, с. 3], назначение послом Польши в г. Москве К. Пелчиньской-Наленч [10, с. 2–3] и т. п. В этой же части располагаются статьи, посвященные знаменитостям польского происхождения: например, материалы, посвященные Барбаре Брыльской [11, с. 5], М. К. Огинскому [12, с. 11] и

т. п. Кроме того, на первых страницах газеты всегда публикуются наиболее значимые события, произошедшие в «Доме польском», имеющие организационно-правовой статус и касающиеся изменений, которые произошли в организации.

Основная часть статей представляет собой комплекс отчетных материалов по поводу событий, произошедших собственно в организации. Это материалы регионального характера. Они представляют для исследователя наибольший интерес, поскольку описывают исторические реалии существования диаспорального сообщества. Они составляют основное содержание газеты и несут информацию о значимых событиях, произошедших в «Доме польском». Публикуемые статьи позволяют наиболее полным образом представить формы деятельности организации, этнический аспект ее существования. Как правило, материалы описывают следующее: выступления театральной группы «Ferdydurke», проведение праздников, выступления ансамбля польской песни «Spotkanie», встречи и дружеские вечера с гостями из Польши, отчеты о посещении членами организации на территории Польши различных летних языковых школ, детских лагерей, зимних и летних спортивных игр, слетов молодежи и т. п., выезды для участия в мероприятиях совместно с другими полонийными организациями России и т. п.

Значимое место среди публикаций занимают материалы воспоминаний поляков г. Томска и Томской области о своих корнях и судьбе в Сибири. В нескольких номерах в течение года обязательно присутствуют статьи по персональной истории, написанные, как правило, потомками поляков, мигрировавшими в Сибирь. Они позволяют реконструировать не только отдельные судьбы, но и хроники культурной и общественной жизни поляков Томска в начале XX в, например, жизнь католического костела в г. Томске и т. п. [13, с. 3]. На последних страницах размещаются рецепты польской кухни, поздравления, адресованные членам центра, некрологи, благодарности. Фотографии в материалах газеты также выполняют информативную функцию. Они располагаются на титуле, в середине номера и на последней странице газеты и, как правило, иллюстрируют и дополняют материалы статей. Есть также номера, формируемые по другому принципу и посвященные отдельным значимым событиям: например, номер газеты, посвященный с. Белосток Томской области [14], Ф. Шопену [15] и т. п.

Что касается языкового аспекта, то с 1999 г. в газете начинают появляться обширные статьи на польском языке. Постепенно складывается постоянная практика публикации статей одновременно на русском и польском языках.

Изначально статьи в бюллетене публиковались в своем большинстве без указания автора. Таковы номера за 1998 г. Это частично было обусловлено тем, что материалы в основном носили не авторский, а энциклопедический характер: например, публиковались рецепты блюд польской кухни, тради-

ции празднования тех или иных значимых календарных дат, основные вехи жизни известных поляков и т. п. Авторские материалы появляются все чаще с ростом активности центра. «Дом польский» начинает проводить больше собственных мероприятий, соответственно появляются постоянные авторы, описывающие произошедшие события.

Изучая содержание газеты, можно говорить о том, что основную часть статей пишет авторский коллектив, состоящий из нескольких постоянных «журналистов». Поскольку состав членов «Дома польского» периодически менялся, то некоторые авторы, активно писавшие статьи в конце 1990-х — начале 2000-х, позднее перестают принимать участие в издании газеты. Среди них И. Лозовский, Н. Дроздецкий, Е. Бильдина, Я. Вылегжанина и т. д. Часть авторов публикуется в газете лишь единично, например представители других автономий, в том числе полонийных, а также ученики польского класса Заозерной средней школы № 16 г. Томска, комментирующие различные события, и т. п.

Изучение содержания газеты за 18 лет ее существования позволяет выделить несколько постоянных авторов (они же члены редколлегии): председатель национально-культурного центра и редактор газеты Н. Б. Моисеенко, члены совета центра — Ю. Папина, Л. В. Суздальская. Поскольку организация с самого начала своего существования занималась обучающей деятельностью, то учителя, приезжающие из Польши для работы по контракту, также писали статьи для газеты. Среди них Дарлена Завада, Павел Рогальский, Себастьян Новаковски, Марек Ольчак и др.

Ключевые статьи каждого номера, связанные с каким-либо значимым событием гражданского характера, произошедшим в организации, с организацией или с кем-нибудь из членов «Дома польского», как правило, выдержаны в строгой хронологической последовательности, с отражением всех значимых деталей и фактов. Обычно это статьи Н. Б. Моисеенко. Именно с них начинается каждый номер.

В некоторых статьях закономерно возникает проблема авторского стиля и достоверности приводимой информации. Например, они не всегда соответствуют канонам публицистического стиля, избыточны чертами, характерными для художественного. С другой стороны, иногда попадаются материалы, в которых не указаны точная дата мероприятия, место его проведения и т. п., из-за чего бывает трудно хронологически точно и исторически достоверно реконструировать событие [16, с. 13; 17, с. 4].

Морфологические особенности источника начиная с 1998 г. претерпели изменения, что обусловлено улучшением издательских условий. Первые несколько номеров были напечатаны на матричном принтере и размножены ксерокопированием. В этом же году газету стали выпускать, используя ризограф, позднее — офсетную печать. Цветная печать появляется с конца 2001 г. С 4 номера 2004 г. бумага га-

зеты меняется с обычной на гляцевую. Выпуски за 2011–2014 гг. — цветные, выполнены на гляцевой бумаге способом офсетной печати. Формат издания 21×29,5 см. Количество страниц 6, 8.

Анализ завершаем источниковедческим синтезом. Исследовав структуру издания и его содержание, можно отметить, что информационные возможности газеты позволяют исследователю опираться на нее как на этнографический источник. Рассказывая о событиях в томском диаспоральном сообществе, статьи газеты в большинстве случаев точно фиксируют произошедшие события и их суть. Исторически значимой для исследователя является именно информация регионального характера. Она характеризует и современную жизнь диаспорального сообщества, и ретроспекцию судеб отдельных ее членов. Фотоматериалы, используемые в газете, являются еще одним источником для реконструкции жизни диаспоры, позволяя увидеть национальные костюмы хорового ансамбля, театральные постановки на польском языке, поездки членов на различные мероприятия в Польшу, посещение костела, празднование традиционных календарных дат и т. п. С другой стороны, материалы газеты в большей степени отражают уровень общественной жизни в диаспоре; уровень личной (семейной, бытовой) истории, не менее значимой для этнографии, отражен незначительно. В целом материалы газеты позволяют говорить о таких этнографических проблемах, как миграции, персональная история, этническая идентичность, праздничная культура, традиционная кухня, светские формы культуры, религия и т. п.

Подводя итоги, нужно отметить, что газета является показателем активности деятельности в диаспоральном сообществе, по сути это итоговый отчет. Все события, происходящие в центре, обязательно публикуются в газете: международные контакты, изменения в административной жизни, события местного масштаба.

Если рассматривать динамику издания за 18 лет ее существования, то можно проследить, как постепенно возрастала активность организации. В самом начале своего становления напечатанный на принтере бюллетень, содержание которого умещалось на одном листе, включал очень мало информации, еще меньше рассказывалось о событиях в диаспоре. Такая тенденция касалась в основном конца 1990-х гг. С растущей активностью «Дома польского», с увеличением числа различных проектов как местного, так и международного уровня газета наполняется отчетными статьями о разнообразной деятельности членов организации, она печатается на ризографе с использованием цветных чернил и на гляцевой бумаге.

Таким образом, газета в своей динамике выступает сегодня как показатель роста активности деятельности в диаспоральном сообществе. История развития газеты — это история развития «Дома польского».

Korneva Valeriya

Tomsk Agricultural Institute, filiation of FSBI HVE «Novosibirsk Agricultural University», Tomsk, Russian Federation

Source analysis of the newspaper «Dom Polski» of the national cultural center «CPC» Polish House «in Tomsk»: ethnographical aspect

In research considered newspaper of tomsk national-cultural center «Polish House» as ethnographical source. Method of

analysis and synthesis allowed to review texts of «Dom Polski» and identify the structure and content of newspaper materials. As a result, conclusion was obtained, that the materials of the edition allow to consider newspaper as a ethnographic source. Their content reflects the question of migration, personal history, ethnic identity, holiday culture, etc. **Keywords:** *newspaper, a source, diaspora community, tomsk poles.*

Источники и литература

1. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: учеб. пособие / под ред. И. Н. Данилевского, В. В. Кабанова, О. М. Медушевской, М. Ф. Румянцева. М.: Рос. гос. гуманитар. ун-т, 1998. 702 с.
2. Томская региональная общественная организация «Центр польской культуры «Дом польский» в Томске» [Электронный ресурс] / обл. гос. автоном. учреждение культуры «Дворец народного творчества „Авангард“». URL: <http://днтавангард.рф/44> (дата обращения: 27.05.2015).
3. Газета «DOM POLSKI» (Историческая справка) [Электронный ресурс] / «Центр Польской Культуры «Дом Польский» в Томске». URL: <http://dom-polski.tomsk.ru/index.php?pn=gazeta> (дата обращения: 27.05.2015).
4. Дорогие друзья! // Dom Polski. Томск, 1998. № 1. С. 1.
5. Встреча маршала Сената с поляками в Сибири // Dom Polski. Томск, 2010. № 5. С. 5–6.
6. Селивановская В. Беатификация Иоанна Павла II // Dom Polski. Томск, 2011. № 3. С. 3–4.
7. Встреча с послом Республики Польша в России // Dom Polski. Томск, 2011. № 1. С. 2.
8. Заседание Полонийного консультационного совета // Dom Polski. Томск, 2010. № 6. С. 2–3.
9. Выдающаяся личность // Dom Polski. Томск, 2012. № 2. С. 3.
10. Послом Польши в г. Москве назначена Катажина Пелчиньска-Наленч // Dom Polski. Томск, 2014. № 4. С. 2–3.
11. Барбара Брыльска // Dom Polski. Томск, 2011. № 3. С. 5. 245 лет со дня рождения Михаила Клеофа Огинского, известного польского композитора и политического деятеля (25.09.1765–15.10.1833) // Dom Polski. Томск, 2010. № 5. С. 11.
12. Нашей газете 10 лет // Dom Polski. Томск, 2008. № 2. С. 3.
13. Dom Polski. Томск, 2011. № 4. 16 с.
14. Dom Polski. Томск, 2010. №1. 16 с.
15. Demko A. Nasze święta // Dom Polski. Томск, 2006. № 6, 13.
16. Суздальская Л. Праздник урожая // Dom Polski. Томск, 2004. № 5. С. 4.

Крих Анна Алексеевна

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

Белорусизация в Тарском Прииртышье: механизмы учета населения и этнографическая «реальность»

Аннотация. Процесс белорусизации протекал в 1920-е гг. не только в Белорусской Советской Социалистической Республике, но и в тех регионах, где в результате переселенческой политики поздней имперского периода наблюдалось компактное проживание выходцев с территорий, которого в состав БССР. К таким регионам относилось Тарское Прииртышье, урманная часть которого в начале XX в. целенаправленно заселялась мигрантами из Западного края. Некоторые механизмы белорусизации в данном регионе можно отследить по статистическим материалам, сравнивая итоговые и промежуточные окружные результаты переписи населения 1926 г. с похозяйственными книгами рубежа 1930–1940-х гг. Белорусизация в Сибири была прервана в связи с отказом от политики коренизации в целом. Поэтому переход от локальной идентичности к национальной идентификации был завершён преимущественно в пользу ассоциирования с русской национальностью. **Ключевые слова:** *Тарское Прииртышье, белорусизация, локальная идентичность, этническая идентификация.*

Процесс белорусизации протекал в 1920-х гг. не только в Белорусской Советской Социалистической Республике, но и в тех регионах, где в результате переселенческой политики поздней имперского периода наблюдалось компактное проживание выходцев с территорий, которые отошли в состав БССР. К таким регионам относилось Тарское Прииртышье, в административном отношении представленное Тарским округом, урманная часть которого в начале XX в. целенаправленно заселялась мигрантами из Западного

края. По «Материалам для изучения быта переселенцев, водворенных в Тобольской губернии за 15 лет», с конца 1870-х по 1893 г. в Тарский округ прибыло 20 семей из Гродненской губернии и 19 семей из Минской губернии, в Тюкалинском округе поселилось 63 семьи из Витебской губернии, 36 – из Минской, 14 – из Ковенской, 10 – из Гродненской и 7 из Виленской [2, с. 30]. Если в 1880-х гг., по данным «Списка населенных мест Сибирского края», в Тарском округе было образовано всего семь населенных пунктов, то в

1890-е гг. переселенцы основали 72 поселка, а в первые 20 лет XX в. — 304 населенных пункта, в которых к моменту переписи населения 1926 г. преобладало белорусское население [3, с. 5–74].

Выходцы из белорусских губерний образовывали своеобразные «кусты» деревень, связанные не только близостью географического расположения, но также хозяйственно-бытовыми контактами и родственными отношениями. В конце XIX в. ряд переселенческих поселков, основанных выходцами с белорусских земель, образовался на стыке Бергамаской и Нагорно-Ивановской волостей Тарского округа. В 1893 г. была образована д. Алексеевка, затем, в 1897 г., были основаны Калачевка и Поречье, годом позже — Каваса и Бекмес, в 1906 г. появилась Игоревка (Сухая Грива). Основателями этих деревень являлись выходцы преимущественно из Минской и Могилевской губерний. Исключение составляет д. Бекмес, появившаяся благодаря витебским переселенцам. В ходе столыпинской аграрной миграции в данном районе образовался целый ряд хуторов, просуществовавших до 1950-х гг. — Куликовка, Николаевка, Петровка-1 и Петровка-2 и др.

Основатели вышеназванных деревень представляли собой родственные группы из 3–4 семей. Первопоселенцами современного с. Поречья Муромского района Омской области являлись четыре семьи — Хроменки (Афременок), Войтовичи (Байтовичи) Борщевские (Барановские)¹ и Гринкевичи. Первые две семьи переселились из д. Логи Великодолецкой волости Борисовского уезда Минской губернии [15, с. 266]; возможно, из этой же деревни приехали Барчевские и Гринкевичи (достоверно известно только то, что они прибыли из Великодолецкой волости). На момент переселения семьи Хроменков и Войтовичей являлись братскими: переселялся старший женатый брат (в возрасте от 27 до 33 лет) с маленькими детьми (от года до семи лет) и его младшие неженатые братья. Позднее к ним приезжали родители с младшими детьми и родственники жены.

По материалам переписи 1897 г. в религиозном отношении основатели Поречья были православными, родным языком указан малоросский. В окружающих материалах, предвещающих итоговые результаты переписи 1926 г., население поселка состояло из 513 человек, из которых 492 человека были русскими и 21 человек — поляками [8, л. 3 об.]. В опубликованных результатах переписи 1926 г. большинство населения поселка Поречье было признано белорусским [3, с. 32]. В материалах похозяйственных книг этническая ситуация в Поречье также выглядела не столь однозначной. В похозяйственной книге за 1940 г. не все главы семей смогли определиться со своей национальной принадлежностью, поэтому у многих семей попросту отсутствуют какие-либо записи в графе «национальность». Можно также наблюдать, как члены одной и той же семьи, живущие

разными домохозяйствами, идентифицировали свою национальную принадлежность по-разному — одни записывались белорусами, другие — русскими. Аналогичная ситуация наблюдалась в деревнях Томской губернии, заселенных выходцами из западных губерний России [12, с. 33]. Чем можно объяснить такую этническую «растерянность» потомков минских переселенцев? На наш взгляд, объясняется это тем, что этноним «белорусы» жителям Поречья до определенного момента (возможно, появления переписчика в 1926 г.?) был неизвестен.

Деревни Поречье и Калачевка составляли единый брачный круг, несмотря на то, что основатели Поречья прибыли из Борисовского уезда Минской губернии, а первопоселенцы Калачевки были родом из Трубчевского уезда Орловской губернии, Черниковского уезда Могилевской губернии, а также из Витебской и Виленской губерний. Поречье быстро превращалось в крупную зажиточную деревню. Здесь же находилась начальная школа. В итоге Поречье стало центром белорусских поселков округа. Пореченцы получили прозвище *бульбаши* из-за огромных огородов, засаженных картофелем. В то же время калачевцы от соседей-пореченцев получили прозвище *сачки калачевские*, указывающее на ленность его обладателей. Поскольку основатели д. Калачевки прибыли из различных губерний, они поселились на разных концах деревни. Не случайно калачевцы имели несколько этнонимов: их называли и хохлами, и самоходами, и лапотниками [10, л. 8, 30, 35, 39, 41, 65–67]. Обилие прозвищ, напряженные отношения между деревенскими краями — все это сильно отличалось от ситуации в Поречье, которое было основано выходцами из одних мест.

Далеко от Поречья, в урмане, располагался поселок Хмелевский, основанный в 1896 г. преимущественно семьями из Могилевской губернии Черниковского уезда [4, л. 1–20]. Его жители промышляли лесозаготовками, за что получили характерное прозвище *дятлы*. Жителей д. Бекмес, прибывших из Витебской губернии в 1898 г., более поздние белорусские переселенцы называли *кицы* или *кацапы* [9, к. 18], т. е. так, как в западных губерниях России называли русских. В то же время соседнее русское население и тех и других называло *хохлами* (недаром переписчики в 1897 г. дружно идентифицировали наречие белорусских переселенцев как малоросское).

Современные потомки переселенцев считают себя русскими, припоминая, что их предки назывались *российскими*, так как «приехали из Расеи» [13, с. 81]. Данное высказывание характерно для многих потомков переселенцев из белорусских губерний. Оно свидетельствует о том, что топоним «Белоруссия», используемый в письменных источниках XIX в. для обозначения территории Витебской, Могилевской, восточной части Минской губернии и иногда для Смоленской губернии [16, с. 61], самим жителям этих губерний был неизвестен. Поэтому после переселения в Сибирь для самоидентификации использовались либо губернские названия — *минцы*, *могы-*

¹ В скобках дано написание фамилий по переписи 1897 г. [5, л. 70–72, 74].

ли, вытепаны, смоленины, — либо термин, производный от более обобщенного наименования зауральской части империи, — *российские*¹. Областные прозвища — топонимы — использовались самими переселенцами в качестве самоназваний в условиях отсутствия поблизости старожильского населения. При наличии среди соседей старожилов — *чалдонов* или *кержаков*, которые выступали внешним идентификационным фактором, переселенцы, как правило, назывались общими для всей Сибири терминами — *российские*, *лапотники* или *хохлы*.

Если в одной деревне уживались выходцы из разных белорусских губерний, которые соседствовали со старожильскими населенными пунктами, областные прозвища населением не употреблялись. Для идентификации переселенцев старожилы использовали широкий набор этнической терминологии. К примеру, *чалдоны* из деревень Крайчиковой и Михайловки современного Колосовского района Омской области называли жителей соседней деревни Александровки, чьи потомки переселились из Виленской, Витебской, Гомельской, Минской и Могилевской губерний, *хохлами* и *самоходами*. Сами же переселенцы дали друг другу прозвища, характеризующие особенности говора выходцев из разных белорусских краев, — *эзны* и *зизюли* [11, л. 57, 59–61, 64].

Таким образом, переселенцы из белорусских губерний в Сибири, встраиваясь в новую этносоциальную структуру, воспроизводили два идентификационных сценария: 1) создание локальных прозвищ, характеризующих жителей одного населенного пункта, прибывших из разных губерний и имевших локальные культурные отличия, прежде всего в говоре; 2) слияние мелких переселенческих групп в более крупную этническую общность, какой они представлялись в глазах сибиряков-старожилов, что нашло отражение в терминах *российские*, *хохлы* и *самоходы*. Следует отметить, что в этих вариантах этнической идентификации не было места национальной терминологии. Переход на национальный категориальный аппарат происходит в 1920-е гг. на уровне центральной и окружной статистики, а на местах систематическое приучение к национальной терминологии начинается с 1934 г., с появления похозяйственных книг, где отдельной графой должна была прописываться национальность главы семьи.

В начале 1920-х гг., когда формировались основные направления национальной политики, пересе-

ленцы из белорусских губерний из-за локальности, вненациональности идентичности не рассматривались в качестве объекта приложения государственных усилий. В первых отчетах о проделанной работе подотделом просвещения национальных меньшинств белорусы упоминались в числе «других национальностей» в одном ряду с мордвой, чувашами и цыганами [7, л. 38, 72]. В 1920 г. всех вместе взятых «других национальностей», по неполным данным подотдела, насчитывалось 20 тысяч человек [7, л. 76]. Таким образом, в начале 1920-х гг. никакой организационной работы среди белорусов со стороны государственных учреждений просвещения не велось.

К середине 1920-х гг. ситуация резко меняется. В Тарском округе создается 12 белорусских сельсоветов, предпринимаются попытки создания белорусских национальных школ. Обратной стороной активизации национальной политики является статистический учет населения, который в отношении белорусов приобрел специфические черты. По окружным материалам 1926 г., в Тарском округе (без учета г. Тары) проживало 15 283 белоруса [8, л. 7, 13], а в 1927 г., когда еще не были известны окончательные результаты переписи 1926 г., в окружных источниках количество белорусов было увеличено в 1,3 раза и составило 20 073 человека [8, л. 21]; в соответствии с печатным вариантом результатов переписи 1926 г. в Тарском округе проживало 43 757 белорусов [1].

Сравнивая два статистических источника: сведения о национальных меньшинствах Тарского округа, составленные в окружном центре в г. Таре и характеризующие ситуацию на 1 января 1926 г., и официальные материалы переписи 1926 г., опубликованные в виде таблиц в 1928 г., — можно выявить приемы, при помощи которых количество белорусов в Тарском регионе было увеличено в 3 раза. Одним из таких приемов стало приписывание населения ряда поселков, имеющих смешанный польско-белорусский состав с превалированием польской составляющей, к белорусам. Так, в поселках Коршуновка и Минско-Дворянский по итоговым материалам переписи 1926 г. проживало преимущественно белорусское население [3, с. 26, 34], хотя по сведениям окружных властей основное население этих поселков составляли поляки [8, л. 3 об., 4]. Для записи поляков в белорусы большое значение придавалось месту выхода польских переселенцев: поляки, переселившиеся из Минской и Гродненской губерний, имели больше шансов быть записанными белорусами, так как эти губернии вошли в состав БССР. К примеру, поляков, переселившихся из Варшавской, Виленской, Ковенской, Люблинской, Плотской и Радомской губерний и составлявших большинство населения поселка Деспотзиновского в Баженовской волости Тюкалинского округа [6], в белорусы не записывали².

¹ По аналогии с термином *российские* бытовало наименование *сибиряки*, которое не употреблялось собственно русскими старожилами Сибири. Последние предпочитали использовать для самоидентификации прозвище *чалдоны* или местечковое название *родчие*, схожее по смыслу с термином *тутэйшыя*, который, в свою очередь, употреблялся для самоидентификации белорусскими крестьянами. *Сибиряками* называли себя либо потомки переселенцев середины XIX в., чтобы выделять себя из волны мигрантов рубежа XIX–XX вв., либо те уроженцы Сибири, которые волею случая оказались в зауральской части России, например, в годы Первой мировой войны или Великой Отечественной войны

² Польскоговорящее католическое население этого поселка в материалах советской переписи 1926 г. идентифицировали как литовцев, см. об этом [14].

Однако только за счет приписывания поляков к белорусам значительно увеличить количество последних едва ли удалось бы, хотя явно прослеживается тенденция к искусственному сокращению числа польского населения в регионе: по данным окружной статистики, количество поляков с января 1926 г. по июнь 1927 г. сократилось в 1,2 раза, т. е. на 347 человек [8, л. 22]. Большинство населения тарских деревень, записанное в итогах переписи 1926 г. белорусским, в окружных статистических отчетах значилось русским. К примеру, в уже упомянутых деревнях Поречье и Игоревка, по окружным материалам, проживало преимущественно русское население, в то время как в официальных материалах переписи эти деревни считались белорусскими [3, с. 32; 8, л. 3 об.]. Напомним, что в Поречье и Игоревке переселенцы конца XIX в. назывались *российскими*, поэтому в окружных статистических материалах они были записаны русскими, так как в середине 20-х гг. XX в. советские чиновники даже регионального уровня прекрасно понимали, что нет никакой «российской» национальности. Так осуществлялся перевод локальной этнической идентичности на систему национальной идентификации. Таким образом, по окружным статистическим сводкам, белорусы проживали лишь в 8 из 39 сельских советов Тарского округа [8, л. 9–11 об.]. Белорусские сельсоветы располагались в урманной части округа и были заселены переселенцами преимущественно в начале XX в. Эти переселенцы получили название *самоходы*, а их потомки, по материалам этнографических экспедиций начала XXI в., называли себя белорусами.

Несмотря на усилия по организации национальных белорусских сельсоветов и школ, краевые чиновники вынуждены были констатировать, что «...из состава национальных меньшинств белорусы и украинцы почти совершенно обрусели, поэтому нет необходимости вести среди них работу на их родном языке, да и сами они от этого отказываются...» [8, л. 22]. По этой причине в деревнях Тарского округа в конце 1920-х гг. отсутствовали национальные школы для белорусского населения. Тем не менее в ряде ситуаций учителя сыграли решающую роль в идентификационном процессе: потомки переселенцев конца

XIX в., проживающие в деревнях Александровка современного Колосовского района и Поречье Муромцевского района Омской области, признавались, что стали считать себя белорусами после того, как учитель географии или истории рассказал им о схожести жителей данных деревень с белорусским населением Минщины и Гомельщины.

Белорусизация в Сибири была прервана в связи с отказом от политики коренизации в целом. Поэтому переход от локальной идентичности к национальной идентификации был завершён преимущественно в пользу ассоциирования с русской национальностью. Отголоски процесса белорусизации выходцев из западных губерний России и их потоков можно увидеть в высказываниях информантов 1920-х гг. рождения, называющих себя русскими, о том, что их родители были или «писались» белорусами. Подобные оговорки дают повод современным этнологам причислять опрошиваемых к белорусам, воспроизводя таким образом сценарий белорусизации населения в Сибири.

Krikh Anna

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

Belarusization in Tara-Irtysh region: mechanisms of accounting of the population and the ethnographic «reality»

Belarusization process proceeded in the 1920s not only in the Belorussian Soviet Socialist Republic, but also in those regions where as a result of the resettlement policy in late imperial period there was a compact settlement of immigrants from the territories that moved in the Byelorussian SSR. They comprise Tara-Irtysh region, Urman part of which in the beginning of XX century was specifically populated by migrants from the Western Region. Some mechanisms of Belarusization in the region can be traced on statistical output, comparing the final and interim results of the census district in 1926 with the household books abroad 1930–40-ies. Belarusization in Siberia was interrupted due to failure of the policy of 'korenizatsia' (indigenization) as a whole. Therefore, the transition from the local to the national identity of the identification has been completed, mostly in favor of associating with the Russian nationality. **Keywords:** *Tara-Irtysh region, belarusization, local identity, ethnical identification.*

Источники и литература

1. Всесоюзная перепись населения 1926 года. Национальный состав населения по регионам РСФСР. Сибирский край. Тарский округ [Электронный ресурс] // Демоскоп. URL: http://demoscope.ru/weekly/ssp/rus_nac_26.php?reg=1292 (дата обращения: 15.05.2015).
2. Материалы для изучения быта переселенцев, водворенных в Тобольской губернии за 15 лет (с конца 70-х годов по 1893 г.). Т. II. М., 1897. V. 121, 33 с.
3. Список населенных мест Сибирского края. Т. 1. Новосибирск, 1928. 831 с.
4. ГБУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2406.
5. ГБУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2564.
6. ГБУТО ГА в г. Тобольске. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2820.
7. ГИАОО. Ф. 318. Оп. 1. Д. 1133.
8. ТФ ГИАОО. Ф. 112. Оп. 1. Д. 974.
9. МАЭ ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. Ф. I. П. 163-1.
10. МАЭ ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. Ф. I. П. 2002-5.
11. МАЭ ОмГУ им. Ф. М. Достоевского. Ф. I. П. 2006-8.
12. Белорусы в Сибири: сохранение и трансформация этнической культуры. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнологии СО РАН, 2011. 424 с.
13. Бережнова М. Л. Особенности материальной культуры «российских» Муромцевского района Омской области // Материальная культура народов России. Т. 1. Новосибирск, 1995. С. 81–88.

14. Крих А. А. История и этническая идентичность поляков деревни Деспотиновки // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: сб. науч. тр. 6: в 3 ч. Омск, 2012. Ч. 1. С. 401–404.
15. Новоселова А. А. Потомки белорусских переселенцев в деревнях нижнего и среднего течения р. Тары // Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.): тез. докл. и сообщ. междунар. науч. конф. Новосибирск, 2003. С. 265–268.
16. Смоленчук А. Ф. Белорусская историография второй половины XIX – начала XX века и становление национальной идеологии // Славяноведение. 1999. № 5. С. 60–67.

Куприянова Ирина Васильевна

Алтайская академия культуры и искусства, г. Барнаул, Российская Федерация

Религиозная ситуация в среде старообрядцев Уймона в XX — начале XXI в.

Аннотация. В статье идет речь о религиозной жизни старообрядцев Уймонской долины в ее современном состоянии, с отсылкой к прошлому этого некогда одного из крупнейших центров стариковщины на Алтае. Будучи несколько трансформирована и осовременена, религиозная обрядность здесь все же сохраняет свои изначальные смыслы. Уймон — наглядный пример соединения в создании людей современности и архаики, которые воспроизводятся из поколения в поколение. **Ключевые слова:** старообрядцы Уймона, религиозная жизнь, религиозные обычаи и обряды, моленные, часовни.

Уймонские старообрядцы — одна из локальных этнокультурных групп Алтая, сформировавшаяся еще в XVIII в. в Уймонской долине, предположительно выходцами с Бухтармы, перевалившими Катунские белки. Некогда это было мощное религиозно-культурное объединение, представители которого проживали во всех русских селах: Верхнем и Нижнем Уймонах, Усть-Коксе, Катанде, Абае, Мульте, Тюнгуре, Чендеке и др., а также в многочисленных заимках и заселках [3].

В статусном отношении уймонцы, как и бухтарминцы, до революции принадлежали к категории «ясашных». Между обеими группами существовала большая этнокультурная и конфессиональная близость, основанная на общности происхождения и тесных родственных связях. Старожилы Верх-Уймона вспоминают о ежегодных наездах многочисленных одетых в красочные традиционные костюмы гостей из Бухтарминского края, которых уймонцы выезжали встречать в условленное место на середине пути.

Уймонские старообрядцы в подавляющем большинстве принадлежали и принадлежат в настоящее время к часовенному согласию, которое окормляется наставниками-стариками; отсюда второе его название — «стариковщина». Уймон являлся крупнейшим региональным центром этого согласия; местные стариковцы отличались большим свободолобием и независимостью, к которым их располагали единенность Уймонской долины, окруженной горами, удаленной от административных центров. Старообрядцы здесь чувствовали себя полными хозяевами, помня, что именно их предки осуществили первоначальную колонизацию долины, чтобы сохранять здесь обряды и верования «святых отцов и мучеников соловецких», и своими усилиями превратили ее «в благословенный и плодоносный край» [7, с. 3].

Религиозная жизнь уймонской стариковщины строилась вокруг моленных, крупнейшие из кото-

рых находились в обоих Уймонах. В Нижнем Уймоне моленная располагалась в специальном помещении при лавке богатого купца Андрея Трифионовича Ошлакова. Семейство Ошлаковых являлось опорой местного старообрядчества: А. Т. Ошлаков был руководителем и главным пропагандистом часовенного согласия, стремившимся объединить и сплотить своих одноверцев. В Верх-Уймоне в конце XIX — начале XX вв. наставником был Иван Михайлович Бочкарев: в его доме содержалась старообрядческая моленная, в которой тайно проходили богослужения [3, л. 90, 91 об.; 5, с. 4]. Ивана Михайловича сменил его сын Наум Иванович, который, по рассказам местных жителей, был расстрелян во время гражданской войны «за веру» [4].

В советский период зажиточные уймонские староверы подверглись репрессиям — раскулачиванию и высылке в Нарым; другие разъехались; уезжали в Туву, на Енисей и даже в Китай; впоследствии многие вернулись на родину. Религиозная жизнь и в этот период, хотя и в более скрытой форме, продолжалась, несмотря на такую серьезную проблему, как недостаток в людях, способных к руководству религиозной жизнью старообрядческих объединений.

Наставники выдвигались старообрядцами из своей среды; подходящих для этой функции индивидов в большинстве алтайских сообществ было немного: нужно было иметь расположение к этому роду деятельности и соответствовать в отношении грамотности, необходимых познаний и личных качеств; определенную роль играли и объективные жизненные обстоятельства. Так, например, у стариковцев Уймона наставниками могут быть только мужчины, не состоящие в браке: холостые, разведенные и вдовцы. В тех случаях, когда не было подходящих или желающих мужчин, роль наставников выполняли женщины, причем здесь были требования другого рода: порядочность в личной и семейной жизни, отсутствие аборт. Женщины были и основными по-

мощниками наставника: выполняли обряды крещения (погружения) младенцев, помогали в моленной.

Наиболее распространенным у стариковцев Алтая типом культовых помещений для коллективных богослужений являлись моленные, устроенные в жилых домах наставников. На Уймоне домашние моленные часто располагались в горницах домов-связей, отделенных от жилого помещения сенями; в них устраивался иконостас, занимавший широкую полку, или несколько расположенных ярусами полок, длиной во всю стену, иногда с заходом на угол смежной стены. В богатых моленных иконостас мог занимать две, а то и три стены; в обычное время он задергивался занавесью и открывался только на время молений. Перед ним на аналое или столе, на специальной подставке, лежали книги: Евангелие, Псалтырь, Часослов. В настоящее время такие моленные существуют в селениях Уймонской долины, но теперь уже в ряде случаев несут одновременно и жилищно-бытовую нагрузку. Встречается и другой тип моленной, расположенной в пристройке к жилому дому и имеющей отдельный вход. Некогда существовали особняком стоящие часовни, вынесенные за пределы жилой зоны, как это было, например, в селе Верх-Уймон, где часовня стояла, по указаниям местных жителей, на берегу реки.

В доколхозный период многие старообрядцы Уймона располагали большими библиотеками духовной литературы, которые занимали в их домах целые специально выделенные помещения, уставленные шкафами. Духовно-религиозные собрания здесь дополнялись специально выписываемыми журналами практического назначения: по медицине, ветеринарии, сельскому хозяйству и др.; в годы репрессий эти библиотеки погби или были увезены мигрантами на новые места жительства.

В настоящее время ведущими центрами, вокруг которых объединяется уймонская стариковщина, являются села Усть-Кокса, Верх-Уймон и Мульта. При этом Мульта выдвигается на роль главного из центров; ранее эту роль играл Верх-Уймон [4]. Несмотря на принадлежность к одной и той же конфессии, в литургии и таинствах этих центров есть некоторые различия, что вообще характерно для часовенных, которые часто устанавливали для себя многие правила, исходя из собственного понимания вопроса, поэтому единого для всех обряда у них нет.

Одной из особенностей догматики и обрядности часовенных, которая радикально отличает их от беспоповцев, является принятие таинства причастия, которое практикуется наставниками. Относительно самой возможности совершать причастие «простецами» часовенные полагали, что, так как причастие необходимо для спасения души, но нет настоящего священства, которое может его совершать, — причащаться нужно теми способами, которые доступны мирянам. «Можно и простой хлеб сделать истинным причастием: прочитать только над ним 40 раз Иисусову молитву», — утверждали они [6, с. 12]. На Уймоне причащают крещенской водой, над которой, веро-

ятно, предварительно совершается чин освящения, как это делалось, например, бухтарминскими наставниками, с той разницей, что они освящали богоявленскую воду [1, с. 11].

Членами религиозных объединений являются люди разных возрастов: не только пожилые и средних лет, но и дети и молодежь, причем имеется тенденция к омоложению общин. Женщины, ранее далекие от веры, выходя замуж в старообрядческую семью, должны войти в общину и выполнять, хотя бы частично, положенные религиозные обряды: другого выхода у них просто нет. Односельцы — никониане и атеисты — к старообрядческой религии и обычаям относятся с уважением и считаются с ними.

Почти каждый из верующих благословлен наставником выполнять для общины какую-либо работу: делать свечи, мыть иконы, обмывать умерших. Впрочем, основные религиозные функции по-прежнему выполняют старики: из них выбираются наставники и их помощники, они же отпевают, поют тропари на молебнах, пасхальные стихиры. Группы старушек, поющих «Пасху», до самой Троицы развозят по четным дням по всему селу и даже в другие деревни по приглашениям, которых всегда бывает довольно много; таким образом, они обычно бывают чрезвычайно заняты.

Для исполнения религиозных обязанностей старообрядцы облачаются в старинные костюмы, доставшиеся от бабушек, или новые, сшитые по образцу старинных: рубахи, сарафаны, платки, шашмуры, пояса, которые есть у всех, так же как лестовки и подручники. Несмотря на то, что уймонцы сплошь и рядом роднились с бухтарминцами, они все же не восприняли яркого, цветистого костюма «каменщиков»: их одежда значительно скромнее.

Службы у старообрядцев чрезвычайно длинные, особенно праздничные: могут начинаться в 16 часов и закончиться в 4 часа утра. Старообрядцы называют такое моление «большой труд» [4].

Большую популярность в Уймонской долине имеют «поминальные столы», или «панихиды»: поминальный молебен с последующим угощением. Блюда для поминального обеда готовят особые: кутью, квас, кисель, пироги, суп, кашу, мед; конфеты и варенье не подают; не ставят и спиртное. В последнее время появились новшества — ранее запрещенный картофель и колбаса. Строго по правилам приготовленный поминальный обед должен состоять из немагазинных продуктов. После стола обязательна раздача на поминанье — раздают носовые платки, деньги, носки и др. — «кто чем богат». Умерших поминают каждый год, поэтому на «панихиды» выстраивается длинная очередь.

Центральным моментом годового цикла религиозной жизни каждого члена общины является «покаяние»: исповедь перед Великим постом, на которую ходят даже те, кто обычно не посещает богослужений, поскольку имеют эту потребность, возведенную в привычку. Поскольку моленные в основном небольшие, а желающих исповедаться бывает мно-

го, наставника возят по домам верующих на машине. После исповеди наставник накладывает епитимию — определенное количество лестовок, которые нужно отмолить, и поклонов, которые нужно положить за время Великого поста. Верующие за неимением времени часто затягивают с епитимией и в июне еще порой имеют неотмоленные лестовки. Человека крещеного и ежегодно выполняющего «покаяние» определяют понятием «пребывает»: такого человека после смерти можно отпеть, как полагается.

Можно отметить замкнутый характер старообрядческих объединений Уймона и явное нежелание большинства респондентов говорить на темы веры и религиозной жизни в их сообществах; даже те, кто соглашался отвечать на предложенные вопросы, порой испытывали сомнения в том, правильно ли они поступают, другие вообще отказывались разговаривать, объясняя это тем, что религия занимает слишком большое место в их жизни, чтобы говорить о ней с людьми, не являющимися их одноверцами. Еще одно весьма важное объяснение состояло в том, что наставник будет недоволен их откровенностью, поскольку собором было принято решение не раскрывать подробностей внутренней жизни общин, если только расспрашивающие не намерены стать их членами: прочие мотивы понимаются как праздное любопытство.

Тенденция к закрытости религиозной жизни часовенных отчасти является реакцией на усиливающееся в последние годы влияние Древлеправославной Церкви Христовой (белокриницкой иерархии), или, иначе, австрийского согласия. Уймонские старообрядцы рассказывают, что, после того как в начале 2000-х гг. в Мульте был построен белокриницкий храм Ильи-пророка, некоторые их одноверцы перешли в церковь и перестали ходить в моленную. Часовенные болезненно восприняли эти переходы, что вызвало раскол не только внутри общин часовенных, но даже и в некоторых семьях. В особенности склонными предпочесть красивую церковь архаичной моленной и исполнять религиозные обряды в более «культурных» условиях оказались люди молодого поколения, имеющие образование, хотя и некоторые из старших не избежали этого искушения и покинули веру отцов. В настоящее время, как объясняют сами старообрядцы, острота этого раскола уже сгладилась, но, насколько можно было заметить, в отдельных случаях она дает о себе знать, проявляясь на межличностном уровне. Эти процессы захватили не только Мульту, но и весь Уймон.

Такая ситуация не нова: белокриницкая иерархия всегда стремилась устраивать свои приходы в

гуще старообрядчества других конфессий — с тем, чтобы вбирать в себя из них новых последователей, за счет которых происходил неуклонный количественный рост австрийщины. Стариковские объединения всегда представляли собой для этого благодатную почву, поскольку их последователи все-таки не были радикальными беспоповцами, как, например, поморцы. Следуя беспоповской практике, что называется, «по нужде», они в то же время как в догмах, так и в жизни признавали необходимость церкви как института спасения души. Неудивительно поэтому, что стариковцы не только совершали некоторые таинства, но нередко и совсем уходили не только в белокриницкую, а, в зависимости от обстоятельств, даже в никонианскую церковь, будучи обольщены «красотой храмов и полнотой священства» [2, с. 52].

Отнюдь не всем старообрядцам перемена веры дается легко: часто она является результатом серьезных размышлений, религиозных дискуссий и анализа прочитанной литературы. Вместе с тем в стариковщине как в чрезвычайно разнородной общности сохранилось и радикальное крыло, которое в ситуации религиозного раскола продолжает стоять на принципиально беспоповских позициях.

Таким образом, в начале XXI в. в религиозных объединениях Уймона воспроизводятся ситуации, многократно повторявшиеся в прошлом; это позволяет сделать вывод о том, что старообрядчество здесь находится в стадии подъема, возвращая себе позиции, утраченные в годы гонений. Уймонские старообрядцы — современные, часто хорошо образованные люди — органично существуют внутри традиционной религиозной культуры, унаследованной от предшествующих поколений, и, в свою очередь, воспроизводят ее в собственных детях и внуках, обеспечивая ее дальнейшее существование.

Kuprianova Irina

Associate Professor of the Department of museology and records keeping of Altai State Academy of Culture and Art, Barnaul, Altai region, Russian Federation

Religious situation in environment of old believers of Ujmon in the 20th and early 21st centuries

In this article we are talking about the religious life of old believers Ujmonskoj Valley in its current state, with reference to the past that once one of the largest centers of starikovšiny in Altai. Being somewhat transformed, religious ceremonies here still retain their original meanings. Ujmon is the clear example of the connection in the consciousness of the people modern and archaic elements, which are reproduced from one generation to the next. **Keywords:** *old believers of Ujmon, religious life, religious customs and rites, worship houses, chapels.*

Источники и литература

1. Герасимов Б. Д. В долине Бухтармы // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела ИРГО. Вып. IV. Семипалатинск, 1909. 125 с.
2. Зольникова Н. Д. Межконфессиональная полемика сибирских староверов во 2-й половине XIX — нач. XX в. // Гуманитарные науки в Сибири. Серия: Отечественная история. 1999. № 2. С. 51–55.
3. ГААК. Ф. 164. Оп. 2. Д. 151.
4. Материалы ИЭЭ 2013 г.: Усть-Коксинский район.
5. О современном состоянии раскола в благочинии

- № 28-го // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. 1899. № 12. С. 1–15.
6. О состоянии раскола и противораскольнической деятельности в Томской епархии в 1897/98 г. (Продолжение) // Томские епархиальные ведомости. Миссионерский отдел. 1899. № 17. С. 1–14.
7. Уймоны (Из очерков Алтая) // Сибирские вопросы. 1912. № 19. С. 1–10.

Любимова Галина Владиславовна

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация

Советская кампания по борьбе с почитанием святых мест как фактор трансформации традиционной структуры сельских территорий¹

Аннотация. На основе полевых материалов автора, архивных документов, публикаций в местной периодике, а также сочинений сибирских писателей-старообрядцев в статье рассматривается кампания по борьбе с паломничеством к водным источникам («святым ключам»), которая развернулась на Алтае и в сопредельных территориях с середины 1920-х гг. Опираясь на религиозно-законодательные акты более поздних периодов, автор приходит к выводу, что «десакрализация» почитаемых мест являлась фактором трансформации традиционной структуры сельских территорий и вела к изменению соотношения жилой, хозяйственной и сакрально-рекреационной зон освоенного пространства. **Ключевые слова:** почитаемые места, религиозно-обрядовые практики, структура сельских территорий, трансформация этнокультурных ландшафтов.

Проблема рационализации современных способов освоения природных ресурсов, а также целенаправленного формирования и оптимизации окружающей среды стала в последнее время одной из ключевых тем при обсуждении стратегии развития сибирского региона. Одним из наиболее эффективных инструментов экологически обоснованной организации сельских и городских территорий является сегодня такое направление научно-прикладных исследований, как ландшафтное планирование, призванное обеспечить «устойчивое природопользование и сохранение природных основ жизни» в целом [17].

Радикальная реструктуризация социально освоенного пространства, произошедшая в результате политико-хозяйственных и социокультурных преобразований, проводимых государством на протяжении XX в., определяет актуальность изучения и систематического описания закономерностей формирования, развития и смены этнокультурных ландшафтов на разных этапах советской и постсоветской истории². Особую значимость в данном контек-

сте приобретает выявление региональной специфики, поскольку сохранение ландшафтного и этнокультурного многообразия, согласно Конвенции о всемирном природном и культурном наследии, ратифицированной Россией в 1988 г., является не только гарантией социально-политической стабильности, но и условием повышения туристической привлекательности территорий [9, с. 7–14].

Несмотря на активные процессы урбанизации, пишет в этой связи В. Н. Калуцков, сельские/деревенские ландшафты России (для которых характерна более тесная по сравнению с городскими ландшафтами связь местных сообществ с территорией) отличаются большим региональным разнообразием. К примеру, «на Русском Севере наряду с типично деревенскими можно встретить культурные ландшафты временных поселений» — так называемые «сенокосные деревни», «охотничьи займища» и пр. В то же время «для Русского Юга типичны хуторские и станичные культурные ландшафты». Значительный интерес представляют культурные ландшафты временных поселений «пространственно активных номадских этносов России — тундровых, лесных, степных» [15, с. 103].

При изучении таких регионов, как Урал и Сибирь, отмечает И. Л. Манькова, то есть территорий, для которых ключевой исторической проблемой являлось перманентное освоение на протяжении нескольких исторических периодов, концепт культурного ландшафта дает возможность проследить, как осваивалось и развивалось место/пространство, как оно усваивало или отвергало то, что привнеслось извне переселенческими волнами [20, с. 83]. Так, культурное своеобразие сибирских ландшафтов, возникших на ранних этапах освоения края, было связано с повсеместным утверждением религиозных святынь и символов, означавших включение неизведанных ранее пространств в мир «истинной, христианской веры». При этом непрерывная сеть святых мест охватывала всю территорию расселения русских. Одной

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 15-01-00453 «Этнокультурные ландшафты Южной Сибири. Историческая динамика и сравнительный анализ (конец XIX — XXI вв.)».

² В зарубежных исследованиях подобная проблематика (идея сменяемости ландшафтов в процессе истории) рассматривается сквозь призму такого образа, как палимпсест — текст, написанный поверх более раннего текста. Так, применительно к культурному ландшафту Англии первый слой палимпсеста оказывается представленным буйной растительностью, деревьями, стадами и водоемами, создававшими картину организации социальной жизни средневековья. Железнодорожная станция следующего слоя символизирует наступление города на деревню, произошедшее в XIX в. Третий слой представлен старинными коттеджами, сохранившимися или восстановленными новыми владельцами в конце XX — начале XXI вв. Все это — и стада, и железнодорожная станция, и коттеджи — не что иное, как исторические «слои иконографии национального английского ландшафта» (см.: [13, с. 78]).

из побудительных причин старообрядческих переселений за Урал стали идеи эскапизма, получившие наиболее полное воплощение в истории беспоповских согласий. Обретение спасения в старообрядческом мировоззрении мыслилось, по сути, как поиск мест, отвечавших формуле «идеального ландшафта», поскольку подразумевало уход из мира антихриста «во темные леса, во далекие пустыни, во глубокие пещеры». Воплощением данной стратегии, связанной с традициями крестьянского пустынножительства, явилось формирование сети скитов и удаленных от мира поселений в таежных районах Западной и Восточной Сибири¹.

Наряду с сельскохозяйственными угодьями традиционная структура деревенских культурных ландшафтов, согласно В. Н. Калуцкову, включает в себя селитебные и сакральные типы мест [15, с. 25]. Преобразуя окружающую среду в процессе жизнедеятельности, уточняет Е. М. Главацкая, человек наделяет ландшафт не только новыми физическими, но и духовными характеристиками. Будучи частью культурного ландшафта, религиозный ландшафт является, таким образом, особым культурно-историческим феноменом. Представляя собой «религиозную ситуацию, складывающуюся на определенной территории в различные исторические периоды», такой ландшафт характеризуется распространением «представлений о существовании высших сил, влияющих на судьбу и жизнь людей, с которыми они пытаются установить диалог путем совершения определенных ритуальных практик и создания соответствующих институтов» [13, с. 77–79]².

Социалистическая реконструкция сельского хозяйства сопровождалась, как известно, радикальной реструктуризацией социально-освоенного пространства. Внедрение новых аграрных технологий требовало смены структуры землепользования, уничтожения мелкополосицы и чересполосицы, увеличения посевных площадей и создания крупных земледельческих и животноводческих хозяйств [11, с. 132–133]. Основные направления землеустроительной поли-

тики советского государства были связаны с изменением форм землепользования в интересах коллективных хозяйств. Модернизация земледелия и животноводства вела, таким образом, к неизбежному перераспределению сельскохозяйственных угодий и новому территориальному размещению сельскохозяйственного производства. Именно с национализацией земли и отмены частной собственности на землю началась борьба с заимками, хуторами и выселками, существование которых рассматривалось как «разбазаривание колхозных земель», мешавшее использованию техники [25, с. 246, 251, 271]. Целенаправленное преобразование хозяйственно-поселенческой структуры села не могло не сказаться на религиозных ландшафтах сельских территорий, переживших существенную трансформацию в ходе кампании по борьбе с почитанием святых мест, развернувшейся по всей стране с середины 1920-х и достигшей своего апогея к концу 1950-х гг.

Святые места занимали особое место в народно-православной картине мира. Рассеянные по всей заселенной территории священные родники, деревья, камни, поклонные кресты, часовни и прочие ландшафтные объекты природного или искусственного происхождения включали в себя святыни локального, регионального и общенационального значения (см.: [18, с. 33]). Несмотря на то, что государственная политика первых лет советской власти предусматривала всемерный рост образованности, приобщение широких слоев населения к научно-техническим знаниям, а также ценностям рационализма и утилитаризма, реализация форсированной секуляризации в крестьянской среде значительно тормозилась. Русское крестьянство, пишет в этой связи В. А. Бердинских, было не просто сословием религиозным – будучи неотъемлемой частью народного быта, религия была «до того привычна, что просто не осознавалась как нечто отдельное от повседневной жизни» [7, с. 284]. Кроме того, считает А. Г. Вишневский, в условиях враждебного отношения советского государства к религии вопрос о нравственных основаниях проводимых в религиозной сфере преобразований оставался открытым [10, с. 180–181].

Общее ужесточение религиозного законодательства 1920–1930-х гг., сопровождавшееся созданием массовых общественных организаций антирелигиозного характера (таких, как «Союз воинствующих безбожников» и др.) свидетельствует, что государственные органы стремились ликвидировать в стране все формы организованной религиозной жизни. Мифологизация событий, связанных с «репрессированием духовных ценностей», нашла отражение в устных рассказах о разрушении и разграблении церквей, уничтожении предметов религиозного культа и объектов религиозного почитания. Подобные нарративы, сюжет которых строился на описании «не поддающихся логике событий», неминуемо «следовавших за свершением святотатства», стали, по словам Т. К. Щегловой, основой для формирования «но-

¹ Оригинальные размышления о своеобразии культурных ландшафтов Сибири и Дальнего Востока, которые – «в силу известных историко-культурных и социально-экономических обстоятельств» – были лишены такого существенного национально-ландшафтного компонента, как «русская усадьба», представлены в статье Д. Н. Замятина. Многие зауральские каторжные, лагерные и прочие «квазиусадебные локусы», пишет автор, «воспринимались не только как пространства нечеловеческих мук и страданий, но и как места внезапно возникавших и развивавшихся параевропейских дискурсов о роли и взаимоотношениях культуры и этики, морали и цивилизации» [16, с. 86–89].

² Следует отметить, что на поздних этапах бытования традиционной культуры места совершения ритуальных практик нередко совпадали с местами коллективного отдыха. По этой причине в структуре сельских/деревенских культурных ландшафтов нового и новейшего времени целесообразно выделять не столько «сакральные», сколько «сакрально-рекреационные» зоны.

вого жанра возмездия за поругание православных святынь» [25, с. 215–217, 222].

Подтверждением сказанному может служить история святого ключа в Сорочьем Логу Белоярского района Барнаульского уезда, широкая популярность которого пришла на середину 1920-х гг., когда паломничество охватило буквально всю страну¹. «Бесперывные вереницы народа, — писал корреспондент губернской газеты «Красный Алтай» летом 1925 г., — текут к ключу за исцелением, святой водицей и песочком» (17.07.1925) [3]. Ежедневная посещаемость святого места составляла не менее 500 человек, а в иные дни, судя по донесениям местных властей, встревоженных «контрреволюционным характером» происходившего, доходила до двух тысяч [23, с. 355].

Исходя из собственных представлений о «правильной» организации мира, доминирующие группы общества, отмечает Е. М. Главацкая, определяют, какие именно элементы ландшафта должны изменяться и какие методы при этом следует использовать. Таким образом, религиозный ландшафт демонстрирует отношения власти и контроля, продуктом которых он является [13, с. 81]. Вопрос о паломничестве «огромного количества богомольцев, стекавшихся к ключу», чтобы получить исцеление от различных недугов, был рассмотрен на заседании бюро Алтайского губкома, в ходе которого было установлено, что «действительно 17 и 19 июня (1925 г.) на «святой ключ» паломников стекалось огромное количество. Паломничеством охвачен сравнительно большой район, верст 100–150. Охвачен и Черепановский уезд Ново-Николаевской губернии». Участники заседания пришли к заключению, что «наплыв паломников имеет организованное начало, ибо не могли же верующие в целебное свойство „святого ключа“ в один день прибыть. В этом сомнения нет никакого. Окрестное население заранее было извещено о том, что открылся „святой ключ“ (и) что 17 июня на освящение этого ключа ожидался приезд архиепископа... Этим объясняется большой наплыв паломников», которые жертвуют «на благоустройство ключа и часовни... деньги, полотно и др. предметы крестьянского производства» [1, л. 183–183 об.].

Специальное «изучение... вопроса на месте», предпринятое начальником ОГПУ Масловым и секретарем губкома Ляпиным, показало, что святой ключ представляет собой «небольшой ручеек... на заиленной болотистой согре», вытекающий из глинистого увала. «В сторону от увала идет несколько возвышенная местность... с небольшой черноземной почвой, на которой произрастают хлебные культуры и лесная поросль». Весенние воды привели к заиливанию согры, в результате чего «по ней стало возможным ходить и ездить: кочки исчезли, образовалась

торфяная корка и впоследствии на ней может быть хороший сенокос». Ключевая вода «приятна на вкус, когда она холодная, когда же делается теплой, имеет неприятный запах». Отправляясь на пашню, «крестьяне (обычно)... заезжали на... ключ брать в бочки воду», поскольку «в районе с. Сорочий Лог ощущается недостаток питьевой воды». За год до описываемых событий на ключе «были построены деревянный сруб и часовня. В нынешнем году весной вода размыва берега ручейка, и сруб унесла, а часовню в прошлом году местная ячейка разрушила. Теперь там ничего нет. Крестьяне имеют желание снова построить деревянный сруб и часовню» [1, л. 183 об.].

Жертвами «религиозного дурмана», по мнению авторов документа, стали «наиболее темные уголки деревни» — отсталые и обездоленные группы населения. Прежде всего «это девушка и женщина, которая на своих плечах выносит всю тяжесть семейной и деревенской жизни. Веря в то, что она может получить оздоровление от социальных болезней и других недугов, которые охватили деревню... она идет на «святой ключ» омыть свои сифилисные язвы, выпить воды от „лихоманки“, окатиться водой от черной болезни (паралича) и избавиться от других болезней и недугов» [1, л. 183 об.–184].

Несмотря на выявленные в ходе обследования «признаки деяний контрреволюционных организаций», в том числе запланированное торжественное перенесение «святых мучеников» (то есть убитых участников Сорокинского восстания), губернский отдел ГПУ постановил «не препятствовать совершению религиозных обрядов», а также «строжайше воспретить всякую попытку насилия над представителями религиозных культов» [1, л. 186]. Тем не менее вскоре после принятого постановления в местной периодике развернулась широкая кампания, направленная на десакрализацию почитаемого места.

Главную роль в развенчании чудодейственных свойств ключа призвана была сыграть губернская газета «Красный Алтай». Понижение статуса почитаемого места достигалось при этом самыми разными способами. Так, уже в первых заметках на тему паломничества в Сорочий Лог утверждалось, что «святой ключ пробил из болота», поэтому он является «рассадником заразы»: «на ключ идут люди, страдающие социально-опасными болезнями: это сифилис, трахома, экзема, короста... В серо-грязной луже пьют воду, купаются и тут же моют свои раны» (17.07.1925) [3].

Стоит отметить, что признаком «святости» в народных воззрениях обладали истоки рек, водоемы с проточной водой и прочие объекты природы, соотносимые с понятием верха, в то время как места, соотносимые с понятием низа и объединенные многозначным народным понятием «болото», относились к категории безусловно «нечистых» [8, с. 240]. Указание на болото, по мысли автора заметки, должно было «лишить» ключ его сакральных качеств. Кроме того, в данном случае нельзя исключать влияния общественно-политического дискурса 1920-х гг., в котором

¹ Обстоятельства возникновения святого ключа, связанные с сакрализацией места гибели участников Сорокинского восстания, произошедшего на Алтае в годы Гражданской войны, см.: [19, с. 72, 120–122].

слово «болото» использовалось для обозначения всего косного, отсталого и контрреволюционного¹.

В духе времени на волне антирелигиозной пропаганды корреспонденты губернского издания стремились изобразить «истинную картину религиозного мракобесия», а «чудесам веры» противопоставить «чудеса науки и техники» (16.07.1925). Большое внимание в газете уделялось материалам о «мнимом исцелении больных» (17.07.1925). Наконец, сама вера в явление «божественных ликов» («поселившихся» в ключе «ангелов, архангелов, херувимов и серафимов») подавалась в публикациях в комическом виде. Так, автор одного из фельетонов, укрывшийся под псевдонимом «Д. Колючий», вопрошал читателей: «Неужели здравомыслящий человек может поверить, что в воде появились какие-то новые, невиданные до сих пор животные»? И далее, неожиданно допустив указанную возможность, решительно заявлял, что коммунисты все равно выкинут их из ручейка «как мокрых куриц!» (31.07.1925) [3].

О некоторых способах борьбы с паломничеством к святому ключу можно судить по тексту старообрядческой «Повести о святом ключе», объединившей подборку рассказов «об известном алтайском источнике близ с. Сорочий Лог» [23, 2002, с. 353–354]². Авторы-составители «Повести» упоминают о неоднократных попытках властей «завалить источник навозом и гноем», забить воронку «бревнами и соломой», взять «с каждого болящего» деньги за исцеление и даже отгонять верующих «насилом и страхом... казнями... пытками... и заключением в темницу». Однако каждый раз за осквернением святыни, как следует из текста, происходило «восстановление святости», когда вода пробивалась в другом месте [4, с. 143, 145–146].

Завершением идеологической кампании, целью которой было запрещение паломничества к почитаемому месту, явилось постановление сельсовета с просьбой к райисполкому «ходатайствовать... о закрытии святого ключа» (01.08.1925) [3]. Вскоре на организованном чекистами судебном процессе к лишению свободы были приговорены епископ Барнаульский Никодим и священник с. Сорочий Лог о. Василий [23, с. 355]. Специальным циркуляром НКВД в 1927 г. по всей стране были запрещены любые молитвенные и богослужебные действия вне храма, включая порицаемое Синодом почитание чудотворных источников. Таким образом, многие виды народных религиозных практик с конца 1920-х гг. оказались под запретом.

Значительное оживление религиозной жизни, в том числе возобновление паломничества к водным источникам, произошло в годы Великой Отечественной войны. Тяготы военного времени и обусловлен-

ный ими всплеск народной религиозности заставили руководство страны отказаться от методов воинствующего атеизма и согласиться с легализацией Русской православной церкви. Принятые меры, способствовавшие росту национально-патриотического самосознания, стали одной из причин, позволивших переломить негативный ход военных действий. Однако уже в первые послевоенные годы в зоне особого внимания государства вновь оказались внехрамовые религиозно-обрядовые практики (различные формы паломничества к святым местам, крестные ходы, моления и пр.).

В рамках мощной антирелигиозной кампании, развернувшейся в связи с Секретной запиской Совета по делам Русской православной церкви (24.09.1958) и последовавшим за ней постановлением ЦК КПСС «О мерах по прекращению паломничества к так называемым „святым местам“» (28.11.1958), в СССР было запрещено почитание 700 выявленных властями чудотворных источников, более 60 из которых приходилось на долю РСФСР [24, с. 38, 43]. Уполномоченным по делам религии вменялось в обязанность разработать мероприятия, исключавшие саму возможность посещения «святых мест». Использование подобных мест «сообразно с местными условиями» вылилось, по сути, в «перепрофилирование» территорий: так, чтобы не допустить паломников к почитаемым ключам, родникам и озерам, на прилегающих территориях возводились хозяйственные учреждения, размещались пионерские лагеря, воинские части и дома отдыха, организовывались пасеки, пастбища и плантации опытных посевов. Опираясь на разнообразные методы пропаганды, власти пытались убедить население, что участие в паломничестве наносит ущерб не только здоровью, но и природному окружению. Редакторам различных СМИ рекомендовалось публиковать высказывания медицинских работников об опасности распространения инфекционных заболеваний в «святых местах», а руководителям предприятий, учреждений и колхозов предписывалось проводить собрания трудовых коллективов для выработки постановлений о запрещении паломничества, якобы опасного «возможными эпидемиями, пожарами, вытаптыванием урожаев и луговых угодий». Организаторы крестных ходов («бродячее духовенство и монашествующие») объявлялись «юрдствующими» и «шарлатанствующими элементами», которые используют паломничество «для разжигания религиозного фанатизма и извлечения у населения больших денежных средств» [2, с. 120–129].

Применявшиеся при этом методы борьбы с паломническими практиками носили ярко выраженный антиэкологический характер. По данным Ю. В. Гераськина, источники повсеместно заваливались навозом, мусором и камнями, заливались бетоном, соляной и засыпались хлорной известью [12, с. 4–6]. В с. Шубенка Зонального района Алтайского края, по словам местных жителей, «советская власть лила в святой ключ керосин», а позже «поставила

¹ О значении слова «болото» в словаре революционной эпохи см.: [6, с. 20–23].

² Публикацию текста и комментарии к Повести, в качестве составной части вошедшей в Урало-Сибирский Патерик – капитальный труд по истории часовенного согласия – см.: [4, с. 140–147].

на его месте свинарник» [25, с. 218]. В отношении Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области дополнительно к уже известным мерам были совершены действия, аналогичные традиционному наказанию колдунов. Ср.: «И запахали... его, и кол осиновый вбили, и... хлорки сверху-то насыпали» [14, с. 9–10, 12].

Совместными усилиями партийных и советских органов к началу 1960-х гг. по всей стране было прекращено паломничество к наиболее посещаемым источникам. Однако как только давление со стороны центра ослабевало, паломничество, как пишет Ю. В. Гераськин, восстанавливалось — «если не по числу участников, то хотя бы по частоте посещений в дни церковных праздников» [12, с. 1–3, 7]. Устойчивый характер внехрамовых религиозно-обрядовых практик в советское время, считает А. А. Панченко, определялся тем, что местные святые в условиях, когда количество действующих сельских храмов было минимальным, практически заменили деревенским жителям церковь [21, с. 77]. При этом наиболее значимая функция святых мест, подчеркивает автор, была связана с формированием своеобразного «института религиозного потребления» — «горизонтальных» социальных сетей в пределах одной деревни или группы сельских поселений. Подобные сети, «неподконтрольные приходскому духовенству и местной администрации», содержали в себе определенные возможности для «неформальной» религиозной деятельности. Последнее подразумевало не только «производство», распространение и использование «святостей» (различных материальных носителей сакральной силы — воды, песка или камешков, предназначенных помогать паломникам в различных кризисных ситуациях), но и перераспределение мирских ценностей, а также интенсивный обмен информацией. Именно это потребление и спутствовавшие ему неформальные сети и были среди главных целей административной борьбы с «суеверными» или «языческими» обычаями русских крестьян [22, с. 278–279].

Специфика современной религиозной ситуации, согласно материалам многолетних полевых исследований, связана с повсеместным возрожде-

нием традиции почитания святых мест, самая активная роль в котором принадлежит сегодня Русской православной церкви. Так, переживший период упадка в годы советской власти святой ключ в Сорочьем Логу вновь привлекает к себе внимание паломников. Несколько лет назад на месте почитаемого комплекса появился женский Богородице-Казанский Иоанно-Предтеченский скит, по инициативе Барнаульской епархии ведется строительство храма, разбит цветник, а само «святое место» облагорожено срубом, настилом и навесом. Владыка из Барнаула регулярно проводит крестные ходы, по окончании которых совершаются массовые крещения детей и взрослых. Приезжая из ближних и дальних мест в надежде получить исцеление, люди увозят с собой воду и глину с песком в больших пластиковых бутылках и стеклянных банках [5]. В то же время на смену стихийным народным религиозно-обрядовым практикам почитания святых мест в настоящее время приходят организованные формы паломничества и религиозного туризма, которые по-своему трансформируют религиозный ландшафт, оказывая тем самым косвенное влияние на структуру сельских территорий.

Lyubimova Galina

Institute of Archaeology and Ethnography SB RAS, Novosibirsk, Russian Federation

Soviet campaign against the veneration of holy places as a factor transforming the traditional structure of rural areas

On the basis of author's field materials, archival documents and publications in local periodicals, as well as works of Old Believer's Siberian writers the article discusses the campaign against pilgrimage to the water sources («the holy springs»), which took place in the Altai region and adjacent territories since the mid of the 1920s. Based on the religious laws of later periods, the author concludes that «desacralization» of the revered places was a factor transforming the traditional structure of rural areas and leading to changes in the ratio of residential, economic, sacral and recreational spaces of the developed territories. **Keywords:** *revered places, religious and ritual practices, structure of rural areas, transformation of ethnic and cultural landscapes.*

Источники и литература

1. ГАРФ. Ф. Р-393. Оп. 43а. № 1038. Л. 181–186.
2. «Добиться закрытия так называемых „святых мест“» // Источники. Вестник Архива Президента Российской Федерации, 1997. № 4. С. 120–129.
3. Красный Алтай: орган губкома РКП, губисполкома, губпрофсовета. 1925 г.
4. Повесть о святом ключе // Духовная литература староверов востока России XVIII–XX вв. / отв. ред. Н. Н. Покровский. Новосибирск: Сиб. хронограф, 1999. С. 140–147.
5. ПМА, с. Сорочий Лог, Первомайский район Алтайского края, мониторинг с 2004 г.
6. Архипова А. С., Мельниченко М. А. Почему Ленин носил ботинки, а Сталин — сапоги? // Живая стари-
- на. Журнал о русском фольклоре и традиционной культуре. 2007. № 4. С. 20–23.
7. Бердинских В. А. Крестьянская цивилизация в России. М.: Аграф, 2001. 432 с.
8. Бернштам Т. А. Локальные группы Двинско-Важского ареала: Духовные факторы в этно- и социокультурных процессах // Русский Север. К проблеме локальных групп. СПб.: МАЭ РАН, 1995. С. 208–317.
9. Веденин Ю. А., Кулешова М. Е. Культурный ландшафт как объект культурного и природного наследия // Известия РАН. Сер. географическая. 2001. № 1. С. 7–14.
10. Вишневицкий А. Г. Серп и рубль: Консервативная модернизация в СССР. М.: ОГИ, 1998. 432 с.
11. Власова И. В. Традиционное сельское хозяйство на

- Русском Севере // Традиционный опыт природопользования в России / под ред. Л. В. Даниловой, А. К. Соколова. М.: Наука, 1998. С. 119–138.
12. Гераскин Ю. В. Из истории борьбы советской власти с паломничеством к святым источникам // Российский научный журнал. 2007. № 1. С. 1–7.
 13. Главацкая Е. М. Религиозный ландшафт Урала: феномен, проблемы реконструкции, методы исследования // Уральский исторический вестник. 2008, № 4 (21). С. 76–82.
 14. Ермакова Е. Е. Почитание Криванковского колодца в Юргинском районе Тюменской области // Антропологический форум. 2010. № 12 Online. С. 1–52.
 15. Калущков В. Н. Этнокультурное ландшафтоведение: учебное пособие. М.: Геогр. фак. МГУ, 2011. 112 с.
 16. Замятин Д. Н. Русская усадьба: ландшафт и образ // Вестник Евразии. 2006. № 1. С. 70–91.
 17. Ландшафтное планирование: принципы, методы, европейский и российский опыт. Иркутск: Ин-т географии СО РАН, 2002. 141 с.
 18. Любимова Г. В. Почитаемые места в народно-православной картине мира сельского населения Сибири // Православные традиции в народной культуре восточных славян Сибири и массовые формы религиозного сознания XIX–XX вв. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН. 2006. С. 33–49.
 19. Любимова Г. В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2012. 208 с.
 20. Манькова И. Л. Формирование православного ландшафта Зауралья в XVII в. // Уральский исторический вестник. 2008. № 4 (21). С. 83–97.
 21. Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб.: Алетейя, 1998. 306 с.
 22. Панченко А. А. Иван и Яков – необычные святые из болотистой местности: «Крестьянская агиология» и религиозные практики в России Нового времени. М.: Новое литературное обозрение, 2012. 448 с.
 23. Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX вв. Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
 24. Чистяков П. Г. Почитание местных святынь в советское время: паломничество к источнику в курской коренной пустыни в 1940–1950 гг. // Религиоведение. 2006, № 1. С. 38–48.
 25. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 528 с.

Майничева Анна Юрьевна

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация

Православные культы в русских старожильческих поселениях Тобольской и Енисейской епархий в начале XX века

Аннотация. Статья посвящена малоизученной теме формирования сети священных мест русских старожилов Сибири. На примере Тобольской и Енисейской епархий показано, что к началу XX в. старожильческих поселениях был представлен развитый корпус престолонаименований. Наибольшее распространение получило почитание свт. Николая Чудотворца, Пресвятой Троицы, Покрова Пресвятой Богородицы, Архистратига Михаила, Рождества Христова, св. ап. Петра и Павла, св. пророка Илии. В рассматриваемый период шло расширение и укрепление церковной системы: строились церкви, часовни, молитвенные дома; учреждались новые престолы. **Ключевые слова:** православные культы, почитание святых мест, церкви, русские старожилы, Сибирь.

К началу XX в. в Тобольской и Енисейской губернии сложилась сеть русских старожильческих поселений, население которых окормлялось церковно- и священнослужителями утвержденных епархий. Одной из преобладавших форм православных святых мест являлись православные культовые здания: соборы, церкви, часовни, моленные дома. Соборы и церкви имели один или несколько престолов во имя почитаемых святых, евангельских событий и божественных ипостасей, что заставляет с вниманием относиться не только к наименованию храмов, но и к посвящению престолов. Одним из информативных источников, позволяющих установить посвящения престолов церквей, а также количество церквей, часовен и моленных домов, являются епархиальные справочные книги, созданные в первые десятилетия XX в. К таким изданиям относится «Справочная книга Тобольской епархии», изданная в 1913 г., где собраны сведения о храмах на 1 сентября 1913 г. [Справочная книга, 1913, далее СК] и «Краткое описание приходов

Енисейской епархии» [Краткое описание, 1916, далее КО], в подготовке которого принимали участие сотрудники специально созданного Церковно-историко-археологического общества, по которым проведены подсчеты и выявлены наименования часовен и престолов церквей, установлены престольные праздники и особо почитаемые иконы. Работа выполнена по гранту РГНФ № 12-01-00199.

К первым десятилетиям XX в. старожильческих поселениях Тобольской и Енисейской епархий существовало 494 храма (без учета 15 единоверческих) и более 400 часовен и моленных домов. Количество каменных храмов составляло более 1/3 от общего числа – 170, остальные были сделаны целиком из дерева или имели каменный фундамент. Причем в старожильческих селах Енисейской епархии количество каменных церквей (21) преобладало над числом деревянных (15). Часовни из камня исчислялись буквально единицами – их насчитывалось три. Большая часть церквей и все часовни были одноэтажными.

Церкви были как однопрестольные, так и многопрестольные. Максимальное число престолов в одном храме — 5. Как правило, деревянные церкви имели один престол, каменные — один, два и более. Пять престолов указаны в каменной Богородице-Введенской церкви г. Тобольска, построенной в 1743 г. (престолы Введения во храм Пресвятой Богородицы, свт. Николая Чудотворца, Входа Господня в Иерусалим, св. вмч. Димитрия Солунского, св. вмч. Георгия Победоносца) [СК, с. 6]; в каменном соборе во имя Рождества пресвятой Богородицы г. Кургана (престолы Рождества Пресвятой Богородицы, Архистратига Михаила, Алексия Божьего Человека, Симеона Богоприимца, свт. Николая Чудотворца) [СК, с. 76]; в каменной двухэтажной церкви (1779) с. Усенинского, расположенного по дороге из Туринска в Ирбит (престолы Пророка Илии, Пресвятой Троицы, Алексия Божьего Человека, мч. Параскевы, свт. Николая Чудотворца) [СК, с. 150]; в каменном двухэтажном Богородице-Рождественском кафедральном соборе г. Красноярска (престолы Рождества Богородицы, Крестовоздвиженский, свт. Николай Чудотворца, мч. Исидора и Татианы, Ефимия Суздальского Чудотворца) [КО, с. 5–7].

Четыре престола имели каменная Спасская церковь (1713) г. Тобольска (престолы во имя Живоначальной Троицы, св. Нерукотворного образа Спасителя, св. Иоанна Предтечи, св. Иоанна Милостивейшего) [СК, с. 6]; каменная Покровская церковь г. Туринска, 1771 г. (престолы Покрова Пресвятой Богородицы, свт. Митрофана Воронежского, свт. Николая Чудотворца, мч. Флора и Лавра) [СК, с. 140]; каменная двухэтажная Вознесенская церковь (1789) г. Тюмени (престолы Вознесения Господня, вмч. Георгия Победоносца, Преображения Господня, Рождества Пресвятой Богородицы) [с. 163]; каменная церковь (1769) с. Рафаиловского Ялуторовского уезда (престолы Пресвятой Троицы, Усекновения Главы Иоанна Предтечи, Чудотворной иконы Казанской Божией Матери, Покрова Пресвятой Богородицы) [СК, с. 205]; каменный Воскресенский (Старый) собор в Красноярске (Воскресения Господня, Владимирской иконы Божией Матери, св. Димитрия Ростовского, вмч. Никиты) [КО, с. 10–11]; каменная красноярская Благовещенская церковь (вместо перенесенной Покрова Богородицы) (Благовещения, св. Александра Невского, пр. Зосимы и Савватия, Иоанна Богослова) [КО, с. 12–13].

К началу XX в. зафиксировано более 100 наименований престолов, общее количество престолов составило более 700, причем только для 28 престолов не указано время постройки церкви (около 4% от общего числа, что позволяет пренебречь ими в дальнейшем анализе). Наибольшее количество престолов во имя свт. Николая Чудотворца — 92. Престолов других посвящений было существенно меньше — Пресвятой Троицы (Сожетия Святого Духа) — 58, Покрова Пресвятой Богородицы — 39, Архистратига Михаила — 34, св. ап. Петра и Павла — 33, Рождества Христова — 30, св. пророка Илии — 26, Казанской иконы Божией Матери — 19, Успения Божией

Матери — 16, св. Нерукотворного образа Спасителя — по 14, Знамени Божией Матери — 13, Воздвижения св. Животворящего Креста, Введения во храм Пресвятой Богородицы — по 12, Рождества Богородицы, Трех святителей, вмч. Георгия Победоносца, Сретения Господня — по 11, Преображения, ап. Иоанна Богослова — по 10, остальные наименования престолов встречаются каждый менее 10 раз.

В храмах, построенных в XVII в. и сохранившихся к началу XX в., было 5 престолов: во имя Богоявления Господня, св. Иоанна Златоуста, Владимирской иконы Божией Матери, св. вмч. Варвары, Софии Премудрости Божией. Три последних посвящения более не учреждались.

В церквях, возведенных в XVIII в., список наименований престолов значительно расширился — более чем в 20 раз. Кроме престолов во имя святых и святых икон, он включал престолы во имя Воскресения Господня, священных событий, отмечаемых во время всех двенадцатых переходящих праздников, Великих праздников (исключая посвящение во имя Обрезания Господня и памяти св. Василия Великого) и двенадцатых непереходящих праздников (кроме престола во имя Богоявления, который уже существовал в XVII в.). К числу посвящений, появившихся в XVIII в., можно отнести престолы во имя преп. Антония и Феодосия Киевопечерских Чудотворцев (к XX в. их было 2), преп. Нила Столбенского (1), преп. Феодосия Великого (1), св. Авраамия Затворника (1), св. Андрея Стратилата (1), св. вмч. Иоанна Воина (2), св. вмч. Федора Стратилата (1), св. Зосимы и Савватия (1), св. Иоанна Милостивого (1), св. Семи отроков Ефесских (1), св. Симеона Столпника (1), свт. Митрофана Воронежского (1).

В XIX в. не только снова увеличилось количество престолов, но и появились ранее не встречавшиеся их посвящения, как правило, во имя святых и св. богородичных икон. Только в XIX в. появляются престолы во имя Всех святых (3), иконы Богородицы «Всех скорбящих радость» (6), св. Василия Великого (4), иконы Божьей Матери Скоропослушницы (2), по одному престолу преп. Иоанна Лествичника, преп. Параскевы, преп. Сергия Радонежского, св. Афанасия и Кирилла Александрийских, св. Димитрия Ростовского, св. муч. царевича Димитрия, св. Кирилла и Мефодия, св. муч. царицы Александры, св. равноап. кн. Владимира, св. равноап. Марии Магдалины, св. Симеона Верхотурского, св. Тихона Симеона Амафунтского Чудотворца.

В XX в. тенденция расширения списка наименований престолов сохраняется, но о количественных показателях говорить сложно, поскольку фактически представлены данные лишь за первое десятилетие. Появляются престолы во имя иконы Богородицы «Утоли моя печали», св. Кирика и Иулиты, прп. муч. Анастасии Римлянки, св. Василия Блаженного, св. сорок муч. Севастийских, св. муч. Харлампия. Отмечается также использование ставшего традиционным престолонаименования, например, учреждаются престолы во имя св. ап. Иоанна



Рис. 1. Церковь Иоанна Богослова в пос. Вагай.
Фото А. Ю. Майничей

на Богослова, Архистратига Михаила, свт. Николая Чудотворца и др.

Среди часовен и молитвенных домов, для которых в справочниках упомянуты наименования и дни богослужений, преобладают часовни свт. Николая Чудотворца (29), св. ап. Петра и Павла (15) св. пророка Илии (14). За редким исключением даты богослужений в часовнях соответствуют престольным праздникам соборов и церквей. Материальным воплощением подробностей месяцеслова служил подбор ранее не бытовавших наименований престолов церквей и дней богослужений в часовнях на уже существовавшие даты престольных праздников, например, 4 ноября — престолы во имя св. семи отроков Ефесских и Казанской иконы Божией Матери, 28 августа — престолы во имя Софии Премудрости Слова Божия и Успения Богородицы, 6 декабря — престолы во имя св. Митрофана Воронежского и св. Александра Невского, 24 мая — престол во имя св. Кирилла и Мефодия и молитвенный дом св. Мокия.

Как следует из данных справочников, в приходах Тобольской и Енисейской епархий отмечались чтимые и чудотворные иконы, в том числе появившиеся чудесным образом, пожертвованные или выписанные из Афона и Москвы. В дни празднования икон совершались крестные ходы и молебны, иконы носили по домам жителей.

Особые истории связаны с некоторыми иконами. В Соборо-Воскресенской церкви г. Березова (заложен в 1787 г., освящен в 1792 г.) хранились две святыни, имевшие историческое значение: икона Ар-

хистратига Михаила и икона Николая Чудотворца, которую принесли казаки, посланные в 1592 г. для основания города [СК, с. 31]. В местном ряду иконостаса Богородице-Рождественской церкви (1771) Березова находилась икона Божьей Матери Скоропослушницы (22 ноября), чествовавшаяся с самого основания храма [СК, с. 33]. В церкви с. Теплодубровского находилась особо чтимая икона Божьей Матери «Всех скорбящих радость», которая была пожертвована крестьянином Василием Федоровым Смирновым. Каждый воскресный день после литургии перед иконой совершались молебны и акафисты [СК, с. 49]. В приходе церкви с. Безруковского, располагавшегося на р. Карасуль в 10 верстах от г. Ишима, особо почитались свв. Петр и Павел [СК, с. 51], что выражалось в частых молебнах перед чтимыми иконами святых и пожертвованиях на их украшение. Сама церковь была построена в 1860 г. на средства Петра Ершова, автора «Конька-Горбунка. В Троицкой церкви с. Бутыринского (1844–1849) находилась икона Абалакской Божией Матери, которая была принесена из г. Тобольска 29 июня 1888 г. В этот день ежегодно установлен крестный ход к кресту, поставленному на месте встречи иконы [СК, с. 59–60]. В 1910 г. Екатерининской церкви с. Истошинского возвели южный придел во имя иконы Божией Матери «Утоли моя печали», которая была написана в Москве и принесена в село 8 июня (21 июня н. ст.) того же года. В память установлено ежегодное празднование 8 и 9 июня (21 и 22 июня н. ст.). В приходе церкви с. Шмаковского, расположенного на р. Суере, особо почитается икона Божией Матери «Достойно есть», выписанная по желанию прихожан с горы Афон с вложением в нее святых мощей св. вмч. Пантелеймона и Иоанна Кукузеля, о чем в 1892 г. было разрешение епископа Иустина. 24 июля установлен крестный ход в честь этого события [СК, с. 91]. За д. Шестаковой на месте встречи иконы Божией Матери Иверской был водружен деревянный крест, здесь же была встречена Суэрская икона Божией Матери. В 1884 г. около с. Боровинского, находившегося рядом с Шестаковой, устроена деревянная часовня на месте встречи иконы св. вмч. Пантелеймона [СК, с. 194]. В церкви во имя свт. Николая Чудотворца с. Каштакского (1856 г.) находились чтимые иконы Божией Матери «Целительница» (празднование 1 октября н. ст.) и «Утоли моя печали» [СК, с. 11]. Икона «Целительница», как указано в справочнике, явилась одной старушке во время эпидемии холеры, которая прекратилась после молебного пения среди села.

В храме с. Демьянского находилась чтимая икона Алексия Человека Божьего (30 марта н. ст.) [СК, с. 17], в церкви Воздвижения Креста Господня с. Бегешево (1810) — икона Почаевской Божией Матери (23 июня н. ст.) [СК, с. 27], в церкви пос. Никольского (1910) — издавна почитаемая икона Нерукотворного Спаса из Афона [СК, с. 44], в Никольской церкви с. Петуховском на р. Суере (1894) — выписанная также из Афона икона Божией Матери «Целительница» (1 июля н. ст.) [СК, с. 61–62], в Георгиевской церкви д.



Рис. 2. Спасо-Преображенский мужской монастырь в г. Енисейске. Фото З. Ю. Жарникова

Ново-Островной – икона св. вмч. Пантелеймона Целителя (1873), присланная с горы Афон [СК, с. 142]; в Никольских церквях с. Озеринского на р. Барсук (1854) и с. Усть-Ишимского (1904) – иконы свт. Николая Чудотворца [СК, с. 129], в Крестовоздвиженском соборном храме г. Туринска (1813) – икона Всемилоствитового Спаса [СК, с. 139]; в приходе церкви Тавдинской слободы (1775) – иконы пророка Илии и Божией Матери «Достойно есть» (24 июля) [СК, с. 182]. В часовнях юрт Карымкарских находились чтимые иконы свт. Николая Чудотворца и св. пророка Илии, в юртах Леушанских – Покрова Пресвятой Богородицы. Служба отправлялась в дни, посвященные памяти святых, в честь которых выстроены часовни, а также в дни Великого Поста [СК, с. 34].

В с. Арейском Арейского Троицкого прихода, открытого в XVIII в., была каменная двухэтажная церковь, построенная в 1804 г. Престол в верхнем храме устроен во имя Живоначальной Троицы, в нижнем – в честь Покрова Божией Матери. Главной святыней арейского храма считалась чудотворная икона св. Живоначальной Троицы, особо чтимая жителями Красноярского и Енисейского уездов, население которых состояло из коренных сибиряков, казаков, инородцев и ссыльных [КО, с. 16]. Село Ладейское получило свое название от того, что первые его насельники – казаки – занимались постройкой паромов-ладей для переправы на левый берег Енисея. Каменная церковь была построена в 1875 г. вместо обветшавшей деревянной, которая была возведена в 1728 г. В храме было два престола – главный во имя пр. Илии, придельный во имя свт. Нико-

лая. Особо чтимым праздником являлся день памяти прп. Варлаама Хутынского, в этот день священник ходил по всему приходу с крестом [КО, с. 26]. Село Мининское и д. Бугачева были казачьими станицами, все население которых до 1860-х гг. было казаками, перечисленными затем в крестьяне. В с. Мининском стояла деревянная однопрестольная церковь в честь св. Прокопия Устюжского Чудотворца. Чтимая икона – св. Прокопия Устюжского и Иоанна Милостивого. При иконе находились камни, являвшиеся, по преданию, градом, которым Бог наказал жителей Устюга за неверие и который прекратился по молитве Прокопия юродивого [КО, с. 27].

Подробные описания с указанием на чудеса связаны с Николаевскими приходами. Торгашинский Николаевский приход открыт в 1860 г., когда он был выделен из прихода Градо-Красноярского Воскресенского собора, сначала в составе одного селения Торгашинского, которое было названо от имени первого насельника его казака Торгашина. Приходская церковь построена в 1869 г. вместо сгоревшей в 1862 г. Она деревянная, однопрестольная в честь свт. Николая Мирликийского. 9 мая, в день перенесения св. мощей свт. Николая, устраивался крестный ход к часовне-крестику, устроенной около кладбища, где совершается молебен свт. Николаю в благодарную память от избавления в этот день первых насельников Торгашина от нападения кочевников, а также служилась великая панихида по усопшим христианам. В обычае было ежегодно накануне девятой пятницы после Пасхи приносить Иверскую икону Божией Матери из Благовещен-

ской церкви г. Красноярска. В первый раз св. икона была принесена в конце XIX в. по случаю сильной засухи и уничтожения посевов и трав кобылкой. После ношения св. иконы по полям и домам жителей с. Торгашинского, как рассказывали старожилы, прошел обильный дождь, ожививший растительность [КО, с. 36]. Михалевский Николаевский приход открыт в 1770 г. Название получил от И. Михалева, отставного поручика, впоследствии воеводы одного из сибирских городов. Он помогал прихожанам строить первую церковь, деревянную, а потом возвел на свои средства каменную, когда 17 октября 1775 г. первая сгорела от неизвестной причины (храмоизданная грамота Преосв. Варлаама, епископа Тобольского и Сибирского от 1777 г., хранилась при храме) [КО, с. 63]. Каменная церковь построена в 1777 г. с престолом во имя свт. Николая. Храм два раза подвергался пожарам, один раз его заливали водой так, что престол и жертвенник сносило с места. Особенным благоговейным поклонением пользовался образ свт. Николая Чудотворца, почитаемый народом как явленный и чудотворный. Предание говорит, что он появился на реке против того места, где впоследствии была выстроена церковь. Ежегодно 6 декабря бывало большое стечение богомольцев [КО, с. 64]. В с. Усолье была построена церковь в 1863 г., она имела три престола: главный во имя Живоначальной Троицы, на правой стороне – во имя Крестителя Господня Иоанна, на левой – во имя свт. Николая Чудотворца. В Троицком храме были чтимые иконы: свт. Николая Чудотворца в ризе и св. Предтечи и Крестителя Господня Иоанна. Ежегодно 9 мая бывал многочисленный крестный ход на место явления иконы свт. Николая, располагавшееся за 12 верст от села. Здесь в особой часовой служились молебны угоднику Божиию Николаю. Икона св. Крестителя Господня Иоанна была перенесена из прежнего Предтеченского храма и помещена в числе местных южного придела Троицкой церкви. Икона живописи XVII в. имела серебряную ризу. С 1914 г. 24 июня в село приходили крестные ходы из окрестных сел [КО, с. 79–80].

Христорождественский приход имел второе название – Заимский, а село – Заимка, так как еще в XVII в. оно было заимкой казачьего головы г. Енисейска – Самойлова. Время открытия его неизвестно, так как все документы сгорели в 1813 г. вместе с деревянной церковью. В селе находилась каменная церковь с двумя престолами: в честь Рождества Христова и Покрова Божией Матери; первый устроен в 1814 г., второй – в 1825 г. В приходе есть чтимая икона св. вмч. Параскевы, которую ежегодно в 9-ю пятницу по Пасхе носили с крестным ходом в д. Топол [КО, с. 86–87].

Бирилюсский Спасский приход существовал с 1783 г. Сначала он именовался Мелецким, потому что храм находился в Мелецком остроге. Храм был построен на берегу р. Чулым, в 1840–1850 гг. храм подмывало водой, поэтому начали строить новый храм в улусе Бирилюсском (в с. Бирилюсском). Церковь бы-

ла построена в 1852 г. По распоряжению епархиального начальства утварь, иконостас и церковный архив были перенесены в новый храм, а стены старого были преданы огню. На его месте теперь течет р. Чулым. Храм деревянный двухпрестольный: главный престол во имя Всемилоостивого Спаса, придельный – во имя вмч. и Победоносца Георгия. Имеются напрестольный серебряный крест с датой 1783 г., оловянный потир и два дискоса. Часовен две – в д. Сосновой во имя Пророка Илии и в улусе Мелецком в честь Иверской иконы Божией Матери [КО, с. 94–95].

Назаровский Троицкий приход был открыт в 1788 г. Название села Назаровского пошло от имени одного из основателей селения – Назария Патюкова, жившего около 200 лет назад от времени составления описания. Церковь каменная двухэтажная построена в 1820 г. В ней два престола: в нижней церкви в честь Покрова пресвятой Богородицы, в верхней – в честь св. Живоначальной Троицы. Имелось чтимое резное деревянное распятие, деревянные кресты и два оловянных сосуда с приборами. В церковном архиве находилась грамота епископа Тобольского Варлаама 1780 г. [КО, с. 108].

Кроме почитаемых икон отмечен удивительный раритет – деревянная статуя св. Апостола Иоанна Богослова. Она находилась в Подсосенской каменной церкви, которая была построена в 1812 г. и расширена в 1906 г. (сам приход был открыт в XVIII в.). Престолов в церкви было три: в главном храме в честь Богоявления Господня, в правом приделе в честь иконы Божией Матери «Утоли моя печали», в левом приделе в честь Апостолов Петра и Павла [КО, с. 113–114].

К началу второго десятилетия XX в. в церквях русских старожильческих поселений, отнесенных к Тобольской и Енисейской епархиям, был представлен развитый корпус престолонаименований. В храмах размещались престолаы во имя практически всех основных праздников православного календарного цикла и в память некоторых святых и св. богородичных икон. Наибольшее распространение получил ряд культов, среди которых значительное место занимало почитание свт. Николая Чудотворца, Пресвятой Троицы, Покрова Пресвятой Богородицы, Архистратига Михаила, Рождества Христова, св. ап. Петра и Павла, св. пророка Илии. В XIX и начале XX вв. происходило расширение и укрепление церковной системы: строились церкви, часовни, молитвенные дома; учреждались престолаы с новыми и уже ставшими традиционными посвящениями, что наряду с чтимыми иконами создавало основу сети священных мест в русских поселениях.

Mainicheva Anna

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

Orthodox cult in russian old-settlements of Tobolsk and Yenisei dioceses in early XX century

The article is devoted to the little-studied topic of forming a network of sacred sites of Russian old-timers in Siberia. The

example of Tobolsk and Yenisei diocese shows that by the beginning of 20th cent. in old-settlements a well-developed network of Russian Orthodox cults was presented. Veneration of St. Nicholas, Holy Trinity, the Holy Virgin, the Archangel Michael, Christ, St. Peter and Paul, St. Elijah was the most wide-

ly spread. During the investigating period there was a broadening and strengthening of the church system: built churches, chapels, houses of worship; establish new cults. **Keywords:** *orthodox worship, the worship of holy places, churches, Russian old-timers, Siberia.*

Источники и литература

1. Справочная книга Тобольской епархии к 1 сентября 1913 г. Тобольск: Изд. Тобольского епархиального братства св. великомуч. Димитрия Солунского, 1913. 433 с.
2. Краткое описание приходов Енисейской епархии. Красноярск: Эл. тип. Епарх. братства, 1916. 243 с.

Милюченко Сергей Алексеевич

Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, Минск, Республика Беларусь

Традиционные сельскохозяйственные сооружения легкого типа на территории Беларуси и соседнего зарубежья

Аннотация. В статье исследуются конструкции и функциональная специфика традиционных сельскохозяйственных сооружений легкого типа на территории Беларуси и соседнего зарубежья. Выявляются особенности географической локализации, происхождения и функционирования названий этих объектов. **Ключевые слова:** *сооружения для сушки растений, хранения, снопов, сена и соломы.*

К традиционным сельскохозяйственным сооружениям легкого типа относятся быстро возводимые вспомогательные малогабаритные объекты каркасной конструкции, которые не имеют прочной связи с землей. При потребности без ущерба для технического состояния их конструктивные элементы могут демонтироваться с целью последующего размещения на новом месте или для хранения в зимнее время под крышей. На территории Беларуси сельскохозяйственные сооружения легкого типа массово использовались крестьянами до проведения сплошной коллективизации сельского хозяйства в 1930–1933 гг. в восточных областях и в 1949–1950 гг. в западных областях. В традиционной системе материального жизнеобеспечения они были важной частью имущественного комплекса, предназначенного для осуществления трудовой деятельности.

Сооружения легкого типа простейших конструкций, известные под общим названием *вешала* (ед. *вешало*), использовались в сфере сельскохозяйственного производства в качестве приспособлений для воздушной сушки под открытым небом кормовых трав, снопов зерновых и технических культур в сырую погоду. На территории Беларуси они имели массовое распространение в географически ограниченном ареале, который простирался с северо-запада в восточную часть южной полосы, а на юго-западе и востоке встречались в единичных случаях. Согласно конструктивным особенностям и формам вешала можно разделить на вертикально-плоскостные и объемные островерхие сооружения.

В зависимости от хозяйственных потребностей приспособления вертикально-плоскостной конструкции делали однопролетными и многопролетными (рис. 1). Однопролетные вешала состояли из одной пары крайних одинарных или двойных опор для поддержки перекладин. В многопролетных со-

оружениях, которые могли размещаться на одной прямой линии, Г- и П-образно, а также по четырехугольному периметру, имелись, кроме того, промежуточные опоры. Чтобы несущая конструкция была жесткой и устойчивой, их закапывали в землю и ставили укосины – наклонные подпорки по бокам. Одинарные опоры делали из ошкуренных сосновых и еловых бревен, а также стволов деревьев с обрубленными на 9–10 см выше основания сучьями. Для установки перекладин из жердей в гладкой опоре, так называемой решетине (*рашэціна, рашэтня*), продавливали сквозные отверстия. В несущих конструкциях из необтесанных стволов с этой целью использовали развилки сучьев. Двойные опоры ставили из столбов с зазором около 20 см и перемычками между ними для поддержки перекладин. В многопролетных сооружениях встречалось одновременное применение двойных и одинарных опор.

Объемные островерхие вешала представлены на исследуемой территории сооружениями двускатной и шатровой (конусовидной) формы. Они имели сборно-разборную конструкцию, которая могла при потребности свободно или жестко устанавливаться на поверхности земли и по окончании сельскохозяйственного сезона нередко демонтировалась. Строительным материалом для несущих элементов служили жерди и суковатые стволы молодых деревьев хвойной породы. Во время сушки скошенная трава и другие сельскохозяйственные культуры размещались на наружной поверхности (рис. 2, 3). При этом двускатное сооружение внешне напоминало укрытие типа шалаша. Его каркас состоял из нескольких пар стоек, поставленных наподобие стропил вразножку, перекрещивающихся вверху, с обрешеткой и лежащим на них коньковым прогоном, вертикальными и наклонными опор для этих несущих конструкций. Для свободной циркуляции воздуха во внутрен-



Рис. 1. Озерод



Рис. 2. Островины



Рис. 3. Сушка травы на друках

нем пространстве треугольные фронтальные проемы в процессе сушки оставляли открытыми. Шатровые вешала монтировались чаще всего в форме трех- и четырехгранной пирамиды с обрешеткой по периметру. Верхушку шатровой конструкции для прочности обвязывали лозой, веревкой или проволокой.

Вертикально-плоскостные и объемные островерхие сооружения для сушки растений имеют много локальных наименований. Наиболее широко на территории Беларуси они представлены названи-

ем *азярод* (*зярод*), которое доминирует в южной и центральной части ареала распространения исследуемых приспособлений. В северных районах чаще используются обозначения *пераплат* (*пярэплат*), *друкі*, *астраўё*, *астроўкі*, *жэгіні* (*жэгі*, *жэгіны*, *жагіні*) [3, к. № 234]. Изредка встречаются названия *козлы* и *вішала* [2, с. 790; 7, с. 9; 14, с. 318]. В белорусских народных говорах на территории Литвы и Латвии употребляются наименования *вешала*, *вешалы*, *вішала*, *жагіні*, *жэгіні* [14, с. 318; 15, с. 132; 1, л. 7, 28, 152].

Некоторые из перечисленных номинаций являются результатом метонимии. Так, обозначения *астраўё*, *астроўкі*, *друкі* перенесены с наименований применявшихся строительных материалов в виде суковатых тонких стволов деревьев, *козлы* — с названия опорной конструкции в виде перекрещивающихся стоек. В номинации *пераплат* отразилась ее изначальная связь с формой вертикально-плоскостного сооружения, похожего на перегородку, а у наименования *вешала* (*вішала*) — с функцией, выполняемой предметом.

Вместе с тем следует отметить, что независимо от этого одними и теми же культурными терминами могут обозначаться как одинаковые, так и разные по конструкции каркаса и материалу изготовления сооружения: *Астроўкі* — *гэта ёлкі з суччам убіваяць у зямлю, штоб сноп палажыць между імі, перавязвалі жардзямі; Астрыўё ставілі, жэрдачкі ўздзівалі і называлі жэгіні; Аз'ароды* — *ўета тры сталбы і жэртк'і, в'ешайуц' туды снапы. Хто хоча ретка наб'іц' калы — ўета ўжо п'ерапл'от; Ран'ша аз'ароды был'і, став'іл'і рэшец'іны, патп'ірал'і сох'і, каб н'е абвал'іл'іс'а, у рашец'інах празоўбывал'іс'а дырк'і і туды ўстаў'ал'іс'а жордж'і, там азароз'іл'іс' снапы; Друк'і — уковайуц' шулы з в'ал'ік'ім'і сукам'і і на іх в'ешайуц' [2, с. 789, 790; 14, с. 114; 15, с. 132].*

В ряде поселений северной части Беларуси для обозначения сооружений для сушки растений параллельно употребляются два названия. Зафиксированы следующие пары совместно бытующих номинаций: *астроўкі* — *друкі*, *астроўкі* — *азярод*, *друкі* — *пераплат*, *азярод* — *пераплат*, *азярод* — *друкі*, *жэгіні* — *астраўё* [3, к. № 234]. Ими обозначаются не только идентичные сооружения, но и различающиеся между собой по некоторым техническим признакам, особенностям функционального назначения и месту расположения: *П'ераплаты ўлатк'ііа, аз'ароды сукават'ііа; Дручк'і — невысок'ііа слупы, у дручк'і аз'арез'ім ґарох; аз'арот — высок'ііа хвайов'ііа слупы, на іх аз'арез'іл'і снапы; Аз'арот — прыстасаван'на л'а ґумна, з'е сушац' снапы; п'ерапл'от — прыстасаван'на дл'а сушен'на снапоў, ґречкі, кан'ушыны, ґароху [2, с. 790].*

На западе Витебщины, где по соседству располагались поселения белорусов и русских старообрядцев, встречается противопоставление названий *астроўя* и *жэгіні* по культурному признаку в виде оппозиции «свой—чужой». Так, в д. Курополье Поставского района зафиксировано: *Маскалі называлі астроўя, а ў нас — жэгіні* [14, с. 113].

В Борисовском районе Минской области для сооружений вертикально-плоскостной конструкции параллельно используются три номинации: *Будынак д'ла сушк'и снапоў с пол'а – ўета з'арот ц'и с'ц'ах, ц'и п'ареплат*. Наименованием *с'ц'ах* обозначаются приспособления с каркасом в два и более пролета, то есть не менее чем с тремя вертикальными опорами: *С'ц'ах йм'ейа тры, п'ац' рашатн'оў, аўлоб'и, патпоры, снапы падаўцу' падавалкай, зарезуц' на тры снапы м'ежду аўлобам'и* [2, с. 790].

Вешала для сушки снопов и кормовых трав широко применялись на пограничных территориях, расположенных к северо-западу, северу и северо-востоку от Беларуси. Их возводили в виде аналогичных вертикально-плоскостных и объемных островерхих конструкций с использованием таких же строительных материалов – столбов, жердей, суковатых стволов молодых деревьев. На северо-западе и севере России эти сооружения обозначаются терминами *вешала, вешало, островины, островки, островье, островья, озород (озарод, озеред), зарод (зород)* (8, с. 220, 221; 9, с. 386; 10, с. 343; 12, с. 85, 90, 100; 13, с. 82, 83, 85, 86). Родственные с белорусскими наименованиями *азярод (зярод)* и *жэгiнi*, названия *žárdas* и *žaginys* распространены у литовцев, *zārds* – у латышей. Номинации *переплат* и *друки* встречаются только в Беларуси.

Высушенные снопы и сено складывали в стога, которые были простейшими сооружениями для хранения их под открытым небом. Такой способ хранения повсеместно был распространен на территории Беларуси, соседних регионов России, Украины, Прибалтики и Польши.

При наземной укладке сена в форме круглого в основании и куполообразного вверху стога в центре площадки, предназначенной для этого, вкапывали вертикальную опору в виде длинного шеста (*сцержар – блр., стожар – рус., стожарно – укр.*). Этот конструктивный элемент выполнял две функции: был ориентиром, необходимым для симметричной укладки сена по окружности, а также стержнем, который повышал устойчивость стога к ветровым нагрузкам. Чтобы сено снизу не прело, на поверхности земли вокруг стожара делалась подстилка из хвороста и других древесных материалов (*адонок, стажар'е, падок – блр., одонок – рус., адьонак, стежур, стожар – укр.*). В Полесье, где сено заготавливали на влажных участках, расположенных среди болот, толщина подстилки достигала 1–1,5 м. Для защиты от ветра на вершину стога клали связки ветвей.

На территориях, которые подтапливались во время весеннего половодья и осенних затяжных дождей, для складывания стогов со снопами хлебных культур, реже с сеном использовались сооружения горизонтально-плоскостной конструкции на сваях. Обычно они состояли из глубоко вкопанных в землю двух пар столбов или сох и прогонов между ними вверху, настила из плах и жердей для размещения стога (*падок, памост, падмостак*). В зависимости от особенностей местных природно-климати-



Рис. 4. Помост для складывания снопов и соломы

ческих условий и характера ландшафта подмости ставили на высоте от 0,2 м до 1,5 м над поверхностью земли на гумнице или в другом месте поблизости от жилища. Наиболее высокие конструкции встречались в белорусско-украинском пограничье на территории Центрального и Западного Полесья (рис. 4).

Снопы укладывались на подмости особым образом: рядами по окружности колосьями внутрь. Стог имел усеченное снизу биконическое тулово с ребром между нижней и верхней частью. Сооружение накрывали слоем соломы или сена и прижимали это покрытие попарно связанными стволами тонких берез. Чтобы кровельный материал не сползал, его фиксировали тонкими палками длиной около 40 см, которые втыкали сверху около ребра стога по окружности через каждые полметра.

Параллельно в качестве укрытия от атмосферных осадков для хранения главным образом сена использовались специальные каркасно-столбовые постройки, представленные сооружениями с подъемной (передвижной) и стационарной крышей. Обычно их ставили на огороде или в другом месте недалеко от дома. В этих строениях размещалась часть заготовленного сена, позволявшая прокормить домашнюю скотину до наступления зимы, когда начинали вывозить по льду и снегу с отдаленных мест косябы поставленные там летом стога.

Строение с подъемной крышей чаще всего было квадратным в плане с размерами сторон обычно в пределах 2,5×2,5–3,5×3,5 м. С высоко поднятой кровлей оно имело вытянутую вверх объемно-пространственную композицию и напоминало по форме четырехгранную башню. Основу конструкции составляли четыре высоких угловых столба. Они выполняли функцию несущих опор и служили направляющими для перемещения кровли, имевшей обычно шатровую, реже двускатную форму. Верхнее перекрытие передвигали по вертикали вверх-вниз в зависимости от заполнения внутреннего пространства под ним сеном, которое складывали на помост, приподнятый над поверхностью земли. Для фиксации крыши на определенной высоте использовались прочные деревянные и металлические стопоры наподобие штырей, вставлявшиеся в специальные отверстия в столбах. Чаще все-



Рис. 5. Стожарня

го это сооружение не имело стен, хотя иногда встречались его разновидности с двумя и тремя стенами. В таких объектах крыша перемещалась по вертикали только над огражденным между столбами пространством (рис. 5, 6).

Сооружения с подъемной крышей на столбах не имели повсеместного распространения на исследуемой территории. Они локально встречались в разных регионах Беларуси, а также к северу и северо-западу от нее на территории Псковской и Ленинградской областей, в Литве, к юго-западу на Волыни, в Прикарпатье и известны в ареалах своего распространения преимущественно под названиями *оборог*, *абарог*, *bragas*, *навес*, *стажарня*, *шопы*, *шур* [4, 192, 244–246; 5, к. № 27; 11, с. 177]. Это сооружение встречалось у западнославянских народов, у которых обо-



Рис. 6. Стожарня

значается терминами *brog* (польск.), *brh*, *brah* (чеш.), *brožen* (в.-луж.).

Родственное с этими названиями наименование *брок* зафиксировано на северо-востоке средней полосы Западной Беларуси в поселениях Дзержинского, Узденского и Барановичского районов. На юго-западе Брестской области и в смежных районах Волыни в этноконтактной зоне белорусов и украинцев с поляками в народных говорах распространены близкие к западнославянским терминам именные формы *абарог*, *аборіг* (блр.), *оборіг* (укр.). Номинация *оборог* употребляется также в русском ареале сооружения рассматриваемой конструкции.

На юге белорусской части Западного Полесья в Брестском, Дрогичинском и Малоритском районах оно обозначается также термином *шур* (*шура*). Во всех регионах Беларуси дисперсное распространение имеет в различных вариациях название *шопы* (*шофы*, *шыха*). На северо-западе Минской области (Воложинский и Вилейский районы), западе (Браславский, Верхнедвинский, Глубокский, Миорский и Поставский районы) и центральной части (Полоцкий и Шумилинский районы) Витебской области встречаются однокоренные номинации – *стажарня*, *стажарка*, *стажар'е*. Преимущественно в восточных районах Беларуси употребляются наименования *навес*, *паднавес*. Кроме того, в белорусских народных говорах зафиксирован еще ряд менее распространенных местных названий – *стрэшка*, *павець*, *сяніца* и др.

Многие из перечисленных наименований – *шур*, *шопы*, *навес*, *паднавес*, *павець* – перенесены из локальных обозначений повсеместно распространенных на территории Беларуси сооружений без стен с одной, нескольких или всех сторон для хранения различного домашнего имущества – сельскохозяйственного инвентаря, транспортных средств, дров и др. Сооружение со стационарной всегда двускатной крышей для укрытия сена от непогоды встречалось на территории Беларуси в узком ареале, расположенном в пределах Волковысского, Мостовского и Зельвинского районов Гродненской области [6, с. 234, 239]. Оно обозначается номинацией *сцёрта*, которая является метонимией термина, употреблявшегося изначально в качестве названия стога.

Строение со стационарной крышей генетически связано с сооружением с подъемной крышей. Оно было квадратным в плане с размерами боковых сторон не более 3×3 м, имело аналогичную вытянутую вверх объемно-пространственную композицию. Каркасная конструкция также состояла из четырех столбов, пространство между которыми обшивалось горбылями и досками. Пол настилался над поверхностью земли с промежутком около 70 см. В стене со стороны одного из фронтонов существовал вход с дверями и лестницей перед ним.

Исследование показывает, что традиционные сельскохозяйственные сооружения легкого типа представлены на территории Беларуси и ее пограничья идентичными объектами, которые монтирова-

лись без фундамента, имели плоскостную и объемную конструкцию, были крытыми и открытыми, со стенами и без них. Их характерной чертой является узкая функциональная специализация и сезонное использование. Для обозначения этих сооружений на разных этнических территориях часто используются родственные наименования. Они свидетельствуют о том, что формирование общих хозяйственных региональных традиций происходило в контексте межкультурной коммуникации близких и отдаленных по происхождению соседних народов. Вместе с тем это не исключает культурного своеобразия на территории Беларуси, которое проявляется в локализации здесь большого количества названий, не употребляющихся для обозначения традицион-

ных сельскохозяйственных сооружений легкого типа в соседнем зарубежье.

Miluchenkov Sergey

Center for Belarusian Culture, Language and Literature of the National Academy of Sciences of Belarus, Minsk, Republic Belarus

Traditional agricultural buildings of light type on the territory of Belarus and its bordering areas

This paper researches the design and functional specificity of traditional agricultural buildings of light type on the territory of Belarus and its bordering areas. The peculiarities of the geographical location, origin and functioning of the names of these objects are identified. **Keywords:** *facilities for drying plants, storage, sheaves, hay and straw.*

Источники и литература

1. Архив ЦИБКЯЛ. Ф. 23. Оп. 10. Д. 5.
2. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментарыі да карт / пад рэд. Р. І. Аванесавы, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. 971 с.
3. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы / пад рэд. Р. І. Аванесавы, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. 338 к.
4. Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесся. Атлас. Слоўнік / Г. Ф. Вештарт [і інш.]. Мінск: Права і эканоміка, 2008. 353 с.
5. Лексічны атлас беларускіх народных гаворак у паці тамах / пад рэд. Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск: Мінск. друк. фаб., 1993–1998. 5 т.: Т. 4. 1997. 150 с., 439 к.
6. Локотко А. И. Белорусское народное зодчество: Середина XIX – XX в. Минск: Навука і тэхніка, 1991. 287 с.
7. Милученков С. А. Натурное исследование народной архитектуры и хозяйственно-бытовой среды белорусов. Минск: Право и экономика, 2009. 58 с.
8. Словарь русских народных говоров. Вып. 4 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1969. 356 с.
9. Словарь русских народных говоров. Вып. 10 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1974. 388 с.
10. Словарь русских народных говоров. Вып. 11 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1976. 364 с.
11. Словарь русских народных говоров. Вып. 22 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). Л.: Наука, 1987. 368 с.
12. Словарь русских народных говоров. Вып. 23 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). Л.: Наука, 1987. 376 с.
13. Словарь русских народных говоров. Вып. 24 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). Л.: Наука, 1989. 368 с.
14. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча: у 5 т. / Ю. Ф. Мацкевіч (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка. 1979–1986. 5 т.: Т. 1. 1979. 512 с.
15. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча. Мінск: Навука і тэхніка, 1980. Т. 2. 728 с.

Осерчева Ольга Николаевна

Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Православная Свято-Николаевская церковь села Красноярского на Иртыше (к 190-летию со дня основания)

Аннотация. Статья посвящена восстановлению утраченного исторического имени красноярской Свято-Николаевской церкви на Иртыше и ее функционированию в дореволюционный период. Возникновение храма и деятельность прихода рассматриваются на фоне общей исторической канвы, в контексте храмов, связанных с ним одной судьбой. По ходу повествования излагаются сведения о местном священстве, внесшем вклад в развитие прихода. **Ключевые слова:** *Свято-Николаевская церковь, поселок Красноярский на Иртыше, Предгорное, Восточный Казахстан, храм во имя архидиакона Стефана, Деревянные церкви Усть-Каменогорского уезда, православные храмы Верхнего Прииртышья, православное зодчество Восточного Казахстана, Омская епархия, сибирское казачество Верхнего Прииртышья, священство Восточного Казахстана.*

В советские годы жизнь и деятельность красноярской Свято-Николаевской церкви на Иртыше была прекращена, поэтому неудивительно, что забытая история церкви и ее священства выпала из поля зрения современных региональных исследователей православия, несмотря на то, что приход по тем

временам относился к достаточно крупному населенному пункту. Известный в крае дореволюционный священник и краевед Б. Г. Герасимов, на которого так часто ссылаются современные исследователи, описывая старинные церкви Семипалатинской области, не включил ее в свои исследования лишь пото-

му, что рассматривал храмы, которым на тот период уже исполнилось 100 лет. Более того, в местном краеведении в начале XXI в. закрепились историческая ошибка с неправильным наименованием храма, произошедшая в связи с подменой фактов, вызванных одноименным названием селений Красноярских на Убе и на Иртыше. Никто не заинтересовался информацией местных жителей, хранящих память о настоящем названии церкви. Это, в свою очередь, привело к ошибочному наименованию храма при его воссоздании. Вопреки исторической действительности начала XX в. и желанию жителей в 2005 г., юго-восточнее фундамента бывшей церкви, ближе к Иртышу, был построен новый храм, не похожий на прежний ни архитектурой, ни названием. При освящении он получил имя святого первоученика архидиакона Стефана. Вместе с тем существуют дореволюционные труды священников-краеведов К. Скальского и И. Голошубина с описаниями приходов Омской епархии, с помощью которых автор попытался восстановить историческую справедливость относительно интересующего нас храма. В связи с этим Свято-Николаевская церковь рассмотрена в контексте исторических событий.

Создание системы оборонительных сооружений на Сибирской линии [16, с. 124–127] повлекло за собой начало распространения православия на юго-западных окраинах Российской империи, часть территории которых сегодня входит в состав Восточно-Казахстанской области. Строительство военных крепостей сопровождалось возведением необходимых для гарнизонов культовых сооружений. Под храм всегда отводилась центральная территория, так как это была одна из важнейших построек, служители которой имели право исторической летописи [25]. Появление после 1760 г. крестьянских поселений при казачьих военных укреплениях [16, с. 127], отдаленных от главных крепостей, обусловило приток постоянных жителей, что способствовало более глубокому проникновению православия на территорию края. Это выразилось в повсеместном распространении культовых сооружений. Первые православные храмы, построенные в XVIII в. при главных крепостных сооружениях Верхнего Прииртышья, территориально относились к Сибирской губернии (1708–1782) и Тобольскому наместничеству (1782–1796) с административным центром в городе Тобольске, канонически подчинялись Сибирской и Тобольской епархии, учрежденной задолго до образования самой губернии, в 1620 г. [12, с. 116–117].

Начало царствования Александра I было ознаменовано кардинальными переменами в жизни сибирского казачества. Согласно Положению 1808 г. о Сибирском линейном казачьем войске, казаки всех пограничных линий были объединены в одно военное сословие с четкой организацией, позволяющей в военное время преобразовывать войско в конные полки и конно-артиллерийские роты [26, с. 91–93]. Положение подтвердило указ 1797 г. о невозможности выхода из сословия: раз «поступивший в казачье

сословие остается в нем навечно с потомством своим» [17, с. 20]. С 1813 г. отношения между казаками и крестьянами стали ухудшаться из-за неравномерного распределения земельных наделов в пользу последних. В 1821 г. Тобольское губернское начальство пыталось отрегулировать этот вопрос во избежание конфликтов между сословиями [7, л. 42–43].

В первой четверти XIX в. еще более активизировалось строительство храмов в крупных казачьих поселениях. Сегодня трудно говорить о соотношении красноярской Николаевской церкви и других храмов на Иртыше, так как сведения о многих из них безвозвратно утрачены. Тем не менее нам известны ее сложившаяся история и взаимосвязь с другими приходами Восточного Казахстана. Одним из важных центров православия в крае на ближайшее столетие с момента окончания своего строительства стал Свято-Троицкий храм г. Усть-Каменогорска (1809), обеспеченный соответствующим числом клира, что позволяло совершать в нем регулярные уставные богослужения и духовно окормлять не только местную паству, но и жителей близлежащих поселений [15, с. 29], состоявших в ведомстве Усть-Каменогорской крепости. В их число входил казачий поселок Красноярский и образовавшееся вокруг него крестьянское поселение [16].

Первое упоминание о предполагаемом строительстве красноярской церкви на Иртыше засвидетельствовал П. С. Паллас во время путешествия по краю в 1770 г. [24, с. 253–254]. По наблюдению его ученика Никиты Соколова [20, с. 86], крестьянское поселение при форпосте на тот момент состояло почти из 200 дворов. Для сравнения: население заштатного Усть-Каменогорска к 1825 г. состояло из 1304 человек, при этом домов насчитывалось 207 [21, с. 43]. Описывая Красноярский форпост, П. С. Паллас отметил, что место для строительства церкви было обнесено деревянными укреплениями. Однако после разговоров до осуществления строительства прошло более половины столетия. Этот период остается белым пятном в истории Красноярского прихода. Можно только предположить, что местное население в какие-то установленные сроки периодически духовно окормлялось служителями крепостной Усть-Каменогорской Свято-Троицкой церкви.

Усиливавшееся значение православия в жизни сибирского казачества отразилось и в инструкции генерал-лейтенанта русской императорской армии Г. И. Глазенапа о приведении казачьих полков в должный порядок: с 1812 г., помимо сторожевой службы и прочих обязанностей, казаки в воскресные и праздничные дни должны были «ходить в часовни и церкви к обедне» [26, с. 99]. Общеизвестно, что одним из самых почитаемых святых у сибирских казаков являлся Николай Чудотворец, считавшийся их покровителем. С момента правового образования Сибирское казачье линейное войско отмечало свой войсковой праздник 6 (19) декабря, в день памяти святителя Николая, архиепископа Мир Ликийских, чудотворца (ок. 345).

После того как в 1814 г. ниже по Иртышу в станице Убинской была построена однопрестольная каменная церковь во имя святителя Николая Чудотворца, в Убинский приход вошло множество близлежащих крестьянских селений Бийского уезда, включая соседнее Красноярское [12, с. 171.] Когда на стыке правлений российских императоров Александра I и Николая I, в 1825 г. в нем на средства прихожан была построена своя однопрестольная деревянная церковь во имя святителя и чудотворца Николая, поселок Красноярский и смежное с ним крестьянское село того же названия выделились в самостоятельный приход. Туда же вошли деревня Березовка, расположенная в 8 верстах, и селение Верх-Березовское – в 5 верстах [27, с. 200–201] (рис. 1).

Размещение церкви на местности повсеместно диктовалось ландшафтным рельефом, развитием отношений, в данном случае между казачьим и крестьянским поселениями, соседствовавших друг с другом и, более того, связанных одноименным названием, но все же исторически и сословно обособленных друг от друга. Разобщенность ощущалась в распределении земельных наделов, обучении детей, местах захоронения и во многом другом. Для строительства было выбрано очень удобное место на площадке между смежными поселениями, на крутом берегу излучины Иртыша. Эта часть территории, ограниченная с севера и юго-запада руслами рек Красноярки и Иртыша, долгое время оставалась территорией, разграничивающей и одновременно компактно связывающей казачье и крестьянское поселения. Постановка храма, с прилегающим к нему погостом, на фоне высокого берегового склона формировала живописный силуэт со стороны реки. Выбор места не противоречил предписанию указа Священного синода от 13 сентября 1817 г., определяющего в силу безопасности во время пожаров возводить церкви на открытых площадках, подальше от жилых строений [23].

Церковь была построена прочная, из лиственницы, на высоком каменном фундаменте [9], крытая железом, благолепная, но малопоместительная [27, с. 200]. С двух сторон здания имелись высокие деревянные крыльца с 6–7 ступенями. Одно крыльцо находилось со стороны главного входа перед колокольней, второе – с северо-восточного бокового фасада [9; 10]. С точки зрения культового зодчества приходская красноярская церковь представляла собой типовую сельскую деревянную постройку, распространенную в Томской и Тобольской губерниях в годы правления Николая I (1825–1855). Это было прямоугольное в плане здание, без обшивки, в одной связи с колокольней над притвором, предположительно на 250–300 человек [22; 29, с. 477]. Вокруг церкви была установлена деревянная ограда на каменных столбах. Освящена церковь 16 июня 1827 г. [28, с. 477].

Традиционно являясь архитектурной доминантой на церковной площади, храм формировал вокруг себя ансамбль строений, важных для общественной жизни смежных поселений. Здесь собирався



Рис. 1. Свято-Николаевский храм с. Красноярского на Иртыше. Начало XX в. Из фотоальбома «Храмы епархии». <http://vko-eparhia.kz>

сельский сход, устраивались праздники и народные гуляния. При храме имелись дома для священника и псаломщика (рис. 2). Второй псаломщик жил в здании министерской школы [27, с. 201]. Здесь же стоял «кирпичной кладки магазинчик Каримовых» и «двухэтажное здание волостной управы, прозванное сельчанами «сборня» [14, с. 31]. В общую планировку церковной площади входил старинный погост, устроенный на яру неподалеку от храма.

По имеющимся документальным данным, Красноярский приход в период до 1894 г. оставался в каноническом подчинении Томской духовной консистории, с 1895 г. – в ведении Омской духовной консистории, с дозволения которых выдавались метрические книги причту Николаевской церкви для ежегодного сбора статистических сведений о родившихся, браком сочетавшихся и умерших. Благодаря этим документам можно проследить историю священства красноярской Свято-Николаевской церкви, где на благо духовного просвещения местного населения трудились лучшие клирики, получившие специальное образование в духовных семинариях и рукоположенные к данному храму.

Одним из первых священников, выявленных автором, был протоиерей Иоанн Александрович Тутолмин, в 1842 г. окончивший курс Тобольской духовной семинарии и рукоположенный в том же году в священники к красноярской на Иртыше Николаевской церкви Бийского уезда Томской губернии. В 1846 г. И. А. Тутолмин был переведен в Усть-Каменогорскую крепостную церковь с повышением в должность протоиерея. Там же закончил свой жизненный путь и был похоронен в церковной оградке напротив алтаря. В начале XX в. на его могиле лежала ныне утраченная чугунная плита с надписью о погребении [12, с. 144]. Остальной состав служителей культуры установлен по метрическим книгам красноярской Свято-Николаевской церкви второй половины XIX – начала XX вв. и систематизирован в виде таблиц.

Следующей крупной фигурой священника этого периода был Александр Павлович Сосунов (1834–



Рис. 2. Дом священника. Вид с улицы. с. Предгорное, 2004 г. Фото М. М. Ларионова

1912), так же как и предыдущий, рукоположенный по окончании Тобольской духовной семинарии в возрасте 22 лет в 1856 г. в священники к Николаевской церкви. Настоятель П. А. Сосунов — один из первых пастырей душ, открывший на приходе церковную школу в годы своего служения (1856–1876). В его же бытность настоятелем, в 1867 г., возможно, не без его стараний, причту Советом Главного управления Сибири было отведено 90 десятин пахотной земли [28, с. 477]. В 1876 г. после 20-летней службы в Красноярском приходе А. П. Сосунов был переведен в должности благочинного протоиерея в Усть-Каме-ногорскую крепостную церковь, где и оставался до конца своей жизни. Скончался в возрасте 79 лет, похоронен в оградке Троицкой церкви. На его могиле была установлена чугунная плита с надписью об упокоении [12, с. 145–147]. В период своего благочиния А. П. Сосунов подготовил и передал редактору «Омских епархиальных ведомостей» Клименту Скальскому имеющиеся у него рукописные материалы и выписки из церковных архивов, которые позднее вошли в историческое описание епархиальных приходов [27, с. VII].

С 1876 по 1883 г. в Красноярском приходе работал священник Ф. В. Солотчин. Вместе с ним служили псаломщик П. Е. Владимиров и диакон Ф. В. Россов, с конца 1870-х гг. почти до конца 1880-х гг. — священники из Убинского прихода: настоятель М. Г. Спасский, иерей П. М. Спасский, М. П. Яхонтов, К. Н. Пушкарев [12, с. 173–175]. Еще одна яркая фигура в истории красноярской Николаевской церкви конца XIX — начала XX вв. — А. В. Дагаев (1861–11.01.1920), впоследствии священномученик Александр Усть-Каме-ногорский, прославленный в лике святых Юбилейным архиерейским собором Русской православной церкви 2000 г. [18, с. 373]. В 1887 г., будучи настоятелем Глубоковской Введенской церкви, он неоднократно совершал таинства крещения и венчания в Красноярском приходе [3, л. 306–329]. В последнее десятилетие XIX в. настоятелем церкви оставался Василий Яковлевич Макаров [4, л. 4, 77, 149; 5, л. 2, 148, 199], студент Томской духовной семинарии, родом из с. Зырянского Томской губернии Мариин-

ского уезда. Имел архипастырскую благодарность за сбор пожертвований в пользу бедных [8, № 3, с. 2], награды: набедренный, памятную медаль императора Александра III, бронзовую медаль за труды по народной переписи [27, с. 201]. В эти же годы с ним в паре трудился диакон на вакансии псаломщика Леонтий Семенович Боголюбов. Сын священника, родился 12 июня 1871 г., окончил двухклассное Томское духовное училище, на службе при сей церкви состоял с 17 ноября 1888 г. [28, с. 1090]. В сентябре 1897 г. в красноярском храме с псаломщиками Л. С. Боголюбовым и Е. Я. Макаровым таинство крещения совершал еще один священник церкви Введения во храм Пресвятыя Богородицы с. Глубокого — Б. Г. Герасимов [5, л. 200], уроженец г. Усть-Каме-ногорска, студент Томской духовной семинарии [27, с. 200], автор статьи «Старинные церкви Семипалатинской области».

Последним настоятелем Свято-Николаевской церкви, по свидетельству метрических книг за 1902, 1908, 1913–1915 гг., был Николай Стефанович Марсов. С ним вместе почти до конца первого десятилетия XX в. продолжали служить псаломщики Л. С. Боголюбов и Е. Я. Макаров. При нем построенная в 1905 г. в соседней деревне Березовке деревянная церковь во имя Знамения Божьей Матери была определена приписной к село-Красноярской церкви [28, с. 477]. В коллекции ГАВКО метрические книги по Николаевской церкви заканчиваются 1915 г., однако в них есть комплект листов с записями за 1919 г., где зафиксирована фамилия священника Дагаева Михаила, сына А. В. Дагаева [2, л. 131–144].

К сожалению, нет сведений о том, кто из священников был захоронен в оградке красноярской церкви. Возможно, это настоятели последних лет существования действующей церкви. По свидетельству местных жителей, когда в 1960-е гг. рыли траншею для прокладки коммуникаций к построенному около церкви зданию детского сада, обнаружили три могилы безымянных священников. В одной из них был найден крест, судьба которого так и осталась неизвестной [9].

Переломный период в истории Русской православной церкви после революции 1917 г. открыл для красноярской Николаевской церкви новую страницу в ее истории, приведшую в итоге к полному исчезновению храма. Все церковное имущество согласно декретам советской власти, включая земли и храмы, признавалось государственной собственностью, передавалось на баланс местных Советов, помещения духовных школ — в ведение Народного комиссариата просвещения [15, с. 79, 80]. В 1919 г. в помещении Красноярской церковно-приходской школы и бывшего дома священника была организована 7-летняя школа [13].

Разрушительную роль для православного Красноярского прихода сыграло постановление ВЦИК от 23 февраля 1922 г. об изъятии церковных ценностей в пользу голодающих Поволжья. Порядок работы на местах устанавливался на основании старых



Рис. 3. Здание Свято-Николаевской церкви в период использования под Предгорненский детский сад. Проводы русской зимы. 1968 г. Из архива Н. В. Пищальникова

до 1917 г. церковных описей, инвентарных книг и иных данных. Все изымаемые предметы, состоящие из золота, серебра и драгоценных камней, описывались, упаковывались и заносились в особый протокол, который подписывался членами комиссии, состоявшей из местного исполкома в лице представителей Уфинотдела и Укомпомгола и группы верующих [1, л. 149–150].

Согласно описи церковного имущества, составленной на основании приказа Усть-Каменогорского исполкома от 16 мая 1922 г. за № 2260, в Красноярской Свято-Николаевской церкви имелось большое количество предметов из серебра 84-й пробы: иконы в чеканных окладах разного веса и размеров (Спаситель, Господь Вседержитель, Николай Чудотворец, Казанская Божья Матерь, Иверская Божья Матерь, Явление Пресвятого Сергия Радонежского), Евангелие в малиновом бархате с наугольниками и распятием (3 шт.), кресты напестольные (3 шт.) и другая необходимая утварь. Со стороны Волисполкома опись была подписана зав. военным отделением Тренковым (?), за членов церковного совета П. А. Макарова, Н. Н. Коровникова и за себя расписался Седельников. От причта при подписании описи присутствовали священник Зосима Геренчук (возможно: Геренщук) и псаломщик Василий Чарухов (?) [1, л. 132]. По замечанию К. Ф. Скальского, чудотворных и местночтимых икон в церкви не было. На основании имеющейся описи из Николаевской церкви изъяли серебряные оклады с икон, украшения с Евангелий, ручку от кропила и прочую серебряную утварь, оставив по одному экземпляру для

использования в храме. Акт об изъятии составлен и подписан 15 июля 1922 г. председателем исполкома Самсоновым, уполномоченным от губернского политуправления Мишиным, укомпомголом Беляевым, военкомом Шароновым, со стороны прихода – председателем церковного совета И. Сметаниным, священником З. Геренчуком, членами церковно-приходского совета Кузнецовым и Перельгиным [1, л. 133]. Далее для пересылки изъятых ценностей на особый счет ЦК комиссии Помгол 17 июля 1922 г. комиссия по изъятию церковных ценностей в составе председателя исполкома Самсонова, инспектора губ. РКИ т. Суханова и завуфинотдела т. Колпашикова произвела перевес и передачу Уфинотделу изъятых церковных ценностей, которых оказалось около 70 серебряных предметов общим весом 1 п. 16 ф. 87 з. [1, л. 134].

После изъятия ценностей последовали новые надругательства над храмом. В 1937 г. с крыши здания церкви сорвали купол с крестом. Чтобы осуществить эту варварскую операцию, тросы, зацепленные за макушку, тянули конями и тракторами. По словам жителей, алкоголики, нищие и бедняки приходили и помогали красноармейцам сбрасывать купол. Дети ложились на канаты, чтобы те не вздымались. Когда купол упал, по траве разлился мед: по всей видимости, пчелы когда-то устроили в нем свое гнездо. Взрослые плакали, а дети собирали ладонками мед и ели его [9–11]. Позднее эти события описаны в газете «Огни Прииртышья» жителем села И. Н. Гладышевым, который был очевидцем тех зловещих дел, когда рушили церковь. Колокольня хра-

ма пережила Великую Отечественную войну, после чего ее тоже разрушили. Есть свидетельства, что при снятии колоколов меньшие были унесены жителями села по домам, а самый большой колокол после падения сокрылся в водах Иртыша [9]. Обезглавленное здание церкви в послевоенный период использовалось под светские нужды. В разные годы в нем размещались склад для хранения зерна, школа, библиотека, детский сад. В конце 1970-х гг. здание было полностью разобрано, а его еще крепкая древесина использована местными жителями для частных строений [9–11] (рис. 3).

Сельская приходская церковь, возведенная в конце первой четверти XIX в. между казачьим и крестьянским поселениями, по своему духовному замыслу должна была стать объединяющим звеном этих двух сословий. Однако дальнейший ход событий predetermined судьбу казаков, заставив их в канун Гражданской войны в крае покинуть поселок и в скором будущем навсегда уйти с исторической арены как класс. В 1935 г. в соответствии с Постановлениями ВЦИКа от 31 января и Восточно-Казахстанского облисполкома от 24 февраля «О новом районировании Восточно-Казахстанской области» два смежных красноярских поселения на Иртыше были объединены в одно с переименованием в село Предгорное [19].

Рассмотренные источники позволяют сделать вывод о том, что в дореволюционный период красноярская Свято-Николаевская церковь занимала важное место в числе церквей Томской губернии. Ее появление, как и многих других храмов области, стало следствием распространения православия в крае в период укрепления южных границ Российской империи, начатого от времени закладки крепостей в XVIII в. Петром I и законченного до конца третьего десятилетия XIX в. при Николае I. Церковь была построена в период, когда в основе градостроительных начинаний XVIII – первой четверти XIX вв. лежала идея неразрывности государства и православия. Непосредственное ее появление связано с активизацией церковного строительства на Иртышской линии в первой четверти XIX в., вызванного образованием военных укреплений вдали от главных крепостей и крестьянских поселений при них, в частности форпоста Красноярского на Иртыше (1747–1752) и одноименного с ним крестьянского поселения (1761). В конце XIX – начале XX в., в правление благочинного протоиерея А. В. Дагаева, Свято-Нико-

лаевский храм на Иртыше входил в состав 30-го благочиния церквей Змеиногорского уезда Томской губернии [4, л. 106, 108; 18, с. 185].

До сегодняшнего дня сохранились неопровержимые документальные свидетельства истинного имени красноярской церкви на Иртыше как Свято-Николаевской, органичного в своей взаимосвязи с сибирским казачеством:

– фундаментальные исследовательские труды дореволюционного периода священников-краеведов К. Ф. Скальского и И. Голошубина, составленные на основе историко-этнографических источников, клировых ведомостей и других епархиальных документов;

– метрические книги Томской духовной консистории Бийского округа и Омской духовной консистории Змеиногорского округа, часть которых сегодня хранится в архивах Омской (ГАОО) и Восточно-Казахстанской (ГВКО) областей.

Свою статью в юбилейный год 190-летия Свято-Николаевской церкви посвящаю памяти моей бабушки, Порох Анны Петровны, рожденной 27 января 1897 г. в семье казака поселка Красноярского Пороха Петра Игнатъевича и его законной жены Анастасии Викуловны (Щербиненко?) и крещенной в красноярском Свято-Николаевском храме 30 января 1897 г. [5, л. 148].

Osercheva Olga

East Kazakhstan regional architectural and ethnographic and Natural Landscape Museum-Reserve, Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan

St. Nicholas Orthodox church in the village of Krasnoyarsk on the Irtysh river (to 190 anniversary of the foundation)

The article is devoted to the restoration of the lost historical name Krasnoyarsk St. Nicholas Church on the Irtysh River and its functioning in the pre-revolutionary period. The appearance of the temple and the activities we have to consider the background of general historical canvas, in the context of churches associated with it a lot. In the course of the narrative set out information about the local priesthood who have contributed to the development of the parish. **Keywords:** *the sacred and Nikolaev church, the settlement Krasnoyarsk on Irtysh, Foothill, East Kazakhstan, temple for the sake of the archdeacon Stephane, wooden churches of the Ust-Kamenogorsk district, Orthodox churches of the Top Priirtyshje, orthodox architecture of East Kazakhstan, Omsk diocese, Siberian Cossacks of the Top Priirtyshje, priesthood of East Kazakhstan.*

Источники и литература

1. Акты осмотра и протоколы изъятия, переписка с губернской комиссией, описи церковного имущества, отчеты о количестве изъятых ценностей из церкви Усть-Каменогорского уезда и города и зачислении их в особый фонд Центральной комиссии помощи голодающим. ГВКО. Ф. 13. Оп. 1. Д. 49. Ч. II (9 мая 1922 – 17 марта 1924). Л. 234.
2. Метрические книги Томской духовной консистории, данные причту Николаевской церкви села Красноярского на 1882–1883 гг. ГВКО. Ф. 752. Оп. 15. Д. 3. Л. 153.
3. Метрические книги Томской духовной консистории, данные причту Николаевской церкви села Красноярского на 1884–1887 гг. ГВКО. Ф. 752. Оп. 15. Д. 4. Л. 358.
4. Метрические книги Томской духовной консистории, данные причту Николаевской церкви села Красно-

- ярского на 1893–1894 гг. ГАВКО. Ф. 752. Оп. 15. Д. 5. Л. 189.
5. Метрические книги Омской духовной консистории причту Николаевской церкви села Красноярского на 1896–1897 гг. ГАВКО. Ф. 752. Оп. 15. Д. 6. Л. 323.
 6. Метрические книги Омской духовной консистории причту Николаевской церкви села Красного Яра Змеиногорского уезда на 1913–1915 гг. ГАВКО. Ф. 752. Оп. 15. Д. 8. Л. 315.
 7. Наставление комендантам, полковым командирам Сибирского линейного казачьего войска для межевания земель казакам и киргизам. 1821. ГАВКО. Ф. 1337. Оп. 1. Д. 41. Л. 10.
 8. Омские епархиальные ведомости. 1899. № 1–24 / ред. К. Скальский. Омск: Тип. А. К. Демидова. ВКЭМЗ: КП-6-15837.
 9. Осерчева О. Н. Личный архив. Материалы научных командировок 2013–2014 гг. в с. Предгорное Глубоковского района ВКО. Информатор Егоров С. А.
 10. Осерчева О. Н. Личный архив. Материалы научной командировки 2014 г. в с. Глубокое Глубоковского района ВКО. Информатор Немцева И. Д.
 11. Осерчева О. Н. Личный архив. Из истории села Предгорного Восточно-Казахстанской области. Усть-Каменогорск. Информатор Волченко Н. П. 2014.
 12. Герасимов Б. Г. Старинные церкви Семипалатинской области. 1915 г. С. 116–181 // Герасимов Б. Г. Избранные труды: факсимильное изд. / сост. О. В. Жандабекова. ГАВКО. Усть-Каменогорск: Шыгыс Баспа, 2000. 335 с. ВКЭМЗ: КП-26-23334.
 13. Ершова Н. А. Материалы музея Предгорненской средней школы, с. Предгорное, 1980-е. 2014.
 14. Зырянов И. С. Верхний Иртыш. Новосибирск, 2003. 214 с. ВКЭМЗ: КП-33-25097/1.
 15. Иеромонах Иустин (Ларионов М. М.). Русское православие в Восточном Казахстане в XVIII–XX вв. Усть-Каменогорск, 2014 г. 240 с.
 16. Осерчева О. Н. К вопросу о датировке форпоста Красноярского на Иртыше // Сборник материалов междунар. науч.-практ. конф. «Краеведческие чтения, посвящ. 80-летию С. Е. Черных». 31 октября 2014 г. Усть-Каменогорск: ВКГУ им. С. Аманжолова. ГАВКО. С. 123–132.
 17. Петров В. И. К вопросу о социальном происхождении сибирского казачества (XVIII – первая половина XIX вв.). // Сибирское казачество: страницы истории: материалы науч.-практ. конф. (31 января 2015 г.). Усть-Каменогорск: КГУ «Центральная библиотечная система». С. 3–29.
 18. Святые новомученики и исповедники, в земле Казахстанской просиявшие. Православный Свято-Тихоновский гуманитарный университет. Астанайская и Алматинская епархия. М.: ООО Изд-во «Лето», 2008. 563 с. ВКЭМЗ: КП-74-36190.
 19. Справочник по административно-территориальному делению Казахстана (август 1920 г. – декабрь 1936 г.), А-А, 1956 г. 226 с.
 20. Сытин А. К. Ботаник Петр Симон Паллас. М.: Товарищество научных изданий КМК. 2014. 456 с.
 21. Черных С. Е. Начало положила крепость. Сборник статей, очерков / сост. Л. П. Рифель. ГАВКО. Усть-Каменогорск, 2004. 147 с. ВКЭМЗ: КП-39-26903.
 22. Атлас планов и фасадов церквей, иконостасов к ним и часовен, одобренных для руководства при церковных постройках в селениях. Изд. Святейшего Синода. М.: Синодальная тип. 1911 г. 53 л. (дата обращения: 18.04.2011).
 23. Волоснов Р. Ю. Храмостроительная политика Российского государства в XVIII – первой трети XX в. (на примере культового зодчества Алтая). URL: <http://pandia.org/text/77/21/36081.php> (дата обращения: 28 декабря 2014 г.).
 24. Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. Ч. 2. Кн. 2. 1770. СПб.: Императорская академия наук, 1786. 571 с. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book4739/58492> (дата обращения: 09.12.2012).
 25. Попова З. С. Православное зодчество городов северо-восточного Казахстана (XVIII – начала XXI вв.) Новосибирск, 2007. 253 с. URL: <http://www.dslib.net/> (дата обращения: 02.01.2015).
 26. Путинцев Н. Г. Хронологический перечень событий из истории Сибирского казачьего войска. Омск: Тип. Окружного штаба, 1891. 264 с. URL: <http://www.runivers.ru/lib/book7847/453509/> (дата обращения: 21.03.2014).
 27. Скальский К. Ф. Омская епархия. Опыт географического и историко-статистического описания городов, сел, станиц и поселков, входящих в состав Омской епархии. Омск: Тип. А. К. Демидова, 1900 г. 422 с. URL: <http://ka-z-ak.ru/index.php?Itemid=236&option=com> (дата обращения: 26.02.2014).
 28. Справочная книга Омской епархии. 1915 г / сост. свящ. И. Голошубин. Омск: Тип. Иртыш, 1914 г. 1250 с. URL: http://ka-z-ak.ru/index.php?Itemid=235&option=com_wrapper&view (дата обращения: 26.02.2014).

Рублев Егор Анатольевич

«Мужские» масленичные традиции в Сибири

Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск, Российская Федерация

Аннотация. Работа посвящена «мужским» масленичным традициям, бытовавшим в начале XX в. на территории Верхнего Приобья. Каждая из этих традиций рассмотрена в нескольких аспектах: историческом (рассмотрение формирования традиций), семантическом (рассмотрение смыслового поля «мужских» масленичных традиций) и практическом (рассмотрение функций этих традиций в традиционном обществе). Данная работа будет интересна как этнографам, так людям, занимающимся реконструкцией и актуализацией сибирских масленичных традиций. **Ключевые слова:** «мужское», сибирские масленичные традиции, конные бега, молодецкие забавы, состязательная культура.

В последнее время исследования, посвященные гендерной проблематике, набирают все большую популярность. Но большинство подобных исследований посвящено изучению женщин и «женскому». Исследования, посвященные мужчинам и «мужскому», на сегодняшний день представлены в меньшей степени. Наиболее полно проследить проявление «мужского» можно на примере традиционного общества, в котором наблюдается четкое разделение гендерных ролей и где для каждого пола характерно наличие определенных функций и норм поведения.

В русском традиционном обществе «мужское» проявлялось в различных сферах и аспектах. Одной из сфер проявления «мужского» в традиционном обществе можно назвать праздники. В принципе каждый праздник был своего рода площадкой для проявления гендерных ролей, на которой могли проявить себя как взрослые, так и дети. Можно утверждать, что для каждого традиционного русского праздника была характерна гендерная направленность. Какие-то праздники были чисто женскими, то есть исполнение главных обрядов совершалось в основном женщинами и девушками (например, Троица), другие не имели явно выраженной гендерной направленности (например, Святки). Некоторые праздники имели ярко выраженный «мужской» характер, как, например, Масленица. Изучение мужских праздничных традиций на примере Масленицы как типично «мужского» праздника позволяет выделить многие аспекты «мужского» в русском традиционном обществе, определить место и роль самих мужчин.

Стоит отметить, что мужские масленичные традиции русских на сегодняшний день довольно хорошо изучены. В работах исследователей по восточнославянскому и общерусскому материалу рассмотрен семантический аспект кулачных боев и игры «взятие снежного городка», масленичных катаний. Среди таких исследований стоит назвать работы Д. К. Зеленина, В. Я. Проппа, Н. Н. Велецкой. Однако этими исследователями не были затронуты прочие традиции мужской праздничной культуры в структуре масленичной обрядности, не была определена до конца роль мужчин в масленичных празднованиях.

Более широко изучены мужские масленичные традиции в исследованиях по сибирскому материалу. Большое внимание в таких работах уделено иг-

ре «взятие снежного городка», ее семантическому и историческому аспектам. Среди таковых можно назвать работы А. А. Макаренко, М. В. Красноженовой, А. Новикова, Б. В. Горбунова. Широко представлены в подобных исследованиях также материалы по различным масленичным состязаниям мужчин, принята попытка рассмотрения их смыслового поля. Немалый вклад в изучение мужских масленичных состязаний в Сибири был сделан Е. Ф. Фурсовой, Г. В. Любимовой. Однако конкретному анализу места и роли мужской праздничной культуры в системе масленичных празднований в перечисленных работах не уделено достаточного внимания. Как показал обзор исследований по мужским масленичным традициям, эта тема нуждается в комплексном и более подробном изучении, что, в свою очередь, ставит вопрос о необходимости привлечения новых этнографических данных. Такие данные были получены в ходе этнографических экспедиций 1996–1997 и 2007–2008 гг. по селам территории Обь-Томского междуречья (бывшая Ояшинская волость Томской губернии и уезда), проведенных этнографами-любителями и фольклористами.

В ходе исследования было выявлено, что во всем спектре сибирских масленичных традиций обычаи и обряды, исполнение которых было построено на активном мужском участии, занимали немалое место. К таковым относились 1) катание на лошадях; 2) конные бега; 3) состязания между мужчинами в силе и ловкости (далее именуемые молодецкими забавами); 4) игра «взятие снежного городка». Каждая из этих традиций имела свою историю возникновения, смысловое значение и практическое применение.

Катание на лошадях происходило практически на протяжении всей масленичной недели. Традиция эта была характерна для всех этнокультурных групп населения Сибири, включая даже старообрядцев, у которых масленичные празднования сводились к минимуму. Как показывают работы по Масленице в целом, эта традиция имеет давние корни и характерна для всего восточнославянского населения России. Характерной чертой этого обычая было украшение конской сбруи. Украшалась она по-разному, самые украшенные лошади были у старожилов (изготавливались специальные тканые вожжи) [25, с. 172]. Катались как в кашавах, так и в санях, запрягали от

одной до трех лошадей (количество лошадей зависело от уровня достатка). Иногда катающиеся позволяли себе всякого рода «чудачества» — ставили на сани маленькие железные печки [16] или разводили костры, некоторые ездили по кострам, которые горели по всей деревне [25, с. 174].

Катания на конях входили в зону ответственности мужчин. Именно они выступали организаторами, занимались подготовкой коней и украшением сбруи. Организация катаний имела половозрастную организацию. Сначала начинали кататься дети на ездовых лошадях, через некоторое время они передавали этих лошадей парням постарше, а сами пересаживались на ломовых [12]. Катания детей позволяли им лучше осваивать навыки управления лошадьми и в какой-то степени давали возможность проявить самостоятельность. Парни, как правило, катали девушек. Во время катаний пели песни, перекидывались шутками. Подобные катания создавали прекрасную возможность для общения молодежи. В течение дня взрослые женатые мужчины обычно катали своих жен. В основном это происходило ближе к вечеру, когда женатые пары могли поехать в гости к своим родственникам. Еще одним проявлением половозрастной организации масленичных катаний можно назвать катание детей пожилыми мужчинами — отцами и дедами [25, с. 172].

Как было сказано ранее, организацией катаний занимались мужчины, однако бывали и исключения. Так, например, в Каинском уезде девушки ездили на парах лошадей отдельно от юношей. Активными такие катания были в субботу накануне «прощенного» воскресения, когда девушки договаривались между собой об очередности запрягания лошадей, а потом ездили друг к другу в гости [25, с. 174].

Конные бега. В отличие от катания на лошадях, традиция проведения конных бегов на Масленицу не имела широкого распространения на территории Европейской России. Судя по этнографическим материалам, эта традиция была более выражена в Сибири. Более того, самое широкую популярность она имела у старожилов, причем у конкретной их группы — чалдонов. Так, например, в д. Корнилово Болотнинского района Новосибирской области забеги проводились на очень большие расстояния — до 12 км. В соревновании участвовали только двое ездоков, и тот, кто приезжал вторым, выставлял победителю ведро водки [12]. Как правило, бега устраивали на снях, но могли их проводить и верховые. Изобретательность чалдонов доходила до того, что состязания могли проводиться на груженых телегах, запряженных ломовыми лошадьми. В селах Усть-Гартасской, Чаусской, Кыштовской волостей соревнования происходили по следующему принципу: лошадей готовили к соревнованиям, подхлестывали, но не давали бегать, потому что во время бегов их нельзя было подгонять [25, с. 180].

Кроме старожилов, конные скачки практиковались у южнорусских переселенцев, но они проводились не на саму Масленицу, а накануне, в суб-

боту. Бегали как партиями, так и поодиночке. Выигрывавший получал подарок деньгами либо скотиной. Мужчины после окончания скачек собирались на общую трапезу [25, с. 183].

Следует отметить, что проведение скачек во время празднования весеннего равноденствия наблюдалось у казачества, татар Тобольского Прииртышья [23, с. 129]. Таким образом, можно предположить тюркское влияние в проведении верховых состязаний, бега же на снях, тем более груженых, — это скорее русская традиция, хорошо сохранившаяся в Сибири.

Молодецкие забавы. В молодецких забавах проверялись качества каждого отдельно взятого мужчины. Молодецкие забавы, имевшие различные формы и проявления, существовали на территории всей России, но в наборах традиционных состязаний, характерных для территории Европейской России и для территории Сибири, имелись определенные различия. Если для мужского крестьянского населения Европейской России важную роль в масленичных состязаниях играли кулачные бои, которые имели к началу XX в. строгую регламентацию [5, с. 73], то для сибиряков на первое место выходила борьба.

Самым популярным состязанием сибирских старожилов, как было сказано ранее, являлась борьба, как правило, «на поясах». В отличие от уральской борьбы на поясах, в которой пояса повязывались особым способом, старожилы Обь-Томского междуречья боролись на поясах, которые носили в повседневной жизни. Борьба происходила либо на льду рек, либо на льду зимних токов (площадки, на которых молотили хлеб). По воспоминаниям старожилов-чалдонов, они любили бороться со старообрядцами-кержаками, у которых были широкие тканые пояса, за которые было легко хвататься [14]. Как показывают исследования этнографов, организация борьбы проходила по половозрастному принципу. Первыми выходили бороться мальчишки помладше, потом более старшие. Случалось, что борьбу заканчивали пожилые мужчины [10, с. 132]. Борьба на поясах, по мнению В. Б. Горбунова, могла иметь тюркские корни [5, с. 73], поэтому популярность ее у сибирских старожилов, скорее всего, можно объяснить этнокультурным влиянием тюркского населения Сибири.

Следующий вид состязаний — палочные бои — были записаны в с. Ирба Тогучинского района (к сожалению, на данный момент село исчезло). Известны конкретные правила этих соревнований. Палка была около метра длиной, а толщина была такая, чтобы можно было взять в руку. Бились проносными ударами, тычковые удары были запрещены. Бить можно было только по плечам, ягодицам и бедрам [14]. Подобное состязание, которое проводилось в д. Чишино Черепановского района Новосибирской области, отличалось тем, что бились так называемыми «стежками» — большими палками метра полтора в длину и в руку толщиной [15].

Кулачные бои, как уже отмечалось, не имели широкого распространения у сибиряков. Между со-

бой старожилов, как правило не бились: хождение кулачные бои имели только там, где рядом проживало старожиловское и переселенческое население. Так как это связано, скорее всего, с неприязнью старожилами переселенцев, кулачные бои принимали две формы. Первая из них – «стенка на стенку» – была встречена в Черепановском районе Новосибирской области. Рязанские переселенцы и старожилы-чалдоны сходились в «стенке», причем старожилы использовали удары ногами, которые у рязанских переселенцев не практиковались и вызывали искреннее недоумение [15]. В с. Ирба Тогучинского района Новосибирской области также имели место организованные бои типа «стенка на стенку». Бились в таких стенках по принципу «улица на улицу». Иногда кулачные бои принимали форму нерегламентированных драк. Информация о таких случаях была записана в д. Мануйлово Болотнинского района Новосибирской области, где старожилы бились против переселенцев. Такие драки проводились на нейтральной территории, разделительной полосой являлась, как правило, река. Сохранялся территориальный и этнокультурный принцип разделения будущих.

Кроме перечисленных форм состязаний, на Масленице присутствовали и локальные формы, которые не имели повсеместного распространения. Среди таковых можно назвать борьбу «на локотках» (аналог современного армрестлинга). На территории Ояшинской волости имели хождение так называемые «кривояшские кулачки» (впервые записанные в д. Кривояш Болотнинского района Новосибирской области). Правила их были следующими: двое мужчин садились друг напротив друга на лавку по-турецки и били по очереди друг друга в ухо, пока кто-то из них не сбивал другого с лавки [13]. Свообразные правила «кривояшских кулачек» поднимают вопрос об их происхождении. С одной стороны, это состязание очень сильно напоминает тип кулачных боев «раз на раз», когда два поединщика вставали в очерченный круг и били друг друга по очереди до падения одного из противников или выхода его из круга [5, с. 35]. Но, с другой стороны, положение бойцов на лавке в позе «по-турецки» имитирует сидение на коне. Таким образом, здесь также можно предположить русско-татарское взаимовлияние.

Любимыми у старожилов Ояшинской волости были также перетягивания друг друга на руках. В д. Чахлово Ояшинской волости существовало такое специфическое состязание, как поднятие коня за передние ноги. Поднимали только чужого коня, поскольку свой конь мог «подыграть» хозяину, встав на дыбы, что чужой конь вряд ли стал бы делать. Таким образом старожилы проверяли свою силу [14].

В структуре празднования сибирской Масленицы видное место занимала игра «взятие снежного городка», включавшая строительство, а потом разрушение снежной крепости. Участниками такой игры были исключительно мужчины. У большинства

исследователей эту традицию принято считать чисто сибирской, хотя упоминания о подобном обычае имелись и в других регионах России – с преимущественно казачьим населением [21, с. 39–40]. Скорее всего, этот обряд берет свое начало в среде казачества и является отражением исторической памяти казаков и сибиряков. Старожилы Енисейской губернии объясняли его как память покорения Сибири казаками и их боями за стенами острожков с осаждавшими их инородцами [8, с. 26; 11, с. 132].

Игра «взятие снежного городка» имела большое число вариантов и различалась масштабностью. Иногда она принимала вид целого театрализованного массового мероприятия с участием большого числа участников. В таком случае крепость строили большую, защищали ее пешие бойцы, вооруженные метлами, трещотками и даже ружьями с холостыми зарядами. Атаковали крепость конные всадники. Взятие крепости могло затягиваться надолго, нередко участники получали увечья. Подобные варианты описаны у А. А. Макаренко, А. Широкова [18, с. 143–144; 24, с. 50]. Как правило, такая форма игры была характерна для крупных сел (деревень) или съезжих празднований Масленицы. Существовали также и более простые и менее масштабные варианты этой игры. В этом случае задача заключалась в добыче какого-нибудь приза, который ставился на вершину «крепости», а сама «крепость» представляла собой выложенную из снега стену с деревянной перегородкой. Задачей было разрушение крепости. Подобные варианты имели бытование, например, на территории Алтайского горного округа [6; 9, с. 125].

В отдельных местностях, прилегающих к Кольвани и Сузуну, бытовали традиции строительства снежных городков и их дальнейшего разрушения [25, с. 178]. Строительство снежной крепости было зафиксировано также в д. Корнилово Болотнинского района Новосибирской области. По воспоминаниям жительницы деревни А. И. Саковской, строили «город» из льда, красили свеклой. Город «ломали» в Прощеное воскресенье. Атакующие на конях по команде бросались ломать крепость, защищавшие ее отпугивали лошадей трещотками. Как правило, тому, кто первым ломал крепость, давали награду [17].

Подводя итог рассмотрению обычаев и традиций сибирской Масленицы, построенных на преимущественном участии мужчин, стоит сказать несколько слов об их семантической нагрузке. В исследованиях по данному вопросу сложилось несколько теорий. Если обряды, связанные с использованием коней, большинство исследователей обычно связывают с архаичными практиками карпогонической магии [19; 1], то относительно вопроса масленичных состязаний существует несколько трактовок. Согласно Д. К. Зеленину, масленичные состязания следует считать одним из элементов поминального обряда (имеется в виду связь с тризной) [7, с. 406]. Как считает Т. А. Бернштам, есть основания полагать, что силовые и состязательные игры наряду с организа-

цией кулачных боев являлись реликтами «мужского союза воинов» с некоторыми архаичными формами ритуализированного военно-борцовского поведения [2, с. 93–95]. Некоторые исследователи склонны видеть в этих состязаниях проявления карпогонической магии [20, с. 331]. Н. Н. Велецкая, напротив, видела в масленичных состязаниях трансформированные рудименты архаичного ритуала отправления к праотцам [4, с. 92–93, 123, 127]. По мнению Ф. Ф. Болоневы, поединки враждующих групп на Масленицу, в том числе борьба «двух партий» за взятие снежного городка, также носили архаичный характер и восходили к дуальной организации раннеродового общества [3, с. 152]. В. К. Соколова в игре «взятие снежного городка» не видит какой-то архаичной основы, поскольку эта игра – довольно позднее явление масленичной культуры [22, с. 52].

Что касается особенностей мужских традиций сибирской Масленицы, то можно с уверенностью сказать, что сибирские масленичные мужские традиции имели существенные отличия от масленичных традиций Европейской России. Это выразилось в первую очередь в обрядах, связанных с использованием коней: в Сибири их использовали в катаниях, скачках и в игре «взятие снежного городка», тогда как в Европейской России – лишь в масленичных катаниях. Любимым состязанием сибиряков являлась борьба, а на территории Европейской России большей популярностью пользовались кулачные бои. Наряду с борьбой сибиряки на Масленицу практиковали палочные бои, о существовании которых на территории Европейской России мало что известно. Своего рода «визитной карточкой» сибир-

ской Масленицы можно с полной уверенностью считать игру «взятие снежного городка», аналоги которой встречались лишь в некоторых казачьих областях Европейской России.

Рассмотрение мужских масленичных обрядов показывает, что они занимали в системе сибирских масленичных празднований довольно важное место. Это проявлялось и в их количественном преимуществе, и в смысловой нагрузке (большинство мужских масленичных традиций исследователи связывают с архаичными практиками карпогонической магии). С учетом того факта, что Масленица являлась в цикле русских календарных земледельческих обрядов и праздников праздником переходного типа и занимала в нем важное место, все вышесказанное свидетельствует о главенствующей роли мужчин в производственном сельскохозяйственном цикле.

Rublev Egor

NSU, Novosibirsk, Russian Federation

«Men's» Carnival Traditions in Siberia

The work is devoted to «male» Pancake tradition that existed in the early XX century on the territory between the rivers Ob–Tomsk. Each of these traditions considered in several aspects. This historical aspect (consideration of the formation of traditions), semantic aspect (consideration of the semantic field of «male» Carnival Traditions) and practical aspects (review of the functions of these traditions in a traditional society). This work will be interesting to ethnographers, as people involved in reconstruction and updating Siberian Shrovetide traditions. **Keywords:** «Men», Siberian Carnival tradition, horse racing, valiant fun, adversarial culture.

Источники и литература

- Агапкина Т. А. Кататься // Славянские древности. М.: Международные отношения, 1995, Т 2. С. 477.
- Бернштам Т. А. Молодежь в обрядовой жизни русской общины XIX – начала XX в. Половозрастной аспект традиционной культуры. Л.: Наука, 1988. 276 с.
- Болонев Ф. Ф. Масленица у семейских Забайкалья во второй половине XIX – начале XX в. // Из истории семьи и быта сибирского крестьянства XVII – начале XX в. Новосибирск: НГУ, 1975.
- Велецкая Н. Н. Языческая символика славянских архаических ритуалов. М., 1978. 239 с.
- Горбунов Б. В. Традиционные рукопашные состязания в народной культуре восточных славян XIX – начале XX вв. СПб., 1997. 173 с.
- Дубровская М. В. Варианты масленичной игры «Взятие снежного городка» на территории Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2001. Вып. 4.
- Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.
- Красноженова М. В. Взятие снежного городка в Енисейской губернии // Сибирская живая старина. Иркутск, 1924. Вып. II.
- Липинская В. А. Народные традиции современных календарных обрядах и праздниках русского населения Алтайского края // Русские. Семейный и общественный быт. М., 1989. С. 92–141.
- Любимова Г. В. Возрастной символизм в культуре календарного праздника русского населения Сибири. XIX – начало XX века. Новосибирск, 2004.
- Любимова Г. В. Заметки о сибирской Масленице (взятие снежного городка) // Археология, этнография и антропология Евразии. № 4. 2002. С. 131–137.
- Материалы экспедиции 1996–1997, д. Корнилово Болотнинского р-на НСО, И. Шелковников.
- Материалы экспедиции 1996–1997, д. Кривояш Болотнинского р-на НСО.
- Материалы экспедиции 1996–1997, д. Чахлово Юргинского р-на Кемеровской области, И. Е. Чахлов, 1916 г. р.
- Материалы экспедиции 1996–1997, д. Чишино Черепановского р-на НСО, Л. К. Якугин, 1914 г. р.
- Материалы экспедиции 2007–2008, с. Ача Болотнинского р-на НСО, А. И. Туралин, 1929 г. р.
- Материалы экспедиции 2007–2008, д. Корнилово Болотнинского р-на НСО, Саковская А. И., 1917 г. р.
- Макаренко А. А. Сибирский народный календарь в этнографическом отношении // Записки РГО по отделению этнографии. СПб, 1913. Т. XXXVI. 292 с.

19. Петрухин В. Я. Конь // Славянские древности. М.: Международные отношения, 1995, Т 2. С. 593.
20. Русский праздник. Праздники и обряды народного земледельческого календаря / сост. О. Г. Баранова и др. СПб.: Искусство, 2001. 672 с.
21. Сборник материалов для описания местностей и племен Кавказа, вып. 7. Тифлис, 1889. С. 39–40.
22. Соколова В. К. Весенне-летние календарные обряды русских, украинцев и белорусов. М., 1979. 287 с.
23. Уразманова Р. К. Годовой цикл традиционных обрядов и праздников сибирских татар // Сибирские татары. Казань: Ин-т истории АН РТ, 2002. 240 с.
24. Широков А. Сибирский карнавал // Маяк. 1844. Т. 17. С. 49–54.
25. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (к XIX–XX в.). Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: АГРО, 2002. Ч. 1. 285 с.

Селезнев Александр Геннадьевич, Селезнева Ирина Александровна

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

Новые практики освоения культурного ландшафта: сакральные пространства эпохи постмодерна

Аннотация. В статье обсуждаются проблемы развития новых сакральных пространств, оказывающих заметное влияние на культурный ландшафт современной России. В центре внимания — результаты исследования сакрального центра в районе деревни Окунево Муромцевского района Омской области. Рассмотрены археологический фактор как основа хронотопа сакрального комплекса, планиграфия и организация, взаимовлияние сакрального центра и медиапространства.

Ключевые слова: *новые сакральные пространства, Окунево, эзотерика, архетип древних цивилизаций, медийное пространство.*

Возникновение и рост новых сакральных пространств и ритуальных практик на фоне бурного всплеска эзотерики и мистицизма — заметная тенденция современного социокультурного развития России. На фоне мировоззренческого кризиса поздней и постсоветской эпохи, как грибы после дождя, развились новые сакральные центры: Аркаим на южном Урале, Церковь Последнего Завета и Обитель Рассвета в Красноярском крае, скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве, дольмены на Кавказе, сейды Кольского полуострова и многие другие.

В последние годы тематика новых сакральных пространств активно обсуждается на различных российских антропологических и культурологических научных площадках. Например, стоит упомянуть организованные авторами этих строк сессии «Новые сакральные пространства постиндустриальной эпохи: мода или устойчивый социокультурный феномен?», и «Горожане вне города», проведенные соответственно в рамках X и XI конгрессов этнографов и антропологов России в 2013 и 2015 гг. За всю историю конгрессов подобная тематика была заявлена, кажется, впервые [2, с. 169–172; 3, с. 305–309]. Материалы сессии 2013 г. были опубликованы в форме специального тематического блока в журнале «Этнографическое обозрение» [6; 23; 27; 28; 35; 36]. Сходная по тематике сессия «Археологическое наследие в контексте региональной и этнической идентично-

сти» была проведена в рамках крупной конференции «Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности», прошедшей в г. Томске в 2014 г. [31, с. 281–294]. Отдельные доклады сессии также были опубликованы в рецензируемом журнале (8; 38).

В 2012–2014 гг. авторы совместно с другими сотрудниками инициировали специальное этнографическое обследование известного сакрального центра, сформировавшегося в течение последних двадцати с лишним лет в районе д. Окунево Муромцевского района Омской области (материалы изложены в [1]). Целью исследования было выявить психологические, исторические, социокультурные факторы, способствовавшие превращению одного из рядовых сел Западной Сибири в мощный сакральный центр, обладающий огромной притягательной силой для самых разных религиозных объединений и групп населения [26].

В настоящее время Окунево — один из крупнейших сакральных центров России. Количество посещающих этот комплекс людей достигает нескольких десятков тысяч человек. Люди приезжают из самых разных регионов России и из многих стран мира. Посещение этих мест становится своего рода модой, обязательным ритуалом для медийных персон и представителей так называемой «творческой элиты» современной России.

Исследователи обращались к «окуневскому феномену» и ранее. Здесь следует прежде всего указать на ряд работ известного специалиста по новым религиозным движениям и сакральным пространствам В. Б. Яшина [40; 41; 44]. И. К. Феоктистова дала краткую характеристику культовой деятельности и священных артефактов в районе оку-

¹ Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках проекта проведения научных исследований «Новый сакральный центр России в социальном окружении: проблемы взаимодействия с государственными, религиозными, медийными институтами», проект № 14-01-0043.

невского сакрального комплекса, провела сравнительный анализ неомифологии Аркаима и Окунева [29; 30]. Г. В. Любимова выполнила описание фестиваля «Солнцестояние», ежегодно проводящегося в Окуне. Она затронула аспекты идеологии окуневских культурно-религиозных объединений, мифологию «древних цивилизаций», туристическо-рекреационную перспективу сакрального центра [17]. Участник нашей экспедиции В. И. Гутыра выступила с публикацией о стереотипах и особенностях идентичности молодежных групп в Окуне [9]. Другие авторы также вскользь упоминали Окунево в своих работах (см., например, [33, с. 73–74]).

Наш интерес к вновь возникшим сакральным пространствам не был полностью спонтанным и базировался на предшествующем опыте изучения святилищ, функционирующих в сфере традиционной культуры. Даже поверхностное сравнение демонстрировало общность ритуальных практик и мифологических мотивов, получивших развитие в рамках традиционных и новейших сакральных комплексов. Парадоксально, но чрезвычайно архаичные мифологические мотивы эсхатологии, катастрофизма, превращения Хаоса в Космос ревитализируются в настоящую эпоху кризиса привычных духовных ценностей [32; с. 205–207, 216–223 сл.]. Эти мотивы без труда обнаруживаются в мифологии бурно развивающихся современных сакральных центров [21].

Одним из таких ярких мотивов является приуроченность традиционных святилищ к символически «вечным» объектам: горе, пещере, отдельным большим камням, деревьям, живописным озерам или речным долинам. Такие объекты, связывающие воедино пространство и время (вечность!), составляют естественную основу хронотопа культового комплекса [24; 25]. Особое положение занимают выделяющиеся на местности археологические памятники [22; 39]. Новейшие сакральные пространства ассоциированы с археологическими объектами в еще большей степени, нежели традиционные. Многие «места силы» современной эпохи в той или иной степени связаны с памятниками археологии: скифские погребения Укока, окуневские изваяния в Хакасии, Долина царей в Тыве [21, с. 133–134; 47, с. 275–276], дольмены на Кавказе [6]. Аркаим (34; 36–38) и «принцесса» Укока (19, с. 43–45; 20, с. 22–30; 21, с. 129–133; 46, р. 50–51, 66; 47, р. 266–268; 48, р. 18–19; 49, р. 283–287; 294–297; 50, р. 41–44; 51, р. 74–84; 88–93) – самые известные в России случаи (в Европе наиболее популярен, конечно, Стоунхендж). Типовой механизм формирования таких центров основан на идее реактуализации, пробуждения, активации сакрального потенциала археологических объектов, наделяемых сверхъестественными функциями. Эти представления зачастую подкреплены мифом, что именно данная территория была колыбелью древнейших суперцивилизаций и с нее начнется спасение всего человечества [43, с. 97–98; 44, с. 114–116].

Оккультно-мистическая «свистопляска» вокруг археологических памятников рассматривается спе-

циалистами в числе важнейших социокультурных факторов, определяющих становление и развитие модных постмодернистских течений современной археологической мысли [11, с. 344 сл.], ср.: [12; 14, с. 559–590]. Эта свистопляска растет и ширится, вовлекая в свою орбиту все новые археологические объекты [7, с. 78–79; 37; 45]. Ныне, к большому удивлению самих археологов, археологические памятники классифицируются не только по типам, хронологии и культурной принадлежности, но и по критерию их восприятия в современной культуре, включая ассоциированность с новейшими сакральными пространствами и мифологией истории [5; 8; 10].

Значительный общественный резонанс приобрело археологическое открытие знаменитой мумии молодой женщины из скифского кургана на плоскогорье Укок на Алтае. Вокруг образа «алтайской принцессы» (так в общественном дискурсе стали именовать мумию с Укока) возник комплекс мифологических представлений, включающий мотивы катастрофизма и эсхатологии, превращения Хаоса в Космос, а сам этот образ стал важным фактором этнокультурной идентичности населения Алтая. С «мстью» принцессы связывались катастрофические землетрясения на Алтае начала 2000-х гг. и даже расстрел Белого дома и война в Чечне [21, с. 129–133].

Типовой механизм формирования таких представлений основан на идее реактуализации, пробуждения, активации сакрального потенциала археологических объектов, наделяемых сверхъестественными функциями. Эти представления зачастую подкреплены мифом, что именно данная территория была колыбелью древнейших суперцивилизаций и с нее начнется спасение всего человечества [43, с. 97–98; 44, с. 114–116].

Окунево занимает промежуточное положение между центрами, полностью ассоциированными с конкретными археологическими объектами (Аркаим, Укок, возможно, Долина царей), и локусами, никак внешне не связанными с археологическими памятниками (Обитель рассвета виссарионовцев в красноярской тайге, см. [52]). Археологический контекст «окуневского феномена» расплывчатый, неконкретный и тьючно неопределяющий. Тем не менее аспект «древних цивилизаций» присутствует уже в рассказах о рождении феномена, а именно – о прибытии сюда из Индии в 1992 г. гражданки США латвийского происхождения Расмы Розитис, получившей духовное имя Раджани. В конце концов Расма оказалась в Окуне, основала общину последователей Бабаджи – бабаджистов и храм – ашрам, к слову сказать, единственный в России. «Археологический» контекст сыграл в этом выборе существенную роль. Причудливое осмысление археологического наследия Окунева характерно также для мифологии «ведических православных» (ревнителю древнеславянских традиций) и для других культурно-религиозных групп [23].

Ядром сакрального пространства является Таттарский увал. Сейчас это место называется Омкар

и осмысливается как пуп Земли, энергетический центр. Вероятно, определенную роль в его сакрализации сыграло то обстоятельство, что здесь расположен памятник OM V, интерпретируемый специалистами как культовый комплекс переходного и раннежелезного времени [18, с. 87–91]. Важнейшая роль в окуневской мифологии отводится личности выдающегося российского археолога, исследователя окуневских древностей Владимира Ивановича Матющенко (1928–2005). Примечательно, что археолог в мифологическом контексте выступает в качестве верховного демиурга – дарителя высших сакральных знаний, ср. фрагмент записанного нами текста: «...он (В. И. Матющенко. – А. С.)... раскрыл много глубин и исторических фактов» [23, с. 46].

В 2014 г. непосредственно на «пупе Земли» (Татарском Увале) – главном месте сакрального комплекса – появился столб, установленный последователями Бабаджи, на котором был помещен текст, разъясняющий официальный символ веры религиозного объединения:

ОМКАР ШИВА ДХАМ –

ОЗНАЧАЕТ МЕСТО, ОТКУДА НАЧАЛОСЬ ТВОРЕНИЕ

Археологические раскопки на Татарском увале под руководством профессора Матющенко подтвердили, что живописное правобережье Тары сыздавна служило местом священнодействия для многих проживающих здесь народов.

В настоящее время общиной «Омкар Шива Дхам» здесь проводится возрожденный Бабаджи огненный ритуал – ХАВАН (ЯГЬЯ), в древности изобретенный ришами для очищения окружающей среды...

Как видно, текст содержит мотив сакрализации образа археолога и полноценное его включение в священный пантеон. Можно констатировать, что археологическое наследие («архетип древних цивилизаций») является одним из главных факторов, легитимизирующих сакральность пространства.

В настоящее время в Окуневе официально зарегистрированы три религиозно-культурных организации: 1) Омкар «Шива Джам» церкви Хайдаканди Самадж (бабаджисты, шиваиты); 2) община кришнаитов и 3) «Культурное наследие и творчество» (ведические православные, родноверы, ведорусы, просто «славяне»). Кроме того, в Окуневе постоянно или периодически функционирует ряд других культурно-религиозных объединений – от прихода Русской православной церкви до одной из самых радикальных неоязыческих группировок современной России – Древнерусской церкви Православных Староверов Инглингов под руководством Патера Дия (Отца Александра Хиневича) (см. [42]).

Сакральное пространство Окунева разделяется на несколько зон. Первая зона – территория самой деревни, прежде всего Центральная улица, которая также поделена на локальные участки. На одном из них расположены ашрам последователей Бабаджи и кришнаитский храм, а также несколько домов с изображениями и артефактами с явно

индуистской символикой: флажками, изображением Ганеши, соответствующими надписями. Другой участок занят постройками «славян» – жилые дома и усадьбы, магазин сувениров «Ладное Подворье», кафе.

Главная сакральная зона – Омкар, Пуп Земли, Энергетический центр – территория так называемого Татарского Увала – высокого мыса на террасе р. Тары в полутора километрах к северо-западу от деревни. Здесь на возвышенном живописном месте возник целый комплекс сакральных артефактов разных религиозных направлений – православная часовня Михаила Архангела, православный крест, славянский знак коловорота, индуистский жертвенник «дхуни». На этом месте проводятся индуистские праздники. На окрестных деревьях повязаны ленточки. Третья сакральная зона – Яр – место расположения туристского лагеря на дороге между Омкаром и деревней. Здесь проводят свои фестивали представители славянской культуры. Четвертая зона – Тюп – пространство, образованное излучиной Тары (местные эзотерики утверждают, что эта излучина образует знак «омега», и придают этому факту особое значение). Наконец, пятая зона – строящееся экологическое поселение на территории урочища Юрт-Бергамак в 3–4 км от Окунева. Здесь планируется создать поселение нового типа, основанное на разумном использовании природных ресурсов. В настоящее время единственным пригодным для жилья сооружением является землянка, однако имеется план будущего поселения, согласно которому выполненные в особом архитектурном стиле дома расположены по кругу, в центре находится капище для молений. В землянке имеется скульптурное изображение славянского божества, другие языческие символы, а также «библиотека» – полка с книгами эзотерического содержания.

Распространенные в Окунево религиозные группы (как официальные, так и неформальные) различаются по ритуальным и культовым практикам, используемым сакральным артефактам, поведению и образу жизни. Масштабные церемонии и праздники, организуемые сторонниками древнеславянских традиций, – ежегодный фестиваль «Солнцестояние», «Праздник Перуна» и другие календарные ритуалы. Крупнейшая церемония, проводимая бабаджистами, – Праздник Наваратри. Адепты англистической церкви организуют празднование дня рождения богини Тары.

Феномен новых сакральных пространств органично встроено в структуру широкого социо-культурного дискурса. Особая роль в этом процессе принадлежит СМИ и сетевым сообществам. Телевизионный контент переполнен рассуждениями об аномальных зонах, внеземных пришельцах, древних богах, порталах, загадочных цивилизациях, пирамидах Египта и Перу, Стоунхендже, Баальбеке, Наске, дольменам, вытянутых черепах, скрытых фактах археологии, мистических тайнах, гламурных шаманах, привлекательных ведьмах, приворотной магии, чудес-

ных исцелениях. Проблема соотношения и взаимовлияния медиа (в широком смысле слова, включая, кроме собственно СМИ художественную и научную литературу) и неомифологий новых сакральных пространств нашла отражение в специальных публикациях об Аркаиме [15; 16; 34], алтайской «принцессе» из Уюка, Долине Царей и, конкретно, Аржаане 2 в Тыве [27], дольменах и антастасиевцах в Краснодарском крае [6].

Омский регион является великолепным полигоном для изучения рассматриваемых явлений. Здесь наблюдается высокая концентрация новых религиозных движений, сакральных пространств, организаций и отдельных лиц, назначение и деятельность которых имеет явную мистико-эзотерическую направленность.

Окуневский сакральный комплекс — один из самых популярных сюжетов федеральных и местных телеканалов. Передачи и специальные большие проекты об Окуневе, демонстрировавшиеся, как правило, неоднократно и в самое праймовое время, подготовили телекомпании: Первый канал, НТВ (как минимум три больших передачи), РЕН ТВ (два больших проекта), ДТВ (три проекта), ТВ-Центр, 5 Канал, ГТРК «Иртыш». С большими передачами выступили звезды телеэфира Кирилл Набутов, Анна Чапман и др. Об Окуневе режиссером Владимиром Головным снят неигровой фильм, участвовавший в 2008 г. в конкурсной программе Международного фестиваля в Амстердаме. Оба главных героя картины, Валёк и Сережа, были в числе наших информаторов (см.: [27]).

Анализируя окуневские материалы, мы выделили ряд характерных для современного мифологического сознания тенденций:

— запределельный, эзотерический, иррационально-мистический опыт как источник знаний о прошлом и будущем;

— ревитализация и модернизация традиционных образов и мотивов, инвенциональные технологии конструирования новых сюжетов: порталы (= иномирье), храмы, магические кристаллы, живая вода волшебных озер, сновидения как источник духовного преображения;

— сциентизм, засилье паранаучной и технократической фразеологии (голографическое поле, выходящее в навь, флеш-модули с записью нашего сознания, Афиней, Лемурия, Атлантида и т. п.). При этом налицо отторжение и жесткое неприятие рациональной науки — характерен афоризм-оксюморон нашего окуневского информатора: «Невежественнее современной науки ничего нет»;

— конспирология, архетип Великой Тайны за семью печатями; заговор темных сил, скрывающих знания от широких масс; воплощение принципа «удивительного рядом — но оно запрещено».

В сущности те же тенденции, но зачастую в утрированной форме характерны и для соответству-

ющих сюжетов СМИ. И здесь фантазии порой просто удивительны. Археологическая саргатская культура в программе Анны Чапман трансформировалась в народ саргатов, живших 8 тыс. лет назад и отличавшихся исполинскими ростом и силой. Яркая, но совсем не уникальная находка захоронений людей с искусственно деформированными черепами, породила грандиозную мифологическую конструкцию, в которой присутствовали и древние жрицы, и прилеты инопланетян, и контакты с потусторонним миром.

С другой стороны, вызывающие широкий общественный резонанс научные идеи зачастую довольно органично вплетаются в актуальную мифологию. Так в захватывающем повествовании о совершившихся в течение сотен тысяч лет экспедициях на землю внеземных рас, связанных с этими событиями космических катастроф, отмечаются рассуждения о генах и ДНК («чем [чище] наша ДНК, чем больше мы приближены к космическим родам, тем мы духовнее»). По всей видимости, мы здесь встречаемся с рефлексией на модные в научном мире идеи гаплогрупп, популяционной генетики, геногеографии и т. п. (см.: [4, с. 38; 13]).

Современные технологии и сетевая культура создают новые возможности циркуляции информационных потоков. Формирующиеся в массовом сознании неомифологические конструкции популяризируются, творчески перерабатываются и обогащаются в медийном пространстве, а затем возвращаются широким массам в модернизированном виде.

В целом следует констатировать, что такие тенденции духовного развития, как причудливые сакральные пространства, неоязычество, восточные оккультные практики, антиконсьюмеристские экологические движения, разнообразные субкультуры все в большей степени оказывают воздействие на социокультурные процессы, протекающие в современном российском обществе. В последние десятилетия эти феномены стали фактором, существенно влияющим на состояние культурного ландшафта России.

Seleznev Alexander, Selezneva Irina

Dostoevsky State University, Likhachev heritage Institute, Institute of archaeology and Ethnography SB RAS, Omsk, Russia

New practices development of a cultural landscape: the sacred space of the postmodern age

Problems of development of the new sacral spaces exerting strong influence on a cultural landscape of modern Russia are discussed in the article. The results of the field research the sacred center of Okunevo village (Omsk oblast, Muromtsevo district) are in the focus of attention. An archaeological factor as the basis of chronotope the sacred complex, a planigraphy and organization of sacred space; the sacral center and media-space interactions were considered in the article. **Keywords:** *new sacral spaces, Okunevo, esoterics, archetype of ancient civilizations, media space.*

Источники и литература

- Селезнев А. Г. Отчет о проведенных в 2012–2013 гг. Среднеуральской этнографической экспедицией полевых работах по изучению современного сакрального центра в районе д. Окунево Муромцевского района Омской области. Омск, 2014. 99 л. + ил. // Архив Музея народов Сибири ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. Т-8.
- X Конгресс этнографов и антропологов России: тез. докл. Москва, 2–5 июля 2013 г. / редкол.: М. Ю. Мартынова и др. М.: ИЭА РАН, 2013. 302 с.
- XI Конгресс антропологов и этнологов России: сб. материалов. Екатеринбург, 2–5 июля 2015 г. / отв. ред.: В. А. Тишков, А. В. Головнев. Москва; Екатеринбург: ИЭА РАН, ИИиА УрО РАН, 2015. 504 с.
- Абашин С. Расизм, этнография и образование: вопросы и сомнения // Расизм в языке образования / под ред. В. Воронкова, О. Карпенко, А. Осипова. СПб.: Алетея, 2008. С. 27–46.
- Андреев В. М. Археологический памятник в современном культурном пространстве: культурологический анализ: дис. ... канд. культурологии. Челябинск, 2014. 233 с.
- Андреева Ю. О. «Места силы», «духи дольменов» и «знания первоистоков»: археологические памятники и движение New Age «Анастасия» // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 73–87.
- Богатова О. Конструирование сакрального социального пространства эрзянского неоязыческого ритуала // Соколовский С. В. (отв. ред.) Инновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 59–81. URL: <http://static.iea.ras.ru/books/InnovationsInAnthropology-Sokolovsky.pdf> (дата обращения: 06.06.2015).
- Водясов Е. В. Археологическое наследие в современном общественном сознании жителей Томска // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 66–73.
- Гутьера В. И. Молодежь в Окунево: мода или осознанный выбор? // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2014. Т. 20. С. 354–356.
- Дрягин В. В. Археология в общественном сознании омичей // Vita scientificus, или Археолог В. И. Матющенко: сб. науч. тр., посвящ. 85-летию со дня рождения В. И. Матющенко – археолога, ученого, педагога. Омск: Полигр. центр КАН, 2014. С. 216–224.
- Клейн Л. С. История археологической мысли: в 2 т. СПб.: Изд-во Санкт-Петербургского университета, 2011. Т. 2. 626 с.
- Клейн Л. Рациональный взгляд на успехи мистики // В защиту науки. 2012. № 10. С. 57–68.
- Клейн Л. С. Была ли гаплогруппа R1a1 арийской и славянской? // Клейн Л. С. Этногенез и археология. СПб.: Евразия, 2013. Т. 1. С. 385–396.
- Клейн Л. С. История антропологических учений / под ред. Л. Б. Вишняцкого. СПб.: Изд-во С.-Петерб. ун-та, 2014. 744 с.
- Куприянова Е. В. Заповедник «Аркаим» и проблемы популяризации археологии на Южном Урале // Вестник Челябинского государственного университета. 2014. № 12 (341). История. Вып. 60. С. 22–29.
- Куприянова Е. В. Поселение Аркаим и популяризация археологии на Южном Урале (к вопросу о проблемах взаимодействия науки и массового сознания) // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 146–161.
- Любимова Г. В. Новые формы фестивальной культуры сельского населения Сибири (фольклорно-этнографический фестиваль «Солнцестояние» в Муромцевском районе Омской области) // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий. 2011. Т. 17. С. 304–307.
- Матющенко В. И., Полеводов А. В. Комплекс археологических памятников на Татарском увале у деревни Окунево. Новосибирск: Наука, 1994. 224 с.
- Михайлов Д. А. Алтайский национализм и археология // Этногр. обозрение. 2013. № 1. С. 37–51.
- Плетц Г., Соенов В. И., Константинов Н. А., Робинсон Э. Международное значение репатриации укокской принцессы (готова ли российская археология к диалогу с коренными народами?) // Древности Сибири и Центральной Азии. 2014. № 7(19). С. 17–45.
- Селезнев А. Г. Старые и новые иеротопии Сибири: технология конструирования религиозной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность. Омск: Полигр. центр КАН, 2011. С. 123–136.
- Селезнев А. Г. Исламские культовые комплексы астана в Сибири как иеротопии: сакральные пространства и религиозная идентичность // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2013. № 2 (21). С. 111–119.
- Селезнев А. Г. Новая мифология истории: архетип «древних цивилизаций» и сакральный центр в районе деревни Окунево // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 41–59.
- Селезнев А. Г. Современные иеротопии в Сибири: технология конструирования новых культурно-религиозных идентичностей // Сибирский сборник-4. Грани социального: Антропологические перспективы исследования социальных отношений и культуры. СПб.: МАЭ РАН, 2014. С. 282–292.
- Селезнев А. Г. Хронотоп как фактор формирования новых сакральных пространств // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: Материалы X Международной научно-практической конференции. Омск: ОмГАУ, 2014. Ч. II. С. 174–179.
- Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Сакральный центр как творческий процесс: окуневский феномен // Творчество в археологическом и этнографическом измерении. Омск, 2013. С. 107–113.
- Селезнева И. А. Сакральный центр и внешний мир: проблемы взаимодействия // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 59–73.
- Тончева С. Прикосновение к священному: семь Рильских озер и всемирное белое братство в Болгарии // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 10–19.
- Феоктистова И. К. Новое мифологическое пространство: истоки формирования образа (деревня Окунево Муромцевского района Омской области) // Народная культура Сибири: материалы XIX науч. семинара Сиб. регион. вуз. центра по фольклору. Омск, 2010. С. 154–159.

30. Феоктистова И. К. Неомифология Урала и Сибири: сравнительный аспект // Дергачевские чтения 2011. Русская литература: национальное развитие и региональные особенности. Екатеринбург: Изд-во Урал. ун-та, 2012. Т. 3. С. 189–194.
31. Человек в меняющемся мире. Проблемы идентичности и социальной адаптации в истории и современности: методология, методика и практики исследования: Программа и тезисы. Томск: Изд-во Том. ун-та. 2014. 328 с.
32. Чернявская Ю. Идентичность на фоне мифа // Антропологический форум. 2008. № 8. С. 198–226.
33. Шереметьева М. В. Некоторые проблемы становления родноверия в современной исследовательской литературе: Проблема термина // Вестн. Ом. ун-та. 2014. № 1. С. 73–77.
34. Шнирельман В. А. Аркаим: археология, эзотерический туризм и национальная идея // Антропологический форум. 2011. № 14. С. 133–167.
35. Шнирельман В. А. Места силы: конструирование сакрального пространства. Введение к дискуссии // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 3–9.
36. Шнирельман В. А. Аркаим и Стоунхендж между прошлым и будущим // Этногр. обозрение. 2014. № 5. С. 19–40.
37. Шнирельман В. Археология и религия: вызовы постмодерна // Соколовский С. В. (отв. ред.) Инновации в антропологии: новые направления, объекты и методы в российских антропологических исследованиях. М.: ИЭА РАН, 2015. С. 82–121. URL: <http://static.iea.ras.ru/books/InnovationsInAnthropology-Sokolovsky.pdf> (дата обращения: 06.06.2015).
38. Шнирельман В. А. Конструирование исторического наследия – случай Аркаима // Сибирские исторические исследования. 2015. № 2. С. 53–65.
39. Штырков С. А. Предания об иноземном нашествии: крестьянский нарратив и мифология ландшафта (на материалах Северо-Восточной Новгородчины). СПб.: Наука, 2012. 228 с.
40. Яшин В. Б. Материалы по оккультной археологии Западной Сибири. 1. Храм Ханумана // Историческая наука в Омском педагогическом институте. Омск: ОГПИ, 1992. С. 70–78.
41. Яшин В. Б. Представления о севере Омской области в современных нетрадиционных религиозных учениях // Таре – 400 лет: пробл. соц.-экон. освоения Сибири. Омск, 1994. Ч. 2. Археология и этнография. География и экология. С. 88–93.
42. Яшин В. Б. «Церковь православных староверов-инглингов» как пример неязыческого культа // Неоязычество на просторах Евразии. М.: ББИ, 2001. С. 56–67.
43. Яшин В. Б. Иеротопические мотивы и локусные культы в новых религиозных движениях // Омский научный вестник. 2012. № 3 (109). С. 95–99.
44. Яшин В. Б. Классик археологии и «неклассическая» археология // Vita scientificus, или Археолог В. И. Матющенко: сб. науч. тр., посвящ. 85-летию со дня рождения В. И. Матющенко – археолога, ученого, педагога. Омск: Полигр. центр КАН, 2014. С. 108–131.
45. Яшин В. Б. Реактуализация архаических мифоритуальных практик в современной России на примере куатовской иеротопии (социологические и религиоведческие аспекты) // Современные проблемы науки и образования. 2014. № 5. URL: www.science-education.ru/119-14593 (дата обращения: 14.03.2015).
46. Broz L. Substance, Conduct, and History: «Altaianness» in the Twenty-First Century // Sibirica. 2009. Vol. 8, № 2, Summer. P. 43–70.
47. Broz L. Spirits, Genes and Walt Disney's Deer: Creativity in Identity and Archaeology Disputes (Altai, Siberia) // The archaeological encounter: anthropological perspective. St. Andrews: Centre for Amerindian, Latin American and Caribbean Studies, University of St. Andrews, 2011. P. 263–297.
48. Halemba A. The Telengits of Southern Siberia: Landscape, Religion and Knowledge in Motion. London: Routledge, 2006. 222 pp.
49. Halemba A. What does it feel like when your religion moves under your feet? Religion, Earthquakes and National Unity in the Republic of Altai, Russian Federation // Zeitschrift für Ethnologie. 2008. Bd. 133. H. 2. P. 283–299.
50. Mikhailov D. A. Altai Nationalism and Archeology // Anthropology and Archeology of Eurasia. 2013, Fall. Vol. 52. № 2. P. 33–50.
51. Plets G., Konstantinov N., Soenov V., Robinsson E. Repatriation, Doxa, and Contested Heritages: The Return of the Altai Princess in an International Perspective // Anthropology and Archeology of Eurasia. 2013, Fall. Vol. 52. № 2. P. 73–98.
52. 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. P. 293–304.

Трушкова Ирина Юрьевна, Титова Е. И.

*Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров, Российская Федерация
Удмуртский институт истории, языка и литературы Уральского отделения РАН, г. Ижевск,
Российская Федерация*

Реконструкция повседневности старообрядцев Вятского региона по материалам «изустных» историй

Аннотация. Статья посвящена вопросам изучения устных рассказов и духовных стихов у старообрядцев Вятского региона в XIX–XX в. Рассматриваются сюжеты в этой устной информации, ее воздействие на детей и молодежь. Подчеркивается, что данный вид антропологических и этнологических источников выявляет духовные переживания, набор чувств. Использование в быту устных рассказов и исполнение духовных стихов характеризует степень культурной адаптации и религиозной мимикрии местного старообрядчества в период социализма. **Ключевые слова:** устная история, старообрядчество в Вятском регионе, воспитание в советский период.

В современный период в междисциплинарных исследованиях актуализируются некоторые грани рассмотрения традиционно изучаемых явлений. Устная история как содержание и метод антропологических и этнографических исследований помогает высветить фрагментарно изучаемые ранее сюжеты повседневности в такой яркой и самобытной культурной традиции, как старообрядчество, особенно в его региональных вариантах и в таких сферах, как воспитание, в течение не только XIX, но и XX века.

В Вятском регионе устное народное творчество выразилось в системе обучения и воспитания в форме духовных стихов и устных рассказов. Община не только сохраняла религиозные тексты, но и помогала передавать новым поколениям музыкальную культуру, по-своему ее воспринимать, переосмысливать, создавать новую. Важно, что через эту специфическую передающую среду большинство старообрядцев выражали свое мировоззрение и эмоции [9, с. 27]. Для образования детей в старообрядческой среде эмоциональность духовных стихов была особо значимой. Стихи вызывали сопереживания, быстрее запоминались и формировали нужное мировоззрение.

Во всех старообрядческих согласиях имели хождение духовные стихи – переложения рождественских антифонов в виршах, переписываемые из рукописи в рукопись, начиная с XVIII в. Отношение к «мирским» песням в это столетие у старообрядцев было, как правило, негативным [7, с. 140], как ко всему «чужому», угрожающему неправильным влиянием на детей, продолжателей веры. Однако, такое отношение к «мирским» песням присутствовало и в начале XX в. Так, одна уржумская старожилка вспоминает: «Мирская музыка считалась пустыми мыслями» [4, л. 29]. Для передачи молодому поколению наследия духовных стихов в среде вятских старообрядцев использовались и школьное образование, и сама среда бытования их форме устной народной культуры.

Однако в устной культуре вятских старообрядцев как форме передачи культуры бытовали не только духовные стихи. В XIX в. вместо сказок для детей придумывались различные сказания. Так, одному из миссионеров Федор Иванович Андроник из дерев-

ни Гурьевская рассказывал, что «басни передавались из поколения в поколение». Сказки о патриархе Никоне обыкновенно начинались так: „Я слышал от стариков, что в какой-то книге написано о Никоне...“» [5, с. 28]. Таким образом, детям рассказывали сказки, которые изначально формировали у них стойкость сохранения веры. Староверие само по себе представлялось в качестве положительного, правильного и сильного.

Наряду с духовными стихами в старообрядческой среде бытовали христианские легенды, дающие народное понимание и объяснение сюжетов из Библии и являющиеся, по сути дела, произведениями фольклора. При этом рассказчики приносили в них черты этносоциального менталитета, особенности локальных традиций и элементы архаических верований. С учетом интереса к христианским легендам Л. А. Гребнев выпускал книги об изобретении дьяволом карт и табака, а также открытки с изображением райских птиц [7, с. 140].

Крестьянская старообрядческая община позволяла сохранять и передавать собственную культуру не только за счет книжного письменного слова, но и за счет духовных стихов, как устного слова. Духовные стихи служили дополнительным подтверждением религиозно-нравственных сюжетов, доказательством искренности веры, отличительной особенностью культуры старообрядцев. Община позволяла обмен книгами и духовными стихами с другими старообрядческими центрами, что давало почву для развития собственного мировоззрения и философии.

Особую роль в формировании личности в старообрядческой общине сыграла эсхатологическая философия, которая прослеживалась и в письменном книжном слове, и в устном духовном стихе. Кроме того, книжное знание было основой, которая формировала саму музыкальную культуру и ее развитие. Духовные стихи со временем стали способом выражения переживаний человека, его эмоций. На примере Вятского региона стихи староверов выражали их мировоззрение и философию. Стихи даже собственного сочинения в основном имели какой-либо поучительный смысл, обличение недостатков меняющегося внешнего мира, тем самым создавали молодому поколению иммунитет против внешнего воз-

действия. Духовные стихи, воспитывавшие религиозность, любовь к своей вере, стойкость к искушениям и жизненным трудностям, обличали и показывали недостатки простого человека: жадность, честолюбие, гордыню. Сюжеты раскрывали ценность простых человеческих отношений, любви, дружбы, доверия, человеческого счастья. Эта тематика помогла молодому поколению осмысливать взаимоотношения, становиться порядочными людьми.

Духовные стихи в Вятском регионе со временем стали способом выражения переживаний человека, обличали недостатки меняющегося мира. Со временем в стихах собственного сочинения вятских староверов стали появляться новые жанры и сюжеты, отвечающие времени. В советский период в среде старообрядцев в их устную культуру входили не только песни с «мирскими» сюжетами, но и даже частушки. Это было во многом связано с адаптацией староверов к новым условиям ради собственного выживания и сохранения культуры.

Именно в рамках общины, при достаточно широком воспроизведении книжной и устной традиции, сохранялась система воспитания и образования в старообрядческой среде в «индустриальное время», то есть в XIX–XX вв. Не случайно высшая ценность, которая передавалась от родителей к детям, — это книги и сборники духовных стихов: они переходили как благословение и завет на сохранение веры. На основании анализа особенностей развития книжности и духовных стихов среди вятских старообрядцев можно утверждать, что созданная система мировоззрения помогала староверам не просто выживать, но и иметь возможность собственного развития, создать защиту в условиях миссионерства во время царизма и в дальнейшем — идеологического давления в советские годы.

В Вятском регионе прослеживалась та же эсхатологическая тематика, заставлявшая восприимчивого ребенка делать все правильно, чтобы «спастись». Со временем все, что было заложено в детстве, входило в привычку. Яркие примеры эсхатологической темы имели не только устрашающий сюжет, но и нравоучительный характер. Например, отрывок из «Стиха загробного»:

«Как уныло занывает
Тонный тон стройных певцов,
Знать, родного провожают
Спать в долину средь гробов.
Скоро ль дома ли, с семьею,
Все сравнится, не минем,
Может, завтра же с зарею
Я усну таким же сном...».

Или яркий отрывок из «Стиха о смерти»:

«Ох, грязная смерть, умоляю тебя,
Хоть на немного оставь ты меня,
Ты видишь, я грешен, тебя здесь боюсь,
Как перед Богом я грешен явлюсь...» [3, л. 6].

Рассматривая певческие направления, сложившиеся в старообрядческом музыкальном быту, мож-

но отметить следующее. Репертуарный и сюжетный состав, определявший жанр духовного стиха, у них достаточно мобилен: от покаянной лирики до авторской поэзии. Однако для земледельческих и горнозаводских центров существуют свои излюбленные группы сюжетов и напевов. В горнозаводских центрах преобладают письменные виршевые стихи XVIII в. и устные силлабо-тонического стихосложения, близкие классической поэзии XIX в. На Вятке встречается еще более ранний тип стихов, близкий былинным образцам (тонического стихосложения) и церковной поэзии, распетые знаменем. Объясняется это повышенным процентом грамотных старообрядцев, ревнителей книжной старицы.

Небольшие группы духовных стихов образуют стихи-легенды («Был у Христа младенца сад»), стихи о пришествии, страннические и о «житейском море» (один из известных — «Житейское море играет волнами»). Отклик на современность в духовных православных песнях против абортотворения (от лица загубленных в утробе душ младенцев), против любви к телевизору, о суетности мирской жизни и наказания пустыми прилавками, раздражением прослеживается в немногих поэтических образцах этого жанра [6, с. 83]. Сюжеты подобного плана встречались и в Вятском регионе, пример — отрывок из «Стиха современного» как отклик на советскую атеистическую политику или отрывок из стиха «Плач младенца». Так вятские староверы выражали свое мировоззрение и свою философию в стихе. Они не только переписывали друг у друга различные стихи, но и сочиняли собственные. В каждом стихе обязательно имелся какой-либо поучительный смысл, обличение недостатков меняющегося внешнего мира. Новое поколение, воспринимая эти стихи через устное слово, формировало свое отношение к внешнему миру.

Пропевание/проговаривание духовных стихов способствовало обличению недостатков простого человека — жадности, честолюбия, гордыни; сюжет раскрывал ценность простых человеческих отношений, любви, дружбы, доверия, человеческого счастья. Эта тематика помогала молодому поколению становиться порядочными хозяйственниками, хорошими семьянинами и на протяжении XX столетия, в условиях значительного общественного воспитания. Стихи о ценности самой веры, мучениках, страдальцах, несомненно, формировали стойкость в преодолении жизненных сложностей, помогали искать утешение в религии. Яркий пример — отрывок из «Стиха о протопопе Аввакуме»:

«...Протопоп ты горемычный, долго ль нам еще
страдать?»

Видно, Марковна до смерти, тихо с ласковым лицом,
Что ж, Петрович, отвечает: с Богом дальше побредем...
Вы простите, не сердитесь, все мы братья во Христе,
И за всех нас, злых и добрых, умирал он на кресте.
Так возлюбим же друг друга, вот последний мой завет,
Все в любви закон и вера, больше заповеди нет»
[2, л. 10].

Интересно бытование в регионе и духовных стихов нравственного поучительного характера, специально изданных для детей старообрядцев после постановления 1905 г.

На рубеже 1920–1930-х гг. свои музыкальные традиции, связанные с исполнительской ритмикой и особенностями исполнения богослужебных текстов, вятские старообрядцы перенесли в Сибирь, где сохраняют их и по сей день. Например, стих «Плач младенца» распространен и имеется в сборнике, зафиксированном в Новосибирской области [6, с. 83]. Приведенные примеры, в свою очередь, говорят о том, что вятские старообрядцы поддерживали связь с другими староверскими регионами страны не только через книги, но и через духовные стихи. О перелетении религиозных и светских сюжетов в середине XX в. говорит найденная в ходе экспедиции авторов у вятских староверов аккуратно переписанная тетрадь со светскими песнями и стихами о несчастной любви. Возможно, под влиянием старообрядческого мировосприятия тематика стихов и песен была акцентирована исключительно на человеческом страдании, переживании, предупреждении молодого поколения. Вот строки из этой тетради:

«Отчего меня солнце не радует и не манит
в луга и леса,
Только слезы из глаз моих катятся только тянет
сырая земля...
Пожалел бы и ты меня, бедную, пожалел бы,
мой милый, родной,
Помолился бы за душу грешную, чтоб господь
послал ей покой...» [4, л. 9].

В бытовавших на Южной Вятке во второй половине XX в. духовных стихах и четко прослеживался религиозно-нравственный мотив — например, в стихе «Утешение»:

«...Не тужи, что уж не можешь дальше крест нести,
Под крестом ведь кости сложишь на своем пути.
Не горюй, что обездолен, обойден судьбой,
Встретят звоном с колоколен гроб тесовый твой.
Не печалься, что бездольным бобылем умрешь,
В царстве правды духом вольным снова оживешь» [2, л. 2].

Тема ответа перед Богом каждого человека после смерти и спасение праведным, заложенное в образовании религиозными книгами нашло свое отражение и в тематике стихов вятских староверов во второй половине XX в. Так, песни были неотъемлемой частью в праздничные гуляния, особенно в среде молодежи, отсюда вполне понятны вживление в духовные стихи крестьянских, простых житейских сюжетов и обработка их через старообрядческое мировоззрение.

В годы советской власти в староверской среде «начали бытование мирские песни». В 1920-е гг., после того как молодежь помогла многодетной вдо-

ве в уборке урожая, она «их чем-то угостила. Вечером была гулянка, как на свадьбе, но все было культурно. Гармошка, песни, танцы. „Во саду ли в огороде“, „Полька“, „Краковяк“, „Светит месяц“, „Тустеп“, „Барыня“ и другие» [7, с. 140]. Б. Черезов вспоминал: «Полевые работы заканчивались, девушки собирались на посиделки — прядли лен и вязали шали. Парни сидели на лавках, любовались работой своих возлюбленных. На работу и в выходные всюду сопровождала людей песня. Многие имели музыкальную грамоту, полученную в старообрядческой школе от Алексея Андреевича Черезова, Ивана Веденевиича Овечкина, Луки Арефьевича Гребнева. Особенно красиво звучали песни под гармошку-тальянку, когда девушки и женщины шли по селу на дойку коров» [8, с. 4]. Приведенные примеры показывают все ту же систему приспособления, мимикрию производства своей культуры в советский период. Сохраняя и почитая старые духовные стихи, молодые староверы в советское время не могли внешне сильно отличаться от остальных, кроме того, родителям уже сложно было запрещать «мирские» песни, которые постепенно вживлялись в устную культуру староверов.

Кроме духовных стихов, «изустная» информация передавалась через многочисленные бытовые рассказы, разумеется, о том, как вера спасает людей в обычные и трудные времена. Типичный пример: «...В годы войны мы трудно жили, много работали. Как-то пришлось маменьке (она тогда молоденькой была) поздно ночью в другую деревню бежать. Зима. Стужа. Вот бежит она по полю, по снегу, а где-то волки завывали, это их нечистый наслал. Маменька стала молитву про себя читать. Читала-читала, и как-то быстрее до той деревни и добралась, и напастей избежала. Вот как святая молитва спасает...». Или: «Тетя наша работала на заводе в войну. А у нее дочь болела. Трудно лечили, не всегда с завода уйдешь, чтоб ухаживать. Бабушки помогали. Но лекарств не очень и употребляли, и их было мало. Умерла девочка. Когда сказали об этом ее матери, та чуть умом не тронулась. Но осенила себя крестом и молитвы читать стала. Все похороны и после них читала. Молитвы держали ее за жизнь, строй какой-то духовный создавали, и спасли...» [1, л. 6]. Так именно в устных рассказах сохранялись духовный настрой микросообщества, особенности духовной мимикрии в советское время.

Таким образом, исследование передаваемых устно рассказов о бытовых ситуациях в истории старообрядческого сообщества и духовных стихов позволяет реконструировать некоторые грани истории повседневности региональной этнокофессиональной культуры, выявить способы культурной адаптации и мимикрии староверия в советское время, а следовательно, и культурные технологии воспроизводства религиозных общин, их современный духовный потенциал и исторические перспективы.

Trushkova Irina, Titova E.

Vyatka State Humanitarian University, Kirov, Russian Federation
Udmurt Institute of History, Language and Literature of Russian
Academy of Sciences, Ural Branch, Izhevsk, Russian Federation

Reconstruction of daily life of the Old Believers in Vyatka Region on oral stories' materials

Article is devoted to the study of oral histories and «spirit poems» from the Old Believers in Vyatka during XIX–XX centuries.

Some subjects in this oral information, its effect on children and youth are discussed. It is emphasized that this kind of anthropological and ethnological sources reveals spiritual experiences, a set of feelings. Domestic use of oral stories and poems of spiritual fulfillment characterizes the cultural adaptation and religious mimicry of the local Old Believers in the socialist period. **Keywords:** *oral history, the Old Believers in Vyatka region, education in the Soviet period.*

Источники и литература

1. ВЭАА. Ф. 2. Оп. 2. Д. 17. Л. 16.
2. ВЭАА. Ф. 2. Оп. 2. Д. 20. Тетрадь № 2. Первая треть XX в., с. Шурма Уржумского р-на.
3. ВЭАА. Ф. 2. Оп. 2, Д. 21. Тетрадь № 3. Первая треть XX в., с. Шурма, Уржумского р-на.
4. ВЭАА. Ф. 2. Оп. 2. Д. 22. Тетрадь № 4. 1953 г., с. Русский Турек Уржумского р-на.
5. ГАКО. Ф. 811. Оп. 1. Ед. хр. 515.
6. Казанцева М. Г., Философова, Т. В. Музыкально-поэтическое наследие Поморского Севера в Вятской старообрядческой традиции // Уральский сборник:

История, Культура, Религия. К 25-летию Уральского объединения археографической экспедиции. Вып. II. Екатеринбург: Изд-во Уральского гос. ун-та, 1998. С. 83.

7. Семибратов В. К. Староверы-федосеевцы Вятского края. М.: Археодоксия, 2006. С. 142.
8. Черезов Б. Старая Тушка и ее обитатели // Сельская правда (Малмыж). 1996. № 151. 14 дек. С. 4.
9. Smilianskaia Elena B. God has plenty of space: old believe and popular christisnity // Religion in Eastern Europe. 2006. № 27. 2 May. Pg. 27.

Фурсова Елена Федоровна

Институт археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, г. Новосибирск,
Российская Федерация

Причины и механизмы сохранения культурного многообразия русских сибиряков¹

Аннотация. В статье ставится проблема культурного многообразия русского населения Сибири как результата переселения разных в культурном отношении групп русских, а также украинцев и белорусов, обрусевшие потомки которых усилили это многообразие. Делается попытка раскрыть причины существования и механизмы сохранения множественности вариантов русской традиционной культуры в Сибири конца XIX – первой трети XX в. В своем исследовании автор опирается на многолетние наблюдения и данные глубинных интервью с жителями Западной и Восточной Сибири. **Ключевые слова:** культурное многообразие русских Сибири, этнокультурные группы, круги брачных связей, старожилы и переселенцы.

Сегодня на повестку дня в очередной раз встал вопрос стабильности русской макрообщности, жизнеспособности и единства славянских культур. Актуальная проблема интеграции и консолидации российской нации при сохранении культурного многообразия предполагает разработку вопросов, имеющих теоретическое и практическое значение.

Совершенно очевидно, что без учета культурного многообразия русского и в целом славянского населения Сибири весьма сомнительно решать конкретные этнографические проблемы не только с исторической, но и методической точки зрения [5, с. 35]. В основе общности этнографической (этнокультурной) группы, как и этноса в целом, лежали комплексные представления о «своих» и «чужих», которые включали общность происхождения и судеб, культурно-бытовых особенностей, вероисповедания. Полевые этнографические материалы, относящиеся к 1910–1920-м гг., дают возможность по-новому взглянуть на русско-сибирскую культуру и роль отдельных групп в ее формировании [1; 4; 6].

Не поставленной и, соответственно, не решенной на сегодня проблемой является выявление критерия (комплекса критериев), согласно которому каждая этнографическая группа идентифицировала себя, а также сохраняла и обозначала символические «границы» разделения. Культурные символы наблюдаемых групп Южной Сибири характеризовались, с одной стороны, общностью характеристик, с другой стороны – их различием. Своеобразные экзо- и эндоэтнонимы групп, как правило, были связаны с их происхождением (реальным или мифическим), исторической родиной или отражали исторические события в прошлом. Как показали полевые исследования, абсолютное большинство этнографических (локальных, конфессиональных, территориальных) групп сибирского региона в большей или меньшей степени обладали элементами самосознания. Представим характеристики некоторым из сибирских этнографических (этнокультурных) групп с точки зрения их идентичности, особенностей расселения и традиционной культуры.

Своеобразной и распространенной еще в конце XIX – начале XX в. старожильской группой Сибири являлись *чалдоны* (вар. *челдоны*). Главным в их

¹ Работа выполнена по гранту Российского гуманитарного научного фонда (проект № 14-01-00343).

самоидентификации была связь с р. Дон, что будто бы и нашло отражение в названии, которое наряду с этнотопонимом «сибиряки» относилось к топонимическим. На вопрос исследователя, почему чалдонов с Дона не называли, подобно проживавшим там людям, «донскими казаками», местные жители-чалдоны Омской области отвечали так: «Нас звали чалдонами, а не казаками. А всё равно это означает, что с Чала, с Дона. Ну, Чал – как река, как начинается. Дон – основная река, а Чал – это приток. Чем чалдоны отличались от других, я даже не скажу, не знаю. Ну, чай – это мы любим. И бабушка любила чай, заваривала только чай. Ну, раньше кирпичный пили всегда. Самовары были, специальные самовары. Пили с сахаром. Чай пили с самовара и всегда свежий заваривали»¹. Соседи, российские переселенцы конца XIX – начала XX в., обычно выделяли чалдонов как рачительных, чистоплотных и обеспеченных хозяев, первых жителей Сибири, которые отличались большой любовью к чаепитию.

Традиции материальной и духовной культуры представляли собой удивительное переплетение северно-южнорусских традиций, традиций донского казачества и левобережной Украины. Городской быт чалдонов, в том числе внешний вид, в начале XX в. был в значительной степени обусловлен достаточным для этого образа жизни уровнем благосостояния, отказом от тканей домашнего производства, плетеной обуви.

В отношении заключения брачных союзов чалдоны были ориентированы на своих односельчан, близких в культурном и экономическом отношении. По поводу сватовства местные жители высказывались кратко, но четко, как, например, крестьянка из деревни Платоновка Северного района Новосибирской области: «Чалдон к хохлу уже не ехал. Кержак к чалдону уже не пойдет» (ПМФ, д. 31, л. 7)². Смотр и выбор невест был тесно связан с гостевыми визитами во время так называемых престольных (вариант: съезжих) праздников церковного календаря.

Из южнорусских переселенцев наиболее выраженным самосознанием обладали выходцы из Курской, Рязанской, Тамбовской губерний, которые начиная с 1880-х гг. до начала XX в. были преобладающими и в количественном отношении [4, с. 53, 54]. Они компактно расселялись и обозначали место своего проживания в соответствии с территорией исхода. Микротопонимы хорошо фиксируются даже среди современных селян, третьего-четвертого поколения. Так, например, в 1880-х гг. в Боровлянскую волость Барнаульского уезда Алтайского горного округа (ныне Залесовского района Алтайского края) наряду с вятскими и пермскими переселенцами при-

ехали курские, тульские и орловские [2, с. 12]. Деревня Загайново с приездом переселенцев была поделена на «Забайкальский», «Курский», «Сибирский» края. Край «Рязанка» с 1880-х гг. обозначал рязанских переселенцев в составе старожилов с. Шубинка Бийского уезда. В д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области, где в начале XX в. поселились выходцы с Брянщины, Черниговщины и несколько семей из Гродненской губернии, место проживания немногочисленных волынских переселенцев выделялось отдельным микротопонимом «Волынщина».

Наличие подобных географических названий в качестве отдельных районов деревень и сел отражало этнографический состав населения и сегодня может служить полноценным историческим источником. Внешние названия «куряне», «орлы», «тамбаши» носители воспринимали как соответствующие своей этнографической и территориальной идентификации. Если в краю проживало несколько групп переселенцев из разных мест, то он нередко назывался обобщенно «расейским».

В заключении браков курские, рязанские, как и прочие переселенцы, были ориентированы на ближайших соседей, к которым ощущали культурную близость и с которыми отмечали престольные и съезжие праздники. Курские и воронежские переселенцы, кроме того, брали в жены переселенок из Полтавской, Черниговской губерний. «Курянка» Прасковья Яковлевна Тумайкина из д. Загайново по этому поводу рассказывала: «У нас Микола была. У нас зимняя была, а вот Видоново, соседнее село, – там летняя. Еще вот такими мы были, маленькими; как лето, туда выезжали к своим родственникам, гуляли там (на Николу). Это село Видоново, Залесовский район. К односельчанам там, к родственникам. Там было все связано...»³. Другой местный житель д. Загайново, Тимофей Иванович Плющов, также вспоминал о том, почему предпочитали сватать «своих»: «Кержаки не брали курских, сторонились. Это вот сейчас стало другое дело, раньше не было так. Кержаки брали только своих. Там где-то другую деревню найдут, кержацкую, и там брали невест...»⁴.

Выходцы из юго-западных губерний Российской империи также старались селиться ближе друг к другу. Современные поколения пожилых людей деревень Прямское и Петропавловка Маслянинского района Новосибирской области сохранили в памяти полученную от дедов информацию о том, что и на местах прежнего места жительства они проживали в досягаемой близости друг от друга (в разных деревнях с названием «Буда»). Елена Тимофеевна Ананенко (возм., Онаненко) рассказывала: «У нас не было кержаков, всё хохлы, украинцы, белорусы. Петропавловка – из одной Буды, а у нас – другая Стро-

¹ Короткова Антонина Николовна, 1941 г. р., д. Евгашино Омской области. Чалдоны, по бабушке с материнской стороны – донские казаки.

² Блинова Домна Федоровна, 1918 г. р., родилась в д. Платоновка Верхне-Тарской волости Каинского уезда. Родители приехали из с. Глубокое Витебской губернии. Старообрядцы.

³ Тумайкина (дев. Мурзина) Прасковья Яковлевна, 1918 г. р., д. Загайново Алтайского края. Запись съемки 28.06.1998.

⁴ Плющов Тимофей Иванович, д. Загайново Алтайского края. Запись съемки 28.06.1998.

говская Буда. Выходцы из Брянской же губернии, деревни Батурово, заселили деревню Петропавловку. Они всё на „р“, а у нас всё на „о“. Когда они говорят, то всё на „р“. Там разговаривают: „А чтоб тебе — на „р“, а нас на „о“. У нас Онаненки были, а там Гайдуки фамилии. А у нас и Волянцы были — с Волянщины, в том краю, но их мало семей было. А тут еще петраковцы, из Сурацкого района, отдельно селились, деревня Лобня была. Нас „будяне“ называли, а их — ловками (волками)»¹. Обмениваясь невестами, сельские жители этих деревень заключали браки: брянские (русские) женились на черниговских (украинках), гродненских. Жители этих деревень не ездили свататься в ближайшую деревню Огневая Заимка, где проживали старообрядцы-кержаки и более поздние переселенцы из Рязанской губернии.

Таким образом, «края» (улицы) сибирских деревень постоянно напоминают о местах прежнего проживания переселенцев. Так, в Красноярском крае компактное поселение Сосновка до настоящего времени разделена на две части: Могилевскую и Витебскую. Местом границы служила ранее и служит теперь общеобразовательная школа, расположенная посреди главной улицы. Местный уроженец Александр Анатольевич Чичин передает устную историю заселения Сосновки: «Ранее на реке Березине жили, Новосёлки, недалеко от Минска и от Борисова недалеко. В деревне нашей тот край — Могилевская, из Могилевской, а половина деревни — вот эта, Витебская. Губерния Витебская, это сто лет назад было. Пасековых было у нас много, Пасековы тоже могилевские, белорусы. А вот Скобарёвы — псковские, их звали „скобари“». Как известно, в Псковской области название местного населения «скобари» считалось и считается до сих пор ругательным словом, но именно оно было перенесено в Красноярье. Потомки белорусских переселенцев считают, что могилевских и витебских жителей отличает не только знание о разном происхождении, но и особенности диалектов, стереотипов поведения. Н. А. Чичина так поясняет разницу: «Из Могилевской губернии, они говорили „г“, „каго“, „чаго“, а витебские их передразнивали, и драки устраивали раньше. Молодежь — край на край, снежки на снежки, и дрались, до войны еще. Мне мама говорила, чтоб на „г“ не говорила, а я: „Гришка, гад, отдай гребенку, гниды голову грызут“. Это присказка такая. „Чаго“, „каго“ — наши, витебские, так не говорили»². Она же могла показать различие в диалектных словах, например, «грести сено»: «Чалдон Чистяков был, он не говорил, что грёб сено, а „гроб сено“. А хохлы говорили „громатить сено“ вместо „сгребать“. „Что вы сделали с сеном?“ — „Да громатили“. Зарод — „громада“» (ПМА-2009). Заметим, что, несмотря на культурные различия, бра-

ки между витебскими и могилевскими заключались, хотя, по мнению информантов, в меньшем числе в сравнении с внутригрупповыми.

В основанной в 70-х гг. XVIII в. заимке Таскаево (Нижне-Каргатская, ныне Здвинск) постепенно отстраивались улицы, говорившие об этнокультурном составе переселенцев: Мордовка, Тамбовка и пр. В 1890 г. в эту деревню (уже Новотаскаево) Лянинской волости прибыл ходоком от 46 хозяйств Сердубского уезда Саратовской губернии Корней Кононович Носков. Просил общину, чтобы она приняла 46 семей из Саратовской губернии и наделила их землей. В 1894 г. из Саратовской губернии прибыли 46 хозяйств переселенцев, которых приписал К. К. Носков. Они начали строить улицу на левом берегу р. Каргат и назвали ее Расейской [3, с. 100]. Некоторое время специфика культурных групп русских и мордовских переселенцев сохранялась вследствие эндогамии, разрушенной в 1930-х гг. по ряду причин (массовых репрессий, снижения роли родительского авторитета, внедрения новых норм жизни, соответствовавших идеологии социализма).

Самоидентификация двоеданов Ординской, Бурлинской волостей Барнаульского уезда основывалась на принадлежности к старообрядчеству и названию, в котором был отражен этап их жизни, когда за веру приходилось нести потери в финансовом плане. «Двоеданами нас называли и сейчас зовут „двоеданы“. А двоеданы — это чё? Это в прежнее время два налога платили, две дани, а нас „двоеданы“ теперь зовут». «А за что две дани платили?» — «Да каво уж, я-то никаво уж не платила. Платили за веру за Христову. Один налог за веру, а второй, наверно, по жизни. Обычный, наверно. Сибиряков церковных здесь полно, как они жили, так и сейчас живут. Шас наших старообрядцев совсем мало осталось». «А кержаками вас не называли?» — «Да всяко называют. И „кержаки“, и „двоеданы“, и эти, „поморцы“».

Согласно этнографическим данным, традиционная культура сибирских двоеданов была близка севернорусским, северо-восточным и особенно уральским формам. Особенно заметны «двоеданские» черты в традиционной одежде, прежде всего моленной, а также в календарной обрядности, очевидны общие черты с кержаками и чалдонами. Проживая в селах по соседству с сибирскими старожилами православного вероисповедания (в том числе с «чалдонами»), двоеданская молодежь могла участвовать (с разрешения старших) или не участвовать в совместных гуляниях, играх, но совместные браки исключались. На вопрос «А невест брали в Пушкирях и Алеусе только своих, християнок?» — Гликерия Истифоровна Еремина отвечала: «Ну, старались. Тут пошли уже — не свой, не мой, никто. Ну, а еще раньше все зависело от родителей. Если они старообрядцы, естественно, что они своих будут брать»³.

¹ Ананенко (Степаненко) Елена Тимофеевна, 1933 г. р., д. Прямское Маслянинского района Новосибирской области. Родители приехали из Черниговской губернии.

² Чичина Надежда Александровна, 1929 г. р., д. Сосновка Манского района Красноярского края. Деды по отцу — витебские, по матери — черниговские.

³ Еремина Гликерия Истифоровна, 1921 г. р., д. Пушкири Ордынского района НСО. Из семьи старообрядцев-двоеданов.

Представители старообрядческой группы курганов считали, что их отделяли от соседей особенно «истиной курганской/христианской» веры и представление об общности происхождения (Самарская, Пензенская губернии). Первое позволяет им называть себя «христианами», противопоставляясь другим, «ми́рским», второе — отделиться в культурном плане от соседних групп населения, в том числе старообрядческого. Чисто «курганскими» деревнями информанты указывали Желтоногино, Доронино Тогучинского района Новосибирской области, а в смешанных с сибиряками-старожилами населенных пунктах определенные улицы назывались «курганскими». Изучаемые в течение последних 20 лет особенности культуры этноконфессиональной группы курганов позволяют говорить о том, что наряду со старой верой им удалось сохранить культурно-бытовую специфику Средне-Поволжского региона в течение жизни двух поколений мигрантов. Следует также отметить, что наряду с культурными особенностями группа обладает сознанием своей исключительности и общности, а старшее поколение помнит русскую и мордовскую этнические идентичности. Однако в 2000-е гг. вследствие ухода из жизни многих стариков, отъезда молодежи в города и другие, более крупные населенные пункты численность и культурная обособленность группы в значительной степени уменьшились, что подтверждает общую закономерность в сибирском регионе.

По нашим сведениям, до колхозного строительства родовые, социальные связи в курганских деревнях были ориентированы на «своих»: курганы общались с курганами и имели свой круг брачных связей, включавший Желтоногино, Доронино и Новоабышево («Невест брали из этих же деревень»). Характерно, что на прежней родине курганов звали, как и прочих старообрядцев в Поволжье (например, в Семеновском уезде Нижегородской губернии), «ка-

лагурами». Однако это название считается у курганов «внешним» и не идентифицируется со «своим» — «кунгуры».

Таким образом, необходимо констатировать факт существования в Сибири культурного многообразия русского старожильского и переселенческого населения, что в значительной степени было обусловлено характером привнесенных из европейской части России традиций. Механизмом сохранения традиций материальной и духовной культуры было преимущественное заключение браков внутри этнокультурных групп, их включенность в круги брачных связей (мест, откуда преимущественно сватали невест). Культурная специфика сохранялась до конца 1920-х гг., до времени насильственной модернизации деревни, репрессий со стороны госорганов в отношении носителей традиционной культуры (особенно с православной компонентой) и развертывания политики формирования человека нового социалистического общества.

Fursova Elena

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

Causes and mechanisms of preservation of cultural diversity of Russian Siberians

The article raises the issue of cultural diversity of the Russian population of Siberia as a result of relocation of different Russian groups, as well as Ukrainians and Belarusians, Russified descendants reinforce this diversity. The author makes an attempt to explain the causes and mechanisms to preserve multiplicity of variants of Russian traditional culture in the late XIX — the first third of the twentieth century. In his study, the author draws on many years of observations and data of interviews with residents of Western and Eastern Siberia. **Keywords:** *multiculturalism of Russian Siberia, ethnocultural groups, terms of marriage, old timers and immigrants.*

Источники и литература

1. Бережнова М. Л. Загадка челдонов. История формирования и особенности культуры старожильского населения Сибири. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007. 266 с.
2. Ваганов А. А., Ваганов Н. А. «Хозяйственно-статистическое описание крестьянских волостей Алтайского округа. 1. Барнаульский округ. 2. Кузнецкий округ. 3. Томский округ. 4. Бийский округ. Б. м., 1882. 305 л.
3. Старостин С. Ф. Возвращение памяти. Новосибирск: Наука, 2001.
4. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX — XX в.). Ч. I. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода. Новосибирск: АГРО, 2002. 285 с.
5. Фурсова Е. Ф. Этнокультурные группы россиян Приобья: старожилы и переселенцы // Проблемы культурогенеза и культурное наследие. Ч. III. Этнография и изучение культурных процессов и явлений. СПб., 1993. С. 35–40.
6. Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность // Народы Евразии: Этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск: ИАЭТ СО РАН, 2005. С. 111–124.

Чернова Ирина Валерьевна*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация***История и культура украинских переселенцев д. Новорождественка конца XIX — начала XX в. по архивным материалам¹**

Аннотация. Статья посвящена характеристике адаптации украинского населения на территории Омского Прииртышья. Основное внимание автор уделяет исследованию взаимоотношений между группами переселенцев, а также изучению пофамильного состава и хозяйства жителей д. Новорождественка Муромцевского района Омской области. Проблемное поле работы обусловлено особенностями источниковой базы, основу которой составили, делопроизводственные материалы конца XIX — начала XX в. **Ключевые слова:** украинские переселенцы, Сибирь, архивные материалы, похозяйственные книги.

История аграрных переселений в Сибирь уже давно стала классической темой для отечественных и зарубежных исследователей. Среди ее наиболее популярных сюжетов — характеристики переселенческого процесса, выявление особенностей хозяйственной и социальной адаптации переселенцев, государственная политика в данном направлении и т. д. В рамках указанной темы хотелось бы остановиться на локальной составляющей — истории появления деревни Новорождественка и иллюстрации жизни и быта ее населения. Основными источниками применительно ко времени создания населенного пункта для нас стали материалы Переселенческого управления, хранящиеся в фонде 391 Российского государственного исторического архива (РГИА).

В настоящее время д. Новорождественка относится к Костинскому сельскому совету Муромцевского района Омской области, тогда как в имеющихся архивных материалах с. Новорождественское включено в состав Такмыкской волости Тарского уезда Тобольской губернии, а затем в Большереченский район Тарского округа Сибирского края.

В «Списке населенных мест Сибирского края» указано, что с. Ново-Рождественское основано в 1891 г. на реке Курум, численно преобладающим населением здесь являются русские. По переписи 1926 г. в селе было 1011 жителей, объединенных в 178 хозяйств [6, с. 74]. В 1900 г., по сведениям К. Ф. Скальского, население поселка составляло «мужского пола 811, женского — 689 душ» [5, с. 321–322], тогда как в 1902 г. «поселок Новорождественский заключал в себе 409 наличных платежных душ мужского пола, получающих полевой надел и отбывающих все платежи и частные натуральные повинности» [2, л. 112].

Документы Переселенческого управления позволяют установить места выхода, этнический и частично пофамильный состав жителей изучаемого населенного пункта. Его основу, как следует из прошения, поданного крестьянином Герасимом Гавриловым Морозовым, составили русские из Тамбовской губернии и украинские переселенцы из Киевской губернии [2, л. 112–112 об.].

Ходатайства крестьян Киевской губернии о переселении и связанные с ними документы, в свою

очередь, свидетельствуют о том, что украинское население оказалось в с. Новорождественском в 1892 г. В числе первых поселенцев указаны «крестьяне с. Сущан Германовской волости Киевской губернии — Григорий Трофимчук, Тодос Хвиленко, Степан Кравченко, Савва Исун, Степан Попернацкий и Яков Бова» [1, л. 138–138 об.], а также «Васильковского уезда Васильевской волости: села Деремезной Клим Малезик, Сидор Вдовенко, Антон Зингер, Филипп Вдовенко, Степан Глевахский, Петр Москаленко, Николай Матвеев, Логвин Гайшук, Овсей Малезик и Тарас Мартиненко; той же волости села Перегоновки Василий Крут, Иван Петриченко и Сильвестр Прокопец; Киевского уезда Германовской волости деревни Семеновки: Филипп Слабченко, вдова Параскева Присяжная с семейством, Дмитрий Мельниченко, Федор Мельниченко; Ставнянской волости Киевского уезда село Ставы: Яков Семенище, Николай Козенко, Тарас Варлаам, Амвросий Ступак, Федо Ступак, Митрофан Ступак, Мирон Ступак, Иван Рубан, Харитон Рубан и Емельян Швидкой; Трипольской волости Киевского уезда местечка Триполье Михаил Островский; той же волости и уезда село Красное: Захарий Духленко и Митрофан Паменко; деревни Щербаневки — Иван Колесан и Михаил Мерличенко; деревни Козиевки — Алексей Подопратора и Евверим Голубенко; Обуховской волости Киевского уезда местечка Обухов — Алексей Цыган; Черняховской волости Киевского уезда: села Веремья Дмитрий Зварич» [1, л. 168–169 об.]. Кроме них — «запасной унтер-офицер, из крестьян д. Деремезной Васильевской волости Васильковского уезда Яков Малезик с тринадцатилетним сыном; сыновья крестьянина упомянутой д. Сущан Григория Трофименко — Леонтий и Иван Трофименко; той же волости д. Семеновки — Денис Фомин Присяжный; и пришедший в Сибирь со всем семейством и уже там присоединившийся к товариществу крестьянин местечка Триполье Трипольской волости Киевского уезда — Андрей Емельянов Трухлый» [1, л. 170 об.].

Большая часть названных украинских переселенцев может быть отнесена к разряду «самовольных переселенцев». При этом обстоятельства их переселения в Сибирь были настолько сложными, что потребовали вмешательства представителей сибирской администрации.

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-31-01008 а1 «Семья и семейный быт украинского населения Западной Сибири в конце XIX — XX в.».

В 1893 г. тобольский губернатор Н. М. Богданович в письме, адресованном министру внутренних дел, просит содействия по устройству 55 семейств самовольных переселенцев из Киевской губернии, описывая условия, при которых эти переселенцы «пришли в Сибирь». «...В 1892 году первая партия из Киевского и Васильковского уездов, соблазнившись письмами своего земляка из ссыльных Ищенко, давно уже проживающего в Тобольском округе в качестве арендатора не землях татар Кульмаметьевых, совместно с купцом Сыромятниковым, направила в Тобольский округ ходяков, которые и сообщили на родину о возможности купить в этом округе, при посредстве Ищенко, заарендованные последним земли Кульмаметьевых, в количестве 3500 десятин по 2 рубля 25 копеек за десятину. 11 августа прошлого года теми же ходяками был заключен с Ищенко договор... оговаривающий передачу земель киевлянам, как только сам Ищенко купит их у Кульмаметьевых и обуславливающий со стороны покупателей-переселенцев внесение в течение нескольких месяцев почти половины стоимости земли, т. е. 4500 руб. — последнее условие было точно исполнено переселенцами, внесшими Ищенко с сентября 1892 по февраль 1893 г. 4500 рублей полностью, Ищенко же со своей стороны купчей с Кульмаметьевыми до сих пор не совершил... <...> В прошлом же 1892 г. крестьяне Таращанского уезда Киевской губернии по слухам дошедшим до них в Киев через знакомых того же Ищенко также выслали в Тобольский округ ходяков, которые и избрали для переселения своей партии участок земли в 500 с лишком десятин, принадлежащей купцу Сыромятникову. В течение зимы они заключили купчую со внесением залога от 32 семейств в размере 3000 руб., а весной 1893 г. вызвали на купленный участок 30 семейств земляков. Прибывшая партия, осмотрев участок и найдя в нем расчищенной земли лишь на 3–4 семьи... почти все, за исключением 4 семейств, пожелавших остаться на участке, от него отказались и предложили Сыромятникову перекупить землю, за исключением 70 десятин, оставшихся у 4 семейств, хотя бы и с убытком для партии. В июне месяце сего года и состоялась перепродажа, причем 28 семейств получили из 3000 рублей — 1911 рублей... Оставшиеся 25 семейств и один одинокий, ныне сильно разорившись, также ходатайствуют об устройстве их на свободных участках в пределах Такмыкской волости Тарского округа» [1, л. 165–167]. В литературе первой половины XX в. можно обнаружить аналогичные сценарии, связанные с самовольными переселениями [7].

Связанная с этим вопросом переписка позволяет установить, что пришедшие в Сибирь переселенцы, несмотря на понесенные финансовые убытки, имели некоторое имущество, в том числе жилища, скот и хозяйственный инвентарь: «...Все эти лица уже произвели осенью 1893 г. озимый посев на нанятых ими парах от 1 десятины до 2 каждый; Яков Маложик и Андрей Трухлый имеют на участке избы, и у двоих из названных четырех семейств были в то вре-

мя лошади и другой инвентарь. К сему имею честь присовокупить, что и другие семьи, упомянутые в отзыве г. киевского губернатора и временно водворенные в том же поселке Тарского округа — все произвели озимый сев» [1, л. 172 об.]. Однако хозяйственная адаптация затруднялась некоторыми особенностями системы землепользования и хозяйства в Сибири. Для украинских переселенцев, например, «делом новым и не соответствующим их сельскохозяйственным привычкам», с которым они столкнулись в Сибири, стала нерасчищенная земля, «требующая еще разработки и подъема» [1, л. 166 об.].

В подобных условиях оказывались практически все группы переселенцев из европейской части России, что наиболее ярко иллюстрирует слова А. Н. Куломзина: «...В Петербурге весьма распространено предубеждение, что сибиряки плохо обрабатывают свою землю. Совершенно наоборот. Здесь земля так богата, так сильна, что при нашей русской неряшливой пахоте она ничего не даст, кроме сорных трав. Здесь до посева ее вспахивают не менее 2 раз, часто и 3 раза. Вот на этом и попадаете наша „Россея“, как здесь называют переселенцев. Если они не догадываются подладиться под местные порядки, то и получают вместо хлеба громадную в аршин и выше сорную траву. Но это тоже не правило — в значительном числе случаев они быстро подлаживаются...» [3, л. 24].

Несмотря на все описанные обстоятельства, позднее, в 1893 г., ходатайство о переселении в Новороссийское поселение подали уже упомянутые нами 6 семей из с. Суцаны Германовской волости Киевской губернии и уезда. Они, традиционно ссылаясь на многочисленность семейств и малоземелье, просили разрешения переселиться в Тобольскую губернию, «куда с разрешения начальства переселились на жительство некоторые крестьяне Юго-Западного края» [1, л. 138–138 об.].

В 1896 г. поселок посетил А. Н. Куломзин, оставивший описание, свидетельствующее о пестром составе населения, с одной стороны, и о его относительно успешной хозяйственной адаптации — с другой: «...Это огромный поселок, состоящий из киевлян, курян, тамбовцев и орловцев. Киевляне очень мило сделали в начале села арку, украшенную полотенцами, поднесли образ. <...> Сами крестьяне запахали большие пространства, хлеба у них чудные, и ожидается громадный урожай» [4, л. 42].

К началу XX в. между украинскими и русскими переселенцами сложились напряженные отношения, проявляющиеся в организации хозяйства и общественного быта. Основным спорным вопросом стала организация и формы землепользования. Следствием конфликта стало инициированное в 1902 г. переселенцами-великороссами обращение в Министерство внутренних дел с просьбой о разделе на два сельских общества, в котором указывалось, что «...стоит между собою какая-то вражда и соперничество, как на сельских сходах, так и во всех их общественных делах, требующих какого-либо общест-

венного совета и обсуждения... например чего служит ясное доказательство то, что поскотина и та огораживается доверителями моими русскими Тамбовским краем так называемым особо, а киевский край хохлы огораживают себе тоже особо» [2, л. 112 об.]. При этом, вероятно, чтобы подчеркнуть конфликтный характер взаимоотношений и четко провести границу между собой и украинским населением, авторы прошения относят малороссийских переселенцев к «сословию хохлов» [2, л. 112]. Со своей стороны, малороссы приводят аргументированный отказ от раздела, так как, по их мнению, «...земельные угодья, как пахотные, так и сенокосные по своему качеству не одинаковы, вследствие чего не представляется возможным выделение каждому обществу надела в одной полосе, а при наделении угодьями в разных местах явятся еще большие неурядицы в пользовании землей. Во-вторых, жители поселка Новорождественского, как великороссы, так и малороссы расселились смешанно, почему при образовании двух обществ «крайние хозяева будут отделены от своих наделов через все протяжение поселка, равняющиеся 3 верстам» [2, л. 219–219 об.]. Подобная ситуация – не редкость для этого периода, однако в основном трения отмечались между группами переселенцев и старожилов.

Таким образом, формирование населения с. Новорождественского отражало особенности крестьянского заселения Сибири и, начавшись с самоволь-

ных переселений, в дальнейшем происходило под влиянием государства. На протяжении последнего десятилетия XIX в. процесс взаимодействия разных групп населения привел к конфликтному сценарию, основой которого стал этнорегиональный принцип. Также архивные материалы демонстрируют нам модель успешной хозяйственной адаптации украинских переселенцев к сибирским условиям. Кроме того, архивные материалы дают возможность установить пофамильный состав населения, что в дальнейшем позволит состыковать указанные материалы с данными похозяйственного учета населения.

Chernova Irina

Omsk F. M. Dostoevsky State University, Omsk, Russian Federation

History and culture of the Ukrainian immigrants of the village of Novorozhdestvenka of the end of XIX - the beginning of the XX century by archival materials

Article is devoted to the characteristic of adaptation of the Ukrainian population in the territory of Omsk Priirtyshje. The author pays the main attention to researching of relationship between groups of immigrants. Also author studies familiar structure and economy of residents of the village of Novorozhdestvenka of the Bolsherechensky region of the Omsk region. The problem field of work is caused by features of base of sources which includes the office work materials of the end of the XIX – the beginning of the XX century. **Keywords:** *Ukrainian immigrants, Siberia, archival materials, pokhozyaystvenny books.*

Источники и литература

1. РГИА. Ф. 391. Оп. 2. Д. 2. Л. 286.
2. РГИА. Ф. 391. Оп. 2. Д. 540. Л. 226.
3. РГИА. Ф. 1642. Оп. 1. Д. 201. Л. 74.
4. РГИА. Ф. 1642. Оп. 1. Д. 202. Л. 133.
5. Скальский К. Ф. Омская епархия: Опыт географического и историко-статистического описания городов, сел, станиц и поселков, входящих в состав

Омской епархии. Омск: Тип. А. К. Демидова, 1900. 422 с.

6. Список населенных мест Сибирского края. Округа Юго-Западной Сибири. Новосибирск: Изд. Стат. комитета Сиб. крайисполкома, 1928. Т. 1. 831 с.
7. Чарушин А. А. Крестьянские переселения в бытовом их освещении. Архангельск: Губ. тип., 1911. 17 с.

Шитова Наталья Ивановна

Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация

Деревенское «тырло» в Горном Алтае (вторая половина XX в.)

Аннотация. Работа посвящена одной из широко распространенных форм традиционных увеселений русского народа, продолжавшей бытование и во второй половине XX в. На основе полевых материалов, собранных автором в 2012–2014 гг. в Горном Алтае, описано деревенское «тырло» – традиционные гуляния молодежи на свежем воздухе. Охарактеризованы особенности места в деревне, где собиралась молодежь, и ее занятия – танцы, игры, песни. Особое место в традиционной культуре русского народа занимала частушка. Об этом свидетельствуют как воспоминания информантов, так и зафиксированный автором сборник частушек, собранных жительницей с. Черга С. Д. Дементьевой. **Ключевые слова:** *русские, традиционные увеселения, традиционная культура, частушки, Горный Алтай.*

При выявлении этнокультурной специфики русского населения Горного Алтая особый интерес представляет изучение традиционных народных увеселений, бытование которых явилось одним из широко

распространенных и наиболее устойчивых проявлений русской традиционной культуры во второй половине XX в. Ранее автор уже обращался к этой теме в контексте рассмотрения традиционной культуры русских низкогорной зоны Горного Алтая [6, с. 130–138]. В ходе полевого сезона 2014 г., а также в 2012–2013 гг. автором в селах Республики Алтай собран

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 14-11-04001 «Русские среднегорной зоны Горного Алтая: этнокультурная специфика».



Собирательница частушек С. Д. Дементьева. Село Черга. Фото автора, ПМА, 2014 г.

ряд полевых этнографических материалов, позволяющих охарактеризовать это явление.

Особенно информативен в этом отношении интереснейший источник по народной культуре, зафиксированный в 2014 г. в с. Черга Шебалинского района. Жительница села Степанида Дорофеевна Дементьева, 1933 г. р., много лет собирала частушки, которые знала сама и слышала в селе. В итоге ею было записано 1022 частушки. Это две общие тетради. Тетрадь № 1 содержит 49 листов, ней записано 733 частушки [3]. Тетрадь № 2 заполнена не целиком, записи имеются на 26 листах и содержат 390 частушек [4]. Из записей в тетради № 2 следует, что они были сделаны в 1985 г.; судя по наполненности, тетрадь № 1 была заполнена раньше. Ценность этого собрания заключается в том, что оно дает представление о бытовании частушек и локальном репертуаре, бытовавшем в Горном Алтае, в частности в его среднегорной зоне.

Вплоть до 1960-х гг. в Горном Алтае бытовали традиционные игры и хороводы, в которые играли как в помещении, на вечерках, так и на свежем воздухе, когда ходили на так называемое «тырло». Деревенское «тырло» — общение и забавы молодежи в наиболее подходящем для этих целей месте в деревне. В научных работах этот термин, несмотря на длительное бытование явления, встретить не удалось. В сети Интернет по запросу «тырло» можно получить выдержки из толкового словаря Даля, определяющие слово как «приют для скота на дальней пастве, место водопоя и отдыха в жар, или место но-

чевки» [1]. Термин, применяемый для обозначения досуга молодежи, удалось найти в стихах [2], а также в заметке, посвященной воспоминаниям односельчан о В. М. Шукшине [5].

Вечорки по своему содержанию близки к «тырлу»; встречаются информанты, которые особого различия между ними не видят: «Вечорки, на тырло. Тырло — это вечерка, вечер — это тырло» (ПМА, с. Чоя, 2012). Но разница между вечеркой и «тырлом» прослеживается отчетливо: если на вечерки собирались в помещении (изба, позже — контора) зимой, то на тырло — на свежем воздухе на территории населенного пункта в теплое время года — летом и отчасти в межсезонье.

Вопрос «Ходили ли Вы на тырло?» всегда вызывает улыбки на лицах наших собеседников, и воспоминания поднимают настроение. Ходили «на тырло» и в самые трудные, военные годы XX в.: «Мама с песнями в войну» (ПМА, с. Чоя, 2012). На традиционные гуляния выходили после войны: «Кончилась война — женщины такие нарядные. Хоровод был на поляне. Плачут, обнимаются и радуются» (ПМА, Ж. И. Филиппова, с. Чоя). Молодежь переставала собираться на улице после открытия в селе клуба: «Где-нибудь оно у забора. У старичков бревна... Клуб только в 60-м году» (ПМА, с. Манжерок, 2013).

При этом традиционные игры, пляски, песни какое-то время продолжали бытовать и в клубе. Наши собеседники вспоминают о том, как собирались на улице ночью, после того как общественное помещение (клуб) уже должно было быть закрыто. Особое внимание представители старшего поколения обращают на то, что, как правило, спиртным не злоупотребляли и относились друг к другу уважительно: «И что характерно, тогда не было ни пьянки, ни матов, и все так дружно!» (ПМА, 2014, с. Черга).

«Тырло» в разных населенных пунктах располагалось в определенном месте: у моста, у забора, у дороги: «Тырло — на мостике, на дороге где-нибудь»; «Тырло у нас было на мосту. Молодежь собиралась, танцевали» (ПМА, 2012, Ж. И. Филиппова, с. Чоя). Так и говорили: «О, пошли на тырло!». Важно было, чтобы место для гуляния было пригодным для сбора людей, сухим: «Тырло — соберутся на сухом добром месте, пляшут, танцуют». Порой молодежь собиралась на мосту как на единственно возможном сухом месте: «В Советском на мосту было — на тырло ходили. Было болото, оно выходило в Ишу — там был мост. Делилось село — там мельница была... А больше нигде: болотистое место. Болото было — лошади тонули» (ПМА, 2012, В. К. Суворов, с. Гусевка).

Каждый из наших собеседников вспоминает из забав что-то свое: «Пришли, поплясали, потопались»; «Просто собирались на тырло». В некоторых местах это были гуляния по деревенской улице: «Танцы заканчиваются — гармонисты выходят — в середине гармонист и по тропе туда вниз идти. А трасса все равно была сухой и чистой. И прям вот здесь выходили, дошли до конца, а потом уж кто как. Звали „тырло“» (ПМА, А. В. Федорова, с. Манжерок). На

тырле играли, пели, плясали, общались: «Соберемся, попляшем, побегаем на улице»; «Тырло ходили. Гармошка-однорядка. Как будто сходка».

Для некоторых в подобном досуге больше значили танцы: «„На тырло“ – на танцы. Берег большой, соберемся, танцуем. Пляшем, поем, брат балалайку играли» (ПМА, Н. Г. Карелина, с. Чоя). Популярны были подгорная, краковьяк, полечка. Вспоминают также и о традиционных хороводных шестерках и восьмерках: «Плясали кто как мог – шестерки, восьмерки... Летом танцевали на улице» (ПМА, В. К. Суворов, с. Гусевка). Продолжали водить и традиционные хороводы: «Это в 5-м, 6-м классе вечером соберемся. Все хороводились. Нас учила мама» (ПМА, Ж. И. Филиппова, с. Чоя).

В каждой деревне были свои мастера пения. «Мама была в селе первая певунья», – вспоминает Ж. И. Филиппова. Песни пели те, которые в целом имели широкое распространение в регионе, например «Посеяли девки лен», «Пахал парень огород». Зачастую под песни водили хороводы, играли. После войны репертуар пополнился грустными вдовьими песнями, например «Сронила колечко»: «Мужья не пришли, в Говоровке все одинокие» (ПМА, М. В. Киселева, с. Гусевка).

На «тырле» особенно часто пели «А мы просо сеяли» (вариант песни исполнен Ж. И. Филипповой, с. Чоя):

А мы просо сеяли, сеяли,
Ходит ладо сеяли, сеяли.
А мы просо вытопчем, вытопчем,
Ходит ладо вытопчем, вытопчем.
А чем вытоптать, вытоптать,
Ходит ладо вытоптать, вытоптать.
А мы коней выпустим, выпустим,
Ходит ладо выпустим, выпустим.
А мы коней выкупим, выкупим,
Ходит ладо выкупим, выкупим.
Нам не надо тысячи, тысячи,
Ходит ладо тысячи, тысячи.
А нам надо девицу, девицу,
Ходит ладо девицу, девицу.
Назовите имечко, имечко
Ходит ладо имечко, имечко.
А нам надо Сашеньку, Сашеньку,
Ходит ладо Сашеньку, Сашеньку.
В нашем полку прибыло, прибыло,
Ходит ладо прибыло, прибыло.
В нашем полку убыло, убыло,
Ходит ладо убыло, убыло.
В нашем полке пиво пьют, пиво пьют,
Ходит ладо пиво пьют, пиво пьют.
В нашем полку слезы льют, слезы льют,
Ходит ладо слезы льют, слезы льют.

При этом играли следующим образом. Молодежь делилась на две команды, которые вставали лицом друг к другу на расстоянии. Затем они поочередно пели по куплету, подходя к противоположному ряду и затем отходя от него. На словах «Назо-

вите имечко, имечко» девушку забирали из другой команды: «Те называют девицу, какую и забирают» (ПМА, Ж. И. Филиппова, с. Чоя).

Особенно интересно было на «тырле» в Черге (Шебалинский район Республики Алтай). Дело в том, что единственным подходящим местом для молодежных забав в селе был мост, через который ранее проходил Чуйский тракт. К гуляниям присоединялись шофера: «И, что характерно, тогда ходили машины по Чуйской трассе. Останавливались машины» (ПМА, 2014, с. Черга). Так, наши собеседники вспоминают, что если шофер был в возрасте, он стоял на дороге, ожидая, пока закончится танец, освободится мост и он сможет проехать дальше: «Постоит, посмотрит: танец кончается, мы расступаемся, он проезжает» (ПМА, 2014, с. Черга). Если же водитель был молодой, он присоединялся к гулянию: «Если шофер молодой – выскакивает и с нами танцует». Это участие водителей в гуляниях нашло отражение в местном фольклоре (ПМА, 2014, с. Черга). В частушках, собранных С. Д. Дементьевой, присутствует ряд посвященных водителям Чуйского тракта, например:

Девки любят офицеров,
Бабы любят шоферов,
Девки любят из-за денег,
Бабы любят из-за дров. [3, л. 21]

* * *

На той стороне
Грузовик взорвался,
Говорят что от шофера
один х... остался. [3, л. 21]

* * *

Я не лягу под машину,
Под большое колесо,
А я лягу под шофера,
Там тепло и хорошо. [3, л. 26 об.]

На гуляниях играли также в разнообразные игры, которые не только служили развлечением, но и тренировали силу, ловкость, быструю реакцию. При этом играли все – от детей до мужчин и женщин зрелого возраста: «С малого возраста. И взрослые потом подключались. В мяч – и взрослые, и женатые с детьми» (ПМА, 2013, Т. Д. Шарбарина, п. Яйлю). Особой популярностью пользовались игры с ремнем и мячом. В игры с ремнем играли как на свежем воздухе (на «тырле»), так и в помещении (на вечерках). Особенно распространена была игра «бить-бежать».

Гармошки во многих местах появились только после Великой Отечественной войны: «Потом гармошки стали появляться. В войну были, а до этого в основном балалайки» (ПМА, 2012, В. К. Суворов, с. Гусевка). Особенно вспоминают о тальянке: «Тальяновская гармошка была, тальянка» (ПМА, 2013, Ж. И. Филиппова, с. Чоя).

Полевые материалы свидетельствуют о том, что в песенном репертуаре наиболее популярными были частушки: «Особенно частушки, песни не пели».

Ж. И. Филиппова вспоминает свои любимые частушки:

Дроля, ешь картошны шанежки,
Не жалко, дроля, мне.
Только каждо воскресеньє
Приходи, дроля, ко мне.

* * *

Ты зачем меня ударил
Кирпичиной по плечу?
Я затем тебя ударил —
Познакомиться хочу.

Среди частушек, собранных С. Д. Дементьевой, встречаются самые разные, как широко распространенные, так и носящие местный колорит, сочиненные или переделанные в самой Черге, также относящиеся к разным временным периодам вплоть до актуальных тем перестройки. Сама собирательница подразделяет их на «постные» и «молосные» и поясняет это деление примерами (ПМА, 2014, с. Черга).
Постная частушка:

Уж частушечки я петь
Научилась просто,
А теперь я петь их буду
Лет до девяноста.

Молосная частушка:

На завалинке лежала,
Шубой одедалася,
Никому я не давала,
Куда шерсть девалася.

В заключение отметим, что традиционное «тырло» представляло собой значительное проявление

народной этнической культуры и народного мировоззрения в условиях советского государства. По нашему мнению, сохранение этого элемента народной культуры и его адаптация к условиям современности связана с его функционально развлекательным характером, не поддававшим под антирелигиозные государственные меры и пропаганду. Кроме того, традиции увеселения не только развлекали, но способствовали релаксации и снятию стресса, в том числе посредством народного юмора и коллективного общения. На наш взгляд, бытование таких народных традиций являлось источником витальных сил и помогло преодолевать трудности жизни.

Shietova Natalia

Gorno-Altai State University, Gorno-Altai, Russian Federation

The Russian country youth gatherings called «tyrlo» in Gorny Altai (the second half of 20th century)

The research has a focus on a widely spread form of traditional entertainment of the Russian people that was very popular even in the second half of the 20th century. The author uses the field materials collected in Gorny Altai in 2012–2014 to describe a country youth gathering, called «tyrlo». This kind of public activity of youth was a traditional entertainment held outside in the open air. The paper describes places typical to be used for such country youth entertainments and activities done at tyrlo-gatherings: dances, games, songs. Chastushki, traditional Russian short songs, had a particular role at tyrlo, as many of the informants mention in the interviews with the author. The author used chastushki gathered by S. D. Dyachenko from Cherga Village to make a book. **Keywords:** *the Russians, traditional ways of entertainment, traditional culture, chastushki, Gorny Altai.*

Источники и литература

1. Даль В. Толковый словарь [Электронный ресурс]. URL: <http://www.slovopedia.com/1/210/764248.html>. 15.04.14.
2. Глушков В. Тырло [Электронный ресурс]. URL: <http://www.stihi.ru/2012/06/17/1699>. 14.07.10.
3. Дементьева С. Д. Тетрадь № 1. Рукопись. с. Черга. 49 л. (ПМА, 2014 г.).
4. Дементьева С. Д. Тетрадь № 2. Рукопись. с. Черга. 26 л. (ПМА, 2014 г.).
5. Цапко К. На тырло с Шукшиным. URL: <http://biwork.ru/obshchestvo/7976-na-tyrlo-s-shukshinym.html>. 31.10.12.
6. Шитова Н. И. Русские низкогорной зоны Горного Алтая (XX – начало XXI вв.). Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. 208 с.

Щеглова Татьяна Кирилловна

Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Русские Алтая во второй половине XIX — XX столетиях: культурное многообразие и история формирования научных представлений о локальных группах (к проблеме создания классификации)

Аннотация. Рассматривается история формирования научных представлений о культурном многообразии и локальных группах русского населения Алтая во второй половине XIX — начале XX столетий. Анализируется сибирская историография XIX–XX столетий. На примере материалов Н. А. Ваганова и И. А. Овсянкина выдвигается предположение, что истоками общепринятых научных образов и понятий о русских Алтая являются письменные источники, созданные и опубликованные на рубеже XIX–XX вв. В них автор находит следы устной истории (материалы опросов крестьян). К устным источникам автор относит материалы интервьюирования (устная история), опубликованные и неопубликованные фольклорные материалы. Делается вывод о «сопряжении» письменных и устных источников в формировании представлений о культурных группах русских. На основе этого предпринимается попытка выделить критерии культурных различий и предложить подходы к классификации. **Ключевые слова:** русские, историография, источниковедение, письменные источники, устные источники, Н. А. Ваганов, И. Овсянкин, культурное многообразие, локальные группы, их наименования, критерии, классификация, типология.

История Сибири — это история перманентных переселений и формирования локальных историко-культурных групп русских как титульного этноса. С одной стороны, видовое многообразие русских проявлялось не только в материальной и духовной культуре, но и в поведении населения, что придавало специфику историческим процессам XX столетия, таким как революция, раскулачивание, войны, реформы и модернизации. Как правило, историки слабо учитывают этнокультурный фактор. Игнорирование культурного многообразия негативно влияет на качество научных исторических реконструкций, их адекватность историческому прошлому.

С другой стороны, этнографы при исследовании русского населения Сибири, как правило, независимо от темы (жилище, полотенце, керамика, свадебный обряд и т. д.), работая с конкретными группами русских, которые формировались в исторических условиях в контексте тех или иных исторических процессов, опираются преимущественно на авторские полевые материалы и недостаточно привлекают письменные источники, отражающие исторические события. Русское население на протяжении всего XX века хранило следы культурной неоднородности, так как «формировалось на протяжении трех столетий, отличалось культурной мозаичностью, являвшейся следствием импульсивной миграции на территорию региона из разных историко-культурных зон европейской части России, в результате чего возникли самостоятельные этнографические группы сельского населения» [30, с. 119].

Акцентуация на различиях в культуре русских актуализировала дискуссию вокруг таких понятий, как «общерусская культура» и «локальные варианты общерусской культуры». Пытаясь дать им определение, этнографы так или иначе выходят на историю формирования культурных групп русских. На их этнокультурный стандарт влияли как общероссийские факторы, например государственная политика, так и конкретные региональные исторические процес-

сы, природно-климатические и социально-экономические условия, а также этническая и этнографическая среда. Под влиянием этих факторов при общерусских традициях в материальной и духовной культуре формировались локальные варианты. В таком случае общерусская традиция выступала каркасом материальной культуры и сценарием духовной культуры, на основе которых в ходе перманентных переселений на новые территории в процессе адаптации к конкретным условиям формировались локальные варианты — с региональными особенностями традиций и обрядов.

На Алтае, например, фиксируются различия в культуре русских в западных степных и восточных горно-таежных районах Алтая, в зонах контакта с немцами, мордвой или телеутами. При этом надо учитывать, что подобную же шлифовку культуры русских переселенцев в Сибирь проходила в предыдущий период в местах исхода, адаптируясь к природно-географической среде и этнокультурной ситуации территории формирования данной группы, ее базовых компонентов культуры. Все эти напластования и составляли содержание культурного стандарта тех или иных групп русского населения. Поэтому изучение русских в Сибири базируется на понимании их культуры как культуры локальных групп, каждой из которых присущи черты, принесенные с прежних мест проживания, и черты, сформировавшиеся на территории переселения. Важным фактором являлось их взаимодействие с представителями других групп русского населения. Культурное многообразие русских учитывается в этнографических исследованиях, но ученые до сих пор не пришли к единым характеристикам и в части определения локальных групп, и в описании их этнокультурного стандарта, а по отдельным группам — и в их происхождении. Вместе с тем в сибирской историографии сложились благоприятные условия для решения этих вопросов.

Одним из назревших вопросов как для этнографии, так и для истории является создание классифи-

кации локальных культурных групп русских Сибири. Это поможет учитывать влияние традиционной культуры на поведение ее носителей в исторических событиях XX в. и существенно повысит качество реконструкций исторического прошлого. В данной публикации автор формулирует несколько тезисов, отражающих результаты систематизации представлений о культурных группах русских в региональной историографии.

1. Культурная мозаичность русского населения Сибири отмечалась еще исследователями-путешественниками XIX – начала XX вв. Их этнокультурные характеристики русского населения мало используются как этнографами, так и историками.

2. Этнографы недостаточно используют источниковый потенциал архивной документации, тогда как в делопроизводственных текстах отложилась информация не только с социально-экономической, но и с культурной характеристикой русских. Среди них материалы регулярных историко-статистических обследований, проводившихся чиновниками Томского губернского правления, Переселенческого управления, начальниками по крестьянским делам, например серия документов «Об отпуске леса переселенцам для строительства» или «О выдаче ссуд на домообзаводство», в которых содержится репрезентативный материал о локальных группах русских. Подобные материалы частично реализованы в публикациях автора [26, 27, 29].

3. За последние десятилетия активизировалось изучение русских Сибири, сформировались региональные центры изучения (Новосибирск, Омск, Томск, Барнаул, Бийск, Красноярск). Подвергнуты анализу отдельные группы русских (чалдоны, казаки, воронежские и др.) и предприняты попытки систематизации материала с обоснованием культурных групп: М. Л. Бережнова [10, 11], Е. Ф. Фурсова [21], М. А. Жигунова [12], А. И. Крих [13], Т. К. Щеглова [27, 29, 30] и др. Выявленное сибирскими исследователями культурное многообразие русских поставило перед ними задачу систематизации представлений о русских с применением методов классификации и типологизации.

4. За последние десятилетия сформированы солидные коллекции полевых материалов в вузах, музеях и научных организациях Алтайского края. Они содержат репрезентативную и достоверную информацию о региональных группах русского населения. В частности, в данной публикации используются полевые материалы историко-этнографических экспедиций, ежегодно организуемых автором с 1991 г.

4. Малореализованными остаются материалы устного народного творчества. Например, одной из малоизученных групп русских на Алтае являются «бергальи». Их следы в исторической коллективной и индивидуальной памяти уже в XX в. были размыты, оставались в виде прозвищ и мало фиксировались исследователями второй половины XX в. [28]. Образ бергалов, их культурная маркировка остались

только в немногочисленных работах фольклористов и самом фольклоре. В данном случае это работы А. А. Мисюрева, известного исследователя и собирателя фольклора горнорабочих демидовских, затем кабинетских рудников и заводов на Алтае [14–17].

Таким образом, на современном этапе сибирская историография и разнообразные комплексы источников дают достаточную информацию об истоках культурных групп русских, об их этнокультурных стандартах, что позволяет приступить к систематизации материалов о русских. В данной публикации автор ставит задачу рассмотреть формирование представлений о локальных группах русских в разного рода источниках, основанных на опросах носителей этнокультурных традиций. Они представлены двумя видами – «письменными» и «устными». Первые создавались современниками (исследователями, статистиками, путешественниками) в период формирования этнокультурной ситуации в среде русского населения Алтая на рубеже XIX–XX столетий. К ним относят опубликованные нарративные и историко-статистические материалы «со следами устной истории» и неопубликованные архивные документы, тоже «со следами устной истории». Вторые создавались этнографами и фольклористами в XX – начале XXI столетий на основе образов и представлений, сформировавшихся в исторической памяти потомков. К ним относятся устные исторические документы – материалы интервью и полевые материалы авторов, памятники устного народного творчества и фольклор.

Представления о культурных группах русских в письменных документах. Опубликованные и неопубликованные письменные документы показывают, что первым уровнем этнокультурной стратификации русских у современников описываемых исторических событий являлось деление на «старожилов» и «переселенцев». Оно было положено исследователями, занимавшимися обследованием сельского населения Алтая в период массовых крестьянских переселений второй половины XIX – начала XX в. К ним относились Н. А. Ваганов, И. А. Овсянкин, П. А. Голубев, С. П. Швецов, М. Швецова, Н. М. Ядринцев, Н. Г. Потанин и др. Их материалы в своей значительной части были собраны во время поездок и бесед с крестьянами. В этом отношении их методы очень близки методам устной истории и этнографии. Суммируя их описания, основанные на опросах крестьян, можно отметить общее в их работах, прежде всего устойчивое использование в быту и повседневной традиции русских Алтая деление на старожилов и переселенцев. В качестве критерия наименования этих групп используется время поселения на конкретной территории и давность проживания на Алтае. А вот дальше и названия групп, и представления о них разнятся. У одних дальнейшая стратификация базируется на территориальной принадлежности по местам исхода (как правило, она относится только к переселенцам – «курские», «воронежские», «самарские» – и не касается старожи-

лов). В таком случае акцент делается на культурных отличиях, сформировавшихся в местах исхода. Другие вводят и иные критерии. Наиболее частым является «инаковость» на основе конфессиональной принадлежности. При этом, как правило, она, наоборот, проецируется на старожилов («поморские», «австрийцы», «поляки», «кержаки»). Встречаются и хозяйственно-культурные отличия групп русского населения. В частности, Н. А. Ваганов¹ в «Хозяйственно-статистическом описании крестьянских волостей Алтайского округа» в двух разделах – «Число и состав населения» и «Переселения» – называет группы русского населения, которые на 1882 г. проживали в пределах Алтайского округа. По времени появления на территории округа им выделяются «старожилы»; к ним автор применяет также название «коренное население»; и «переселенцы», к которым он применяет название «новожилы». Про старожилов он пишет, что они «состоят из крестьян, отбывавших до 1861 г. обязательные работы на Алтайских заводах» (т. е. приписных крестьян), к «новожилам» относит крестьян, переселяющихся на территорию округа в поисках «лучшей доли», – крестьянских переселенцев.

Переселенцам Н. А. Ваганов дает названия в зависимости от губернии выхода – «вятчане» (в современных полевых материалах респонденты чаще называют их «вятские»), «пермяки», «курские» (на Алтае используется в наши дни и название «куряне») и другие территориальные группы русских. Можно предположить, что он идет вслед за самоидентификацией опрашиваемых, которые называли себя по названию исходных губерний, подразумевая в том чи-

сле и свои отличия от других территориальных «новожилых» групп русских на Алтае. Также можно предположить, что при самоидентификации в наименованиях и культурном стандарте этнотерриториальных групп подразумевались и отличия в материальной и духовной культуре (одежда, орнамент, обряды и т. д.)

Тот же Н. А. Ваганов вводит и конфессиональный критерий с делением по религиозной принадлежности – на «православных», «старообрядцев» и «единоверцев». В отличие от первого критерия, в указанные группы входили представители как переселенцев-новожилов, так и старожилов. Он отмечает культурные различия между группами сельского русского населения Алтая и по сословной принадлежности – «крестьяне», «казаки». Наконец, для русского населения изучаемого времени он вводит разницу между группами русских по законности проживания в населенном пункте – причисленных до 1880 г., причисленных в период с 1880 по 1882 гг. и непричисленных, ожидающих получения приемного договора от сельского общества населенного пункта. Но, во-первых, эта разница касалась тех групп русских, которые переселились только после открытия округа в 1865 г., во-вторых, этот критерий носил экономический характер и не влиял на культурную идентичность «новожилов».

Анализ материалов И. А. Овсянкина², автора раздела «Колонизация и переселенческое дело» в известном историко-статистическом исследовании под редакцией П. А. Голубева [18], показывает, что он также вводит два уровня стратификации русских Алтая. На первом уровне он выделяет «новоселов» и «старожилов». И тех, и других он именуется «пришлыми людьми», отличающимися временем прихода. Отметим, что он не указывает культурных различий между теми и другими. Но вот в отношении старожилов и переселенцев он вводит известные в современной этнографии Алтая наименования «сибиряки» и «россейские». В его работах заложены отправные точки многих современных дискуссий о культурном составляющем термина «старожилы» и соотношении его с термином «сибиряки», а также о соотношении терминов «переселенец» и «сибиряк». С одной стороны, к «сибирякам» он относит всех, кто переселялся на территорию Сибири из Европейской России, при этом подчеркивает, что для них характерно то, что они продолжительное время не могли найти «новую родину», переходя с одного места на другое «каждые пару лет», поэтому он дает им название «самоходы». По контексту к ним относились те же переселенцы, которые, однако, не сразу оседали на той или иной территории, а передвигались в поисках «лучшей доли» в течение нескольких лет. Архивные данные подтверждают это явление, отно-

¹ Николай Александрович Ваганов – участник земско-либерального движения, с 1865 по 1878 гг. возглавлял псковскую уездную земскую управу. С 1881 г. служил чиновником особых поручений при г. министре императорского двора и уделов. Вот как пишет о его исследованиях псковский краевед Н. Ф. Левин: «Более сложной стала начавшаяся 20 мая 1882 г. командировка комиссии, возглавляемой Вагановым, в Западную Сибирь. В нее также вошли его брат Александр (бывший участковый мировой судья Псковского уезда) и статский советник князь Александр Петрович Ухтомский. Им предстояло обследовать огромный Алтайский округ с землями удельного ведомства, в который входили четыре отдельных округа: Кузнецкий, Барнаульский, Томский и Бийский. Перед ними поставили скромную задачу: составление «по документам списка всех поселений округа с показанием числа душ в этих поселениях и количества земли, им отмежеванной». Однако, чтобы обеспечить предполагаемые реформы и прием будущих переселенцев, они по своей инициативе произвели подробное натурное изучение условий хозяйственной деятельности по 18 показателям. В 1885 г. в Петербурге под названием «Хозяйственно-статистическое описание крестьянских волостей Алтайского округа» был издан крупноформатный фолиант с 466 страницами текста, подписанного Н. А. Вагановым, и 68 листами таблиц, содержащих сведения о каждом селении по всем 18 показателям, в том числе четыре большие сводные таблицы по округам и еще одну «простыню» – по всему Алтайскому округу» (http://pskoviana.ru/index.php?option=com_content&view=article&id=1187%3A2013-10-28-13-26-05&catid=105&Itemid=104).

² В исследования Алтая существенный вклад внесли административно-ссылные исследователи-народники, в группу которых входил и И. А. Овсянкин, – П. А. Голубев, Н. М. Зобнин, Н. М. Тыжнов, Л. С. Чудновский, С. П. Швецов.

сящееся именно к переселенцам¹. С другой стороны, И. А. Овсянкин выделяет группу «*коренных сибиряков*» и относит к ним тех, кто проживал в сибирских губерниях до массовых крестьянских переселений после 1860-х гг., а также тех, кто переселялся внутри Сибири, в том числе переселенцев, которые пришли на Алтай из других губерний Сибири. Последнее явление служило важным источником формирования русского населения Алтая, так как он был присоединен к Российской империи лишь в XVIII в., позже на два столетия, чем другие сибирские территории. Поэтому к «коренным сибирякам» он относит переселенцев на Алтай, например, из Тобольской губернии и даже из Семипалатинской области, население которой формировалось, как и на Алтае, в XVIII–XIX вв., а сама область в составе Западно-Сибирского генерал-губернаторства образовалась в 1854 г. [32]. Полевые материалы автора подтверждают, что переселение крестьян на Алтай из Тобольской губернии носило перманентный характер вплоть до 1930-х гг.

Им же по отношению к переселенцам применяется термин «*рассейские*», «*рассейцы*» или «*российцы*». При этом И. А. Овсянкин называет «рассейскими» переселившихся именно из губерний Европейской России, в частности «переселенцев из Тамбовской, Рязанской и Орловской губерний». Таким образом, он закрепляет за наименованиями переселенцев территориальную маркировку, на которую в повседневной жизни стала наслаиваться культурная «инаковость». А в ходе адаптации к сибирским природным и этническим условиям формировались культурные группы русских как самостоятельные локальные варианты.

И. А. Овсянкин, так же как Н. А. Ваганов, вводит и второй уровень стратификации русских Алтая – выделение в группах старожилов и переселенцев носителей локальных вариантов культуры русских, чьи культурные стандарты включали профессиональные, социально-сословные, хозяйственно-трудовые отличия. Он одним из первых выделяет по конфессиональной маркировке среди старожилов самобытную группу, не встречавшуюся в других регионах Сибири², – «*поляков*» (русские старообрядцы, сосланные после присоединения к Российской империи Речи Посполитой). Выделяет по конфессиональным различиям и другую группу старообрядцев – «*каменщиков*». Основное их ядро проживало

и проживает на территории Восточного Казахстана, земли которого ранее входили в состав Томской губернии и Алтайского горного округа. Современное название – «бухтарминцы». От них сформировался ареал старообрядцев, которые расселились в Уймонской долине и проживают в современной Республике Алтай, ранее входившей в состав Алтайского края. Современное название «уймонцы». Про «каменщиков» он пишет следующее: «...Под защитой неприступных скал – „каменя“ (горный хребет) нашли себе убежище те, кому в благоустроенном обществе было тесно, жилось трудно. Сюда, в знаменитое „Беловодье“, спасались раскольники от гонений за „веру“, рекруты и солдаты от вечной службы; бежали заводские крестьяне и мастеравые из заводской каторги, крепостные от произвола господ. Вдали от всех стеснений и преследований этот сброд сложился в своеобразное общество „каменщиков“ (горцев), с особыми порядками и собственными, неписанными, но строго исполнявшимися законами. ...Все путешественники говорят о зажиточности, редкой добросовестности, простоте нравов, гостеприимстве, а также о чувстве собственного достоинства, смелости и ловкости [каменщиков, которые]... стремились к бегству от разного рода гнета в европейских губерниях России, пристанище нашли на Алтае».

Важным является и выделение И. А. Овсянким группы русских с самобытной культурой, которые и в исторической памяти потомков, и в письменных документах именуется «*бергальи*» и по сути являются потомками мастеровых и рабочих Кольвано-Воскресенских горных заводов. Их формирование как самостоятельной группы «пришлых людей» он связывает с развитием горнозаводского производства на Алтае, а толчком к их переселению на Алтай – деятельность А. Демидова, который «...переводит на Алтай мастеров и горнорабочих со своих уральских и олонечских заводов, а в 1738 г. получает разрешение селить при заводах и закреплять за ними «пришлых» людей, исключая беглых». Еще раз подчеркнем, что из внимания исследователей эта группа выпала. Автор в начале 1990-х гг. еще фиксировала в исторической памяти русского сельского населения ряда районов Алтайского края следы воспоминаний об этой культурной группе [28]. Наконец, важным является то, что И. А. Овсянкин относит к старожилам «*казаков*» как «пришлых людей», появление которых на территории Алтая связывает с необходимостью защищать заводы и рудники.

Таким образом, именно И. А. Овсянкин формирует представления о культурных группах старожилов, в отличие от Н. А. Ваганова и С. П. Швецова, уделявших больше внимания переселенцам. Его описание локальных групп русского населения повлияло на сформировавшуюся в XIX–XX вв. историографическую традицию и в истории, и в этнографии – традицию противопоставления старожилов и переселенцев с характеристикой тех и других через разницу не только в материальных компонентах культуры, но и в поведении, и в характере. Например, про пе-

¹ Архивные дела о таких «сибиряках» носят типовые названия, свидетельствующие о переходе из одной губернии в другую или из одного уезда в другой в поисках лучшего климата или земли, наличия леса или воды.

² Определенное сходство можно только найти с русскими Забайкалья, в силу сходных с Алтаем таких исторических процессов, как развитие горнозаводского производства и административно-насилованный путь формирования старообрядческого населения, через ссылку в Сибирь после присоединения Речи Посполитой старообрядцев с Гомельской территории (Старая Ветка). На Алтае их называли «поляки», в Забайкалье – «семейские».

переселенцев он пишет следующим образом: «Наиболее трудолюбивый, умелый, отзывчивый и даже набожный, чем сибиряк-старожил...». Из этого описания в современной историографии устойчивый характер приобрело утверждение о меньшей набожности старожилов, в том числе и в связи с высоким процентом среди них старообрядчества разных толков, и в связи с приписываемым старожилам прагматизмом. Утвердилось и научное мнение об усилении позиций официального никонианства, проявившемся в том числе в массовом строительстве в начале XX в. на территории Алтая храмов и церквей, связанном с переселенческим крестьянским движением из Европейской России. И в той, и в другой трактовке набожность понимается только как приверженность официальному православию.

Таким образом, двумя авторами – Н. А. Вагановым и И. А. Овсянкиным, – работавшими в информационной среде крестьянского мира с помощью опросов и бесед, были введены два уровня стратификации русских Алтая. На первом формирование локальных групп определялось временем переселения, при этом население, сформировавшееся до 1865 г., именовалось «старожилами». Как правило, оно формировалось из населения северорусских и других территорий, свободных от крепостного права, и собственно сибирских губерний, население которых сформировалось в период освоения Сибири в XVI–XVIII вв., также преимущественно с северных территорий, не входящих в сектор помещичьего землевладения. Можно предположить, что именно на основании длительного «времени проживания в Сибири» у старожилов сформировалась и психология собственников. Это подтверждают и многочисленные семейные предания в семьях старожилов, полученные в ходе полевых исследований автора в 1990–2010 гг. Их анализ показывает, что критерий давности переселения нужен был для обоснования монополии на землю: «Говорят, [отец] бежал, захватывал землю, бежал, бежал, пока не упал, лег, а руки тянет, чтоб больше захватить» [2].

Об этом же говорил кержак с. Усть-Калманка И. А. Медведев. Имеет смысл привести пространную выдержку: «Я здесь родился. Мой прадед зачинал село это – Калманку. С России они шли. Земли эти заселять. Тогда назывались ходоками. Из Барнаула шли по реке, облюбовут место, где можно ставить [село]: „Кто остается?“ – „Я“. – „Оставайся здесь“. Так и дальше, и дальше, дальше, и все туда – пока Чарыш не кончился. Все заселяли так. Мой прадед вот здесь облюбовал и поселился. Как его звали, не помню... Дед у меня девяносто девять лет прожил. Давыд Палыч был. Прадеды село основали. Это уже деды рассказывали мне... Когда мой прадед организовал эту Калманку, нарезал [свою землю], щас вот Новый Чарыш [с. Чарышское, Усть-Калманский район], от Ново-Чарышу под Коробейниково [Усть-Пристанский район] нарезал туды землю под Михайловку, от Михайловки вдарил под Ново-Калманку. Так! Огни обошел и с Ново-Калманки на Ельцовку повер-

нул. От Ельцовки отрезал вот эту Пролетарку. Сюды, так, за Чарыш. Вот так и нарезал. Столбы поставил – это земля его. Все. Кто будет заселяться, он будет тем земли давать. Так? Он самый первый сюда пришел. Мой-то дед кержак был, заселял-то... Когда „россейские“ приезжали и им нарезали. Земли много было. Она вся в запасе была в их [старожилов]. Вот щас, в 29-м году [1929] Чарышский совхоз построился, от моста щас и туды до Пономарей [У-Калманский р-н] и до самой... там была Васильевка, Ясная Поляна, туды [в сторону Алейска]... Мой прадед, который заселял, он когда это все захватил... Вот, щас Ельцовка падает, Землянуха, Ново-Калманка падает – три речки сошлись. Дак вот, он тут захватил, и прямо вот так отступил, там же камбы, где машину строить надо. Вот тут сделал себе мельницу, эта мельница у его работала на три жернова. Не успевали выгребать [муку]. Дак вот, у его три сына было: дед мой – Давыд; Трофим, Павел. Тогда, когда делился... Отец как делит своих сыновей – што тебе дал. Дом поставил, скотины сколько дал...» [1, с. 260–262].

На втором уровне и Овсянкиным, и Вагановым, и другими осуществлялся поиск критериев формирующихся локальных групп русского населения внутри старожилов и внутри переселенцев. Для старожилов уже в конце XIX в. вырисовались конфессиональный и социально-сословный критерии, для переселенцев – этнотерриториальный критерий. Формировавшаяся с конца XIX в. стратификация не являлась завершенной. В частности, исследователи не определились с использованием термина «сибиряк». Одни считают, что так называли себя старожилы, противопоставляя себя переселенцам и тем самым утверждая свое право собственности на землю, лес, луга и т. д. Есть противоположная точка зрения, согласно которой термин «сибиряк» ввели переселенцы, но по отношению не к старожилам, а к самим себе, т. е. переселенцам, – для закрепления своего статуса жителей Сибири, как противодействие их отторжению старожилами.

Точки соприкосновения исследователей XIX и XX вв. Современная историография. На современном этапе конкретизацией понятия «сибиряк» занимается ряд сибирских исследователей – Е. Ф. Фурсова, М. Л. Бережнова, М. А. Жигунова, А. А. Крих, Б. Е. Андюсев, Т. К. Щеглова и др. Представляется важным обобщить подходы в толковании «сибиряка». Сделать это в рамках одной публикации невозможно, но обозначить опорные точки отсчета можно. Первой точкой отсчета является культурная составляющая этой группы русских. Здесь исследователи делятся на две группы: тех, кто признает, и тех, кто не признает за «сибиряками» культурно-этнографическую сущность. В частности, Е. Ф. Фурсова считает, что «термин „сибиряки“ имеет топонимическое происхождение... он не несет этнографической нагрузки» [22, с. 49]. И, наоборот, Б. Е. Андюсев разрабатывает понятие «сибиряка» как субэтнуса, т. е. как общности со сформировавшимся осознанием своей идентичности [20]. Заметим, что, как и

применительно к «сибиряку», можно поставить вопрос об этнографичности таких категорий, как «старожил» и «переселенец». Формирование их «инакости» имело многофакторный и комплексный характер. Есть критерии, которые относятся и к старожилам, и к переселенцам. Так, собственно, и старожила, и переселенцы часто формировались по территориальному принципу. Если группу переселенцев составляют «пензяки», «рязаны», «куряне», «тамбовские», «воронежские» и др., то в группу сибиряки входят и тобольцы, и енисейские и др., тем более, что по отношению и к старожилам, и к переселенцам относится емкий термин исследователей XX в. «пришлые люди». Поэтому имеет право на существование и точка зрения М. Л. Бережновой о том, что возникший во второй половине XIX в. термин «сибиряки» относился к детям «переселенцев 60–80 гг. XIX в.»: это люди, «родившиеся и выросшие с Сибири, но в сознании старожилов к ним еще не относящиеся... Сибиряки, таким образом, занимают промежуточное положение между старожилами и переселенцами» [10]. Подтверждение этой точки зрения также можно найти и в письменных, и в устных источниках. В частности, в документах известной сельскохозяйственной переписи 1917 г. встречаются свидетельства того, что переселенцы, прожившие в населенном пункте определенный промежуток времени, называли себя «сибиряками». Тем самым они демонстрировали факт проживания в Сибири, право принадлежности к «старожилам» и таким образом фиксировали свое отличие от родителей, не являвшихся по происхождению сибиряками. Об этом же говорят и семейные истории: «Коренные жители – сибиряки. Они пришли, наши прадеды, один пришел с Воронежа, с Курска – Гончаров – отец матери. Они приехали в Сибирь и стали называться сибиряками, а может, они коренные. Когда они сюда приехали, я этого не знаю» [5].

В целом все многообразие сформировавшихся в сибирской историографии подходов к определению «сибиряков» сводится к представлениям о времени появления этого понятия и принятием или отрицанием этнографического или культурного содержания термина. Причем эти дискуссии возникли не в наши дни, а тянутся с XIX в., когда еще А. П. Щапов [25] и С. С. Шашков [24] в первой половине XIX в. пытались через обоснование сибирского типа русских противопоставить европейскую и азиатскую части России в рамках теории о колониальном положении Сибири. Эти представления нашли отражение и у современных исследователей. Промежуточные итоги двухсотлетнего обсуждения проблемы были подведены Е. Ф. Фурсовой и М. А. Жигуновой, выделившими 5 точек зрения о содержательной константе «сибиряков»: «1) люди, живущие на территории Сибири (без этнической окраски); 2) люди, родившиеся и долго живущие в Сибири; 3) коренные местные жители Сибири (аборигены); 4) особый тип людей (преимущественно русских), обладающих сибирским характером: сильные, выносливые, трудо-

любивые, гостеприимные, демократичные, добрые, щедрые, толерантные, с хорошими адаптационными способностями, любящие мороз и зиму и др.; 5) особая «смешанная» общность, сложившаяся на основе русских, с вкраплениями представителей казахского, татарского, украинского, белорусского и др. этносов» [12]. В итоге можно констатировать, что, несмотря на отсутствие четкой структуры состава русских Сибири, характеристика различных категорий так или иначе прорабатывалась исследователями, но их научное осмысление еще не завершилось.

Представления о культурных группах русских в устных источниках. Деление всего многообразия источников на две группы, устные и письменные, довольно условно. Анализ опубликованных источников показывает, что в основе их, как опубликованных, так и неопубликованных (среди последних значительную долю составляют архивные делопроизводственные документы) лежит «устность», так как многие из них составлялись на основе материалов опроса. Это относится равным образом к группе опубликованных нарративных или историко-статистических исследований (Н. А. Ваганов, И. А. Овсянкин), и к неопубликованным архивным документам, – то, что автор предлагает назвать «следы устной истории в письменных документах».

К собственно устным историческим источникам автор относит традиционные полевые материалы этнографов (полевые дневники), а также аудиоматериалы интервью (устная история), полученные с помощью вопросников, соответствующим образом затранскрибированные, документированные и архивированные, т. е. выполненные в соответствии с методикой такого направления исторических исследований, как устная история. Вторую группу составляют материалы устного народного творчества – собственно фольклор (пословицы, были, былички, сказания, легенды) и фольклорные продукты (мифологизированные семейные истории и предания).

Различие между письменными и устными документами, как уже говорилось, состоит в том, что первые составлялись по «свежей памяти», т. е. опрос велся (исследователями или чиновниками по крестьянским делам) непосредственно в момент событий (переселения, освоения), вторые – спустя значительное время, поэтому первые более конкретизированы, вторые более обобщены и стремятся к мифологизации.

Большое влияние на историческую память оказывали и исторические процессы, события и явления XX столетия, государственная политика и идеология. Поэтому современным этнографам приходится больше работать со сформировавшимися образами в исторической памяти. Лучше сохранилась историческая память у более поздних переселенцев 1910–1920-х гг. Закрепляла память традиции формирования поселенческой инфраструктуры путем крестьянских расселений группами к местам производственных угодий или с целью освоения новой целины и традиции свободной застройки сел – «краями».

Отселение на выселки из одного села, создание заимок или формирование по периметру исторического ядра села новых краев деревни культурными группами русских, как правило, сохраняло этнотерриториальную кучность, что отражалось в названиях деревень или краев – «Рязань», «Курск», «Тамбов», «Сибирь». Эта традиция была прервана национальной политикой советского государства, когда этничность и этнографичность как культурные составляющие ушли из набора повседневных отношений и ценностей, и на первый план вышла «национальность» или «нация». Этот фактор отражается в попытках потомков определить свое происхождение: «Ясную Поляну засели многие нации [переселенцы 1920-х гг.], были *курские, рязанские*. Много наций было. Но удержались наши – черниговские, трудящийся народ. Ясная Поляна дружная была. Сюда [в Закладное] приехали [переехали]; кажется, мы чужие. Жили все дружно. Переселили немцев с Поволжья, приняли их и жили дружно. Соседи были немцы, помогали друг другу... Говорят, что у хохлов стрижка была, хохлы (пучок волос) оставляли. Мы заселялись в Сибирь с 1926 г. Тогда была Черниговская область. Это центр. Я русская, родители писались русские... начали заселяться в Сибирь. Тогда ходоками называли. Собрались несколько семей. Везли их на товарняках и высадили у озера. Дети заболели. Климат другой... Это было в сентябре, потом везли ямщики. Командировка им была на Гилев Лог [Волчихинский район], но до него они не доехали, доехали до Закладного [Романовский район]... Мы первые новосела – дома понастроили, канавки откопали¹. В Ясной Поляне наши были первые новосела» [1, с. 92–93].

Таким образом, сначала в историкоисследовании, затем в сибирской историографии XX столетия сформировались два уровня стратификации русских Алтая (и Сибири): на первом уровне – старожилы и переселенцы (эти термины являются общепринятыми в современной историографии); на втором уровне внутри этих двух групп выделяют локальные группы (вятские, тамбовские, кержаки, австрийцы или поляки). Группы второго уровня были более субэтничны: они сами называют себя «тамбовские», «рязанские», в отличие от первого уровня, так как в обыденной практике термины «старожилы» и особенно «переселенцы» как самоназвания используются реже. Но в региональной этнографии культурные маркеры и старожилы, и переселенцы в основном определены. В культурной стратификации второго уровня, наоборот, проще объяснить наименования групп, т.к. они вытекали из названий территорий исхода, а вот научных описаний их «культурной инакости» мало. Это приводит и к дискуссиям в определении этнографической принадлежности: одни определяют эти локальные группы русских как этнотерриториальные, другие – как этнокультурные или как этнографические и т. д.

¹ Устойчивая традиция русских Алтая «огораживать» канавками усадьбы и огороды.

Но, так или иначе, в научную терминологию перешли и используются самоназвания переселенцев, отражающие в первую очередь административно-географическую маркировку территории исхода (смоляне, самарские, орловские и т. д.). Самоназваний переселенцев придерживались и исследователи конца XIX – начала XX столетий. Они, идя вслед за крестьянами, опросы которых давали им основной источниковый материал, стали использовать их самоназвания в своих отчетах и публикациях. На основе этих самоназваний выстраивались отношения «свой–чужой» в мозаичном культурном русском крестьянском мире. С одной стороны, это привело к формированию в народном сознании образов, которые сейчас сохраняются в исторической памяти в виде семейных преданий о происхождении дедов и прадедов и семейных историй об их переселении в Сибирь. С другой стороны, эта же административно-географическая маркировка перешла в делопроизводственный язык, так как использовалась чиновниками по крестьянским делам, чиновниками Переселенческого управления и других учреждений и ведомств, что отражается в архивных документах. Можно предположить, что утвердившиеся в современной научной литературе названия – «рязань» («рязань», «рязанские»), «тамбов» («тамбовские»), «воронежцы» («воронежские»), «пензяки» и др. первоначально перешли в научный словарь из документов, составленных на основе опросов крестьян, т. е. из крестьянского языка они перекочевали в научный.

Таким образом, относительно культурных групп переселенцев можно согласиться с тем, что именно к ним применима формулировка «этнотерриториальные группы» русских. Сложнее определить с группами старожилы. Хотя именно в изучении старожильческих групп достигнуты наибольшие результаты, одновременно с этим сохраняется много дискуссионных моментов. В качестве примера приведем материал по этнокультурным стандартам старообрядческого русского населения Алтая. Несмотря на разнопорядковые факторы формирования той или иной локальной группы старообрядцев, причины их культурного обособления были понятны, так же как понятно и влияние на культурную «инакость» других факторов, таких как поликультурное окружение, природно-климатические условия и т. д. Более понятен путь формирования наименованных групп, их культурного и социального портрета у «поляков» («семейские» в Забайкалье), «австрийцев» (белокриницкого согласия), «уймонцев», «бухтарминцев», «поморцев». За ними стоят не только административно-географические координаты, но и модифицированные базовые и периферийные элементы культуры, вызванные конфессиональными принципами и ценностями. Значительное влияние на их этнокультурные стандарты оказывали исторические маршруты ухода от преследований царской власти (в «народной этнографии» отличительными чертами «поляков» являлась не характерная для других групп старообрядцев, например поморцев, привержен-

ность к ярким цветам). Сложнее понять пути формирования и этнографическое содержание такой группы русских, как «чалдоны». Совершенно мифологизированы представления о «кержаках». Отсутствуют представления об этнографичности «молокан» и т. д.

Это создает трудности в определении границ той или иной культурной группы старожилов, в том числе в определении их критериев. Автором неоднократно предпринимались попытки ввести культурную классификацию русского старожильческого населения Алтая, определить критерии «культурной инакости», картографировать их географическое размещение. Предлагаются пять параметров этнокультурной стратификации русских старожилов: социально-социальный, конфессиональный, хозяйственно-культурный, лингвистический и межкультурный. В определенной степени они распространяются и на переселенцев, но для них изначально более актуальным в формировании «культурности» являлась территория исхода, на которой сложились базовые компоненты их этнографичности. Таким образом, основными критериями предлагаются традиции в базовых сферах традиционного доиндустриального общества, в таком случае можно увязать критерии и культурную идентичность.

1. «Сословно-социальная дифференциация и культурная идентичность» — «крестьяне» («мужлань»), «казаки», «бергалы» и др.

2. «Конфессиональная дифференциация и идентичность» — «староверы» и «мирские», синонимами «мирских» выступали «россейские», «православные», «сибиряки», внутри староверов — «кержаки», «поморцы», «поляки», «австрийцы». В современной информационной среде сельских поселений приходится работать со сформировавшимися стереотипическими образами разных локальных групп, однако конфессиональный признак является самым устойчивым, как, например, в данном высказывании, где путаются этнокультурные группы, но устойчивым остается именно конфессиональный признак: «Кержаки, сибиряки — все разные. Одни едят и пьют вместе, а старообрядцы тебе не дадут попить. Вино пьют из одной плошки, а воду — из другой. Бог у них у каждого свой» [1, с. 380].

3. «Хозяйственно-культурная дифференциация и идентичность» — «чалдоны», «вятские». Этот критерий близок к хозяйственно-географической дифференциации — «тоболяки», «пензяки», «рязань» и др., о которых еще в XIX в. писали (С. П. Швецов, Н. А. Ваганов, И. А. Овсянкин и др.), что они «селились кучками» и «жались друг к другу». В информационной среде сельских поселений особенно много присловий о вятских в восточной лесной и таежно-предгорной зоне [31].

4. «Лингвистическая дифференциация и этнокультурная идентичность», например, «кержаки»: «Ну-к ты, Агань, иди скажи Агашке, пусть притащат Аганьку» — или «воронежские», «тамбов», «курае» — «Хришка, хорох хорит». Русские дифференцировались по говору, диалекту, манере говорить. Так,

про кержаков утверждали, что они говорят «как-то необдуманно, непрожеванно». Лингвистические различия как культурную грань между разными группами русских информанты отмечают сами: «Мои родители коренные, не пришлые, мои родственники — сибиряки. Люди одинаковые, но чем-то отличались. Был разговор другой. Наших [российские] звали челдонами, сибиряков. Наверное, неправильно говорили, а российские говорили лучше» [6]. При этом лингвистическая грань лежала как между старожилами и переселенцами, так и между разными группами у старожилов и у переселенцев: «Мы когда приехали, разговаривали „чаго“, „где“, а оне все — „чего“ да „когда“» [7].

5. «Межэтническая дифференциация и межэтническое взаимодействие», например, «кацапы» — русские из черноземных губерний Центральной России, порубежных современной Левобережной Украине; русские с «юртами» среди телеутских «татар» (образ «других» — коренных «тюрок» в представлениях русских) [31]. Сами жители села Кабаново Шипуновского района говорят: «Две трети у нас хохлы и одна треть — кацапы, а вообще много староверов».

Каждую из групп русских в соответствии с тем или иным критерием можно рассматривать отдельно с определением условных границ культурного стандарта, который сохраняется в памяти потомков. На современном этапе названия локальных групп русских, как правило, используются механически, но с осознанием культурных меток, отличающих одну группу от другой. Эти метки состоят уже скорее не столько в материальных признаках (материальные метки имели большое значение в период осознания «инакости» и формирования образов), сколько в поведении, предпочтениях, ценностях, ментальности, привычках и в обрядовости.

Рассмотрим эти утверждения на примере одной из групп русских — «кацапов» — в условиях межэтнического взаимодействия с украинцами как на территории исхода, так и на территории переселения (пятый критерий). Очень интересные представления о «русскости» и «украинности» сложилось в контактных территориях переселенческой зоны Алтая — в Романовском, Панкрушихинском, Каменском, Мамонтовском районах. По историко-этнографическому районированию это периферия западной степной переселенческой зоны Алтайского края — граница с его центральной историко-этнографической лесостепной зоной. Как правило, население этих зон представлено смешанными русскими и украинскими переселенцами. И те, и другие выселились из одного мегарайона Российской империи — порубежных территорий Левобережья современной Украины (ранее Полтавская, Харьковская, Екатеринославская, Черниговская губернии) и южного Черноземья современной России (раньше Орловская, Курская, Тамбовская, Воронежская губернии). Большое влияние на культуру и тех, и других переселенцев оказала схожесть природной среды как источника формирования культурных традиций земледельцев степей,

что в определенной степени отразилось в формировании терминов «хохлы» и «кацапы». На Алтае переселенцев из этих зон независимо от этнической принадлежности (русские или украинцы) русские старожилы часто путали. Закрепляли культурную похожесть на Алтае южнороссов (русские) и малороссов (хохлы), входивших в единый поток переселенцев начала XX в., и традиции селиться в соседних или в одних и тех же населенных пунктах, в отличие от восточных районов Алтая с высокой долей русских старообрядцев, где и «южнороссы», и особенно «хохлы» становились «иными», «непохожими», даже «чужими», например, в силу пристрастия хохлов к табаку или приверженности южнороссов к яркости и многоцветью в декоративной культуре. Именно в силу «переопыления» культур русских и украинцев под влиянием природно-географических условий и межэтнического взаимодействия они воспринимались русскими старожилками как культурные явления одного порядка. Но между собой переселенцы этого мегарайона различали друг друга, маркируя «инакость» прозвищами южнороссов («кацапы») и малороссов («хохлы»). «Кацапы» как название одной из групп русских широко распространено на Алтае, особенно в западной и в центральной историко-этнографической зонах: села Столбово, Верх-Аллак Каменского района, с. Кабаново Шипуновского района, с. Верх-Грановка Романовского района и др. При этом «кацапами» в этих селах называли всех русских, так же как всех украинцев называли «хохлами». Так, вышедшая замуж за хохла информантка, переселенка из Рязанской губернии, так говорит про себя: «Хохлы, нас так звали. А хохлы подстригались и „хохлы“ [волосы] оставляли, так хохлами и называли. Дед у меня Сергей, мы Сережины были. Он жил на Ясной поляне [образован в 1920-е гг. переселенцами]. Он с Рязани» [19, Жига (Кабанова) Анна Трофимовна, с. Закладное]. Сами себя они в интервью не всегда идентифицируют как «кацапов», чаще их так называли, в отличие от хохлов, которые признают себя «хохлами». Сами же они себя называют русскими: «Мои родители: отец – украинец. На головах волос – хохолки. Мать была русская. Я – русская» [8].

Дальнейшие процессы и события вносили коррективы в культурные стандарты «кацапов» и «хохлов». Они имели разновекторную направленность – от интеграции до обособления локальных вариантов. Среди причин изменения культурных стандартов «кацапов» и «хохлов» на Алтае были высокая частота межэтнических браков, с одной стороны, и перманентные притоки украинцев в период сельскохозяйственных переселений или целины, с другой стороны. Иллюстрацией служит отрывок из интервью женщины из смешанной русско-украинской семьи, относящей себя к русским, вышедшей замуж за украинца-первоцелинника. Вот как она видит разницу между местными алтайскими «хохлами» и приехавшими на целину «украинцами»: «В 1954 г. приезжали целинники. Тогда и в замуж вышла. У Ива-

на Ивановича все предки – украинцы. Хохляцкий язык схож с украинским. Хохлы [жили в селе вместе с русскими с основания села] – вредные и противные». [9]. В ее же рассказе показано влияние поздних переселенцев-украинцев на алтайских «хохлов» и «кацапов»: «Мама (свекровь) говорила по-украински. Но сама не понимала украинский. Быстро выучила. „Приняси менэ паляницу“ – я принесла метлу, а оказалось, что паляница – булка. Знаю два языка». При этом в одних сферах культурного стандарта происходило «переопыление» культур, в других сохраняли значение этнические метки. Как правило, роль метки долгое время несли традиционная кухня и вкусовые пристрастия. В ее рассказе это проявляется в следующем отрывке: «Украинский борщ был со свеклой, сало, пампушки. Пампушки с чесноком, с маком: дрожжевое тесто раскатывали, резали на ленты. Мазали чесноком и маслом... Делали квас свекольный: свеклу ложили кружочками в банку, добавляли дрожжи. Борщ: свеклу порежешь, кладешь мясо, капусту, в конце картофель; мясо добавляли утиное, гусиное или свиное» [9].

Таким образом, выработанные в отечественной историографии уровни культурной дифференциации русских Алтая и Сибири в целом не являются окончательными. Методологическая перспектива усовершенствования разработанных исследователями подходов содержится в предложенной Я. В. Чесновым концепции разграничения понятий классификации и типологизации (типологии). Под классификацией понимается выделение групп по одному значимому признаку, наличие которого являлось причиной образования группы: например, конфессиональная непримиримость значительной части русских по отношению к реформам православной церкви Никоном и появление старообрядцев, среди которых можно выделить типы: кержаки, австрийцы, поляки, семейские, уймонцы, каменщики, бухтарминцы и др. При этом уровни этнокультурной стратификации могут определяться и сочетанием признаков из разных критериальных групп классификации. Например, формирование тех же чалдонов по полевым материалам демонстрирует смешение двух критериев – конфессионального и хозяйственно-культурного, так же как в понятии «казаки» произошло смешение социально-сословного и хозяйственно-культурного критериев. Поэтому дальнейшее развитие данной классификации требует введения в соответствии с подходом Я. В. Чеснова и типов – «комплекса признаков (свойств)» [23, с. 191].

Еще одним принципом систематизации представлений о локальных группах русских является сопоставление обыденных и научных представлений о культурной «инакости». При одних истоках их формирования необходимо критически относиться к устным источникам как основным на исторической памяти, а не на непосредственной ситуации. Так, анализ сформировавшихся в устной истории образов (то, что автор называет «народной этнографией») показывает необходимость учитывать осо-

бенности исторической памяти, ментальности, обыденных представлений и т. п. Как правило, в материалах интервью массово присутствует образ разных групп и типов русских. Иллюстрацией этому служит следующая цитата: «Сибиряки наших-то вот российскими называли, а так-то мы в Сибири жили. Было раздельно, на Луговой жили сибиряки, а наши, приезжие из России, российскими звались» [3]. Но народные образы в устных исторических источниках могут быть взаимоисключающими, противоречить друг другу или иметь разные отправные точки и параметры сравнения, содержать разноуровневые характеристики, как в данных отрывках: «Сибиряки? Они были чистоплотные, а вот наши родители, воронежские, как, прости господи, грязнули были. У них все было чисто. А сибиряк был очень хороший, и люди были хорошие, лучше. Рабочие были. Совестливые, и откровенные» [4] – или противоположная оценка: «Сибиряки – в сторону [разрозненно], а российские – вместе» [7]. В первом отрывке оценка дается на основе сравнения бытовых традиций старожилов лесостепной и таежной зоны, связанных с развитым скотоводством (маркерами выступают срубное строительство, кожаная обувь и др.), с бытовыми традициями переселенцев из степной России (глинобитное строительство и лапти). Во втором случае речь идет о традициях взаимоотношений в среде старожилов и в среде переселенцев. По оценке старожилов, взаимоотношения выстраивались в обществе укоренившихся крепких собственников, где важным фактором выступала экономическая самодостаточность крестьянского двора. В оценке «российских» демонстрируется ситуация, когда в переселенческих сообществах важным фактором единения являлось совместное преодоление трудностей при переезде из Европейской России в Сибирь и обустройстве на новом незнакомом месте в старожильской среде, которая не всегда была доброжелательной. Таким образом, существовала объективная почва и под положительными оценками, и под недоброжелательными отзывами.

Подводя итоги, необходимо констатировать, что обширная разнородная источниковая база и значительные достижения сибирской историографии в изучении культурного многообразия русских по-

зволяют систематизировать локальные группы русских по этнокультурным признакам. Теоретическим подходом может служить вариант систематизации культурных стандартов русского населения, основанный на разделении методов классификации и типологизации. При этом классификация рассматривается как первый этап систематизации, посредством которого выявляются существенные признаки культурного стандарта, а в основу типологии лучше положить сочетание нескольких признаков для определения устойчивости выделенных типов. На наш взгляд, классификация русских Алтая важна не только для этнологических, но и для исторических исследований, в том числе исследований адаптации русских и «других» в условиях «потрясенный» XX столетия, советской и постсоветской модернизации.

Shcheglova Tatiana

Altai state pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

Russian population of Altai in the second half of the XIX–XX centuries: cultural diversity and history of formation of scientific concepts of local groups (about the problem of development of classification)

The article deals with the history of formation of scientific concepts of cultural diversity and local groups of Russian population of Altai in the second half of the XIX century – the beginning of the XX century. The author analyzes Siberian historiography of the XIX–XX centuries. Through the example of N. A. Vaganov and I. Ovsyankin's materials the supposition that the sources of generally accepted scientific notions and concepts of Russian population of Altai are presented by written sources created and published at the turn of the XX century is made. The author finds signs of oral history (peasants' enquiries materials) in these sources. The author considers interview materials (oral history), published and unpublished folklore materials as oral sources. The conclusion about «coupling» of written and oral sources in the process of development of concepts of Russian cultural groups is made. This conclusion constitutes the basis for the attempt to define criteria of cultural differences and work out approaches to their classification. **Keywords:** *russian population, historiography, source studies, written sources, oral sources, N. A. Vaganov, I. A. Ovsyankin, cultural diversity, local groups, their names, classification, criteria.*

Источники и литература

1. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / под науч. ред. Т. К. Щегловой, Л. М. Дмитриевой; под ред. Виганд Л. А. Барнаул: Алт. дом печати, 2012. 447 с.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Мамонтовский район, с. Черная Курья, Токарев Степан Руфинович, 1918 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Кытмановский район, с. Кытманово, Гололобова М. М.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Мамонтовский район, с. Островное, Тюшнякова Анастасия Павловна, 1908 г. р.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Кытмановский район, п. Каменка, Долматов Виктор Александрович, 1934 г. р.
6. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Кытмановский район, с. Семено-Красилово, Тузовских Мария Евгеньевна, 1924 г. р.
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Кытмановский район, с. Кытманово, Касмынина Александра Яковлевна, 1911 г. р.
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2010 г.: Романовский район, с. Закладное, Афонова Валентина Петровна, 1911 г. р.
9. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2010 г.: Романовский район, с. Закладное, Бойко Валентина Дмитриевна, 1937 г. р.

10. Бережнова М. Л. Группы русских Сибири [Электронный ресурс] // История. Культура. Общество: Междисциплинарные подходы. Программы специализированных курсов и тексты лекций. М., 2003. URL: <http://ethnography.omskreg.ru/page.php?id=724>, доступ свободный (19.04.2014).
11. Бережнова М. Л. Загадка челдонов: история формирования и особенности культуры старожильского населения Сибири. Омск: Изд-во ОмГУ, 2007. 265 с.
12. Жигунова М. А., Фурсова Е. Ф. Русские [Электронный ресурс] // Историческая энциклопедия Сибири. URL: <http://sibhistory.edu54.ru/index.php?title=%D0%A1%D0%98%D0%91%D0%98%D0%A0%D0%AF%D0%9A%D0%98>, доступ свободный (04.03.2014).
13. Крих А. А. Этническая история русского населения Среднего Прииртышья (XVII–XX века). Омск: Изд. дом «Наука», 2012. 296 с.
14. Легенды и были. Фольклор старых горнорабочих Южной и Западной Сибири / [предисл. М. Азадовского]. 2-е дополн. изд. Новосибирск, 1940. 232 с.
15. Мисюров А. А. Бергалы: рассказы о Кольвано-Воскресенских заводах. Новосибирск: Запсибкрайгиз, 1937. 126 с.
16. Мисюров А. А. Легенды Горной Колывани / вступ. ст. С. Залыгина; сост. А. М. Родионов; худ. Т. Аскинази. Барнаул: Алт. кн. изд-во, 1989. 295 с.
17. Мисюров А. А. Легенды и были: сказания алтайских мастеровых / записи, ст. и примеч. А. А. Мисюрева; предисл. М. К. Азадовского. Новосибирск: Новосибгиз, 1933. 132 с.
18. Овсянкин И. Колонизация и переселенческое дело // Алтай: Историко-статистический сборник по вопросам экономического и гражданского развития Алтайского горного округа. Томск: Тип.-лит. Михайлова и Макушина, 1890. 427 с.
19. Сборник воспоминаний граждан Романовского района о событиях Великой Отечественной войны 1941–1945 годов. Рукопись. Ч. 1. Женщина и война. Ч. 2. Дети войны // Архивный отдел администрации Романовского района. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 47.
20. Сибирский субэтнос: культура, традиции, ментальность: материалы V Всерос. науч.-практ. интернет-конф. на сайте sib-subethnos.narod.ru. 15 янв. – 15 мая 2009 г. Красноярск, 2009. URL: elibrary.ru/upload/document/books/2011/05 (дата обращения: 07.09.2015)
21. Фурсова Е. Ф. Календарные обычаи и обряды восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX вв.) Ч. 1. Обычаи и обряды зимне-весеннего периода / Рос. академия наук, Сиб. отд-ние. Ин-т археологии и этнографии; отв. ред.: Ф. Ф. Болонев, И. Н. Гемуев. Новосибирск: Агро, 2002. 286 с.
22. Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец XIX – начало XX вв.). Новосибирск, 1997. 152 с.
23. Чеснов Я. В. О принципах типологии традиционного бытового культуры // Проблемы типологии в этнографии. М., 1979. С. 189–192.
24. Шашков С. С. Очерки Сибири в историческом и экономическом отношении // Библиотека для чтения. 1862. № 10, 12; Исторические очерки. СПб., 1875.
25. Щапов А. П. Историко-географические и этнологические заметки о сибирском населении // Известия Сиб.отдела РГО. 1872. Т. 3. № 3; 1973. Т. 3. № 5.
26. Щеглова Т. К. Крестьянское срубное домостроительство на юге Западной Сибири в 1830–1930-е гг.: возможности заготовления и условия доставки «избенного материала» (срубного леса) // Баландинские чтения: сб. ст. науч. чтений памяти С. Н. Баландина, 15–18 апреля 2014 г. Новосибирск: Новосиб. гос. архит.-худ. академия, 2014. Т. IX. Ч. 1. С. 42–49.
27. Щеглова Т. К. «Народная этнография»: представления об этнокультурных и этносоциальных группах в современной деревенской среде // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 4. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во Барнаула пед. ун-та, 2001. С. 35–44.
28. Щеглова Т. К. Представления о «здоровом жилище» в повседневных практиках 1880–1920-х гг. и возможности крестьян юга Западной Сибири в выборе и заготовке «избенного леса»: «ферменты» устной истории в «старых документах» и «новые» устные исторические источники / История и историография России и Сибири в исследовательском и образовательном контекстах: материалы Всерос. науч.-практ. конф., посвящ. 90-летию проф. Е. И. Соловьевой, 65-летию проф. В. А. Зверева и 70-летию каф. всеобщей истории, историографии и источниковедения НГПУ (Новосибирск, 15–16 апреля 2014 г.) / под ред. В. А. Зверева, К. Б. Умбрашко; М-во образования и науки РФ, Новосиб. гос. пед. ун-т. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2014. С. 225–231.
29. Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: формирование, состав, численность // Краеведческие записки: вып. 8 / Упр. Алтайского края по культуре, Алт. гос. краевед. музей. Барнаул: ОАО «ИПП «Алтай», 2009. С. 119–134.
30. Щеглова Т. К. Русское население Алтайского края: этнокультурное многообразие и идентичность // Народы Евразии: этнос, этническое самосознание, этничность: проблемы формирования и трансформации. Новосибирск, 2005. С. 111–124.
31. Щеглова Т. К. Экономическое, социальное и культурное развитие Прииртышья и Приобья в XIII – начале XX в. Введение // История Казахстана и России в документах: Прииртышье и Приобье в XVIII – начале XX в.: сб. док. / под ред. Т. К. Щегловой, Г. Е. Отеповой, А. В. Контева. Барнаул; Павлодар: АлтГПА, 2013. С. 141–152.
32. Щеглова Т. К. «Домообзаведение» сельского населения юга Западной Сибири в 1880–1960-е годы: устная история как источник и метод по истории крестьянства в прошлом и настоящем, Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: материалы X междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 60-летию освоения целинных и залежных земель (Омск, 23–26 апр. 2014 г. / под ред. Т. Н. Золотовой, В. В. Слабодского, Н. А. Томилова, Н. К. Чернявской. В 3 ч. Омск, 2014. С. 59–72.

Щетинина Яна Сергеевна

Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, Российская Федерация

Воспоминания П. Г. Кузнецова, жителя с. Поперечное, как источник сведений по традиционной культуре Алтая (по материалам экспедиции сектора традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края)

Аннотация. В статье автор на основе полевых материалов излагает воспоминания жизни Петра Григорьевича Кузнецова, 1930 г. р., жителя с. Поперечное Каменского района Алтайского края. В результате научно-исследовательской работы проведен сбор устных источников по темам: «История семьи», «Жилище», «Пища», «Роспись», «Одежда и мастера», «Фольклор», «Игры» и «Праздники». Воспоминания Петра Григорьевича вносят весомый вклад в изучение традиционной культуры старожилов Алтая. **Ключевые слова:** крестьянские ремесла, мастера, промысловые занятия, пимокатный промысел, обушки, валенки, чесанки.

В целях поддержки и развития самодеятельного народного творчества, народных промыслов и ремесел, улучшения культурно-досугового обслуживания населения утверждена ведомственная целевая программа «Сохранение и развитие традиционной народной культуры Алтайского края» на 2012–2014 гг. Цель этой программы – сохранение, возрождение и развитие традиционной народной культуры как основной составляющей процесса формирования единого культурного пространства Алтайского края [5].

В июле 2014 г. сотрудники сектора «Традиционная русская культура» Государственного художественного музея Алтайского края в рамках ведомственной целевой программы «Сохранение традиционной народной культуры» провели фольклорно-этнографическую экспедицию в Каменский район. В ходе экспедиции обследованы села Корнилово, Поперечное, Аллак, Гонохово, Новые Ярки, Зеленая Дубрава.

Данная статья является обобщением материала, записанного от информанта Петра Григорьевича Кузнецова, 1930 г. р., проживающего в с. Поперечное Каменского района Алтайского края, предки которого были староверами-австрийцами (рис. 1).

История семьи. По воспоминаниям Петра Григорьевича, его родители были родом из с. Поперечное: по маминой линии фамилия Шабуровы. Мать Степанида Семеновна, 1908 г. р., а у отца, 1908 г. р., фамилия Кузнецов. «Бабушка Пелагея рассказывала, откуда предки пришли. Бабушкин брат служил у Пугача, а когда Пугача разбили, они с Оренбургской области приехали. На коней садились и гнали сюда табун коней. Когда сюда приехали, семь дворов было, жили каторжники. Шесть братьев было, трое здесь, в селе, остались, а трое в Кривой Лог в Заганенок уехали. Там поселок, там луга крутые. Преследовать стали, гнали табун лошадей, коров, всё бросили, ребятишек в телеги посадили и семь дней ходили. По дороге коней меняли. Они сами татары. Пугач армию собирал, а когда Пугач их разбил, они все деду. Это бабушкин брат, они оттудова, а бабушке было шесть лет, когда они приехали, шесть ребятишек было у них. Коней гнали, им это место и приглянулось: тут была дубрава, здесь сосны и речка, здесь было семь дворов, вот здесь и поселились, а те дальше поехали, 30 км, в Заганенок» [1].

Родители Петра Григорьевича занимались сельским хозяйством, держали в основном коней и коров. Как отмечает информант, «жили они неплохо, земля своя была. Пашня была 2 км от села, сеяли пшеницу. Землянка там была. Зимой уезжали в деревню, а летом там сеют пшеницу, пашут, там и ночевали. А дома сеяли коноплю и лен. Ребятишки побольше пособляли. Так и жили. Не пили они и не курили. Кержаки, кержацкая вера у них была. У них молельный дом, австрийской веры. Австрийской, наверное, потому, что пленных австрийцев сюда ссылали и церковь была. В молельном доме батюшка свой был. Крестились крестом, а эти не шепятью. Вера потому что другая была». Родителей информанта батюшка венчал в церкви, там же велась запись. «Приданным матери были полотенца и дерюжки. Я в церкви крещеный, меня батюшка крестил. Когда ехали сюда, везли с собой детей и гнали табун лошадей, их преследовали. Урядник был, ему три рубля дали, только после этого разрешили строить дом, скотину разводите. А лошади вольно паслись».

Жилище. По воспоминаниям, дом, в котором жил Петр Григорьевич с родителями, был из толстого леса, с односкатной крышей, но до сегодняшнего дня он не сохранился. «Дом сами делали, тогда сибиряки все сами делали. Дом с полатами был у родителей, сидишь с ребятишками, выглядываешь с них, смотрели, кто пришел, там же и спали. Родители строжились, чтобы сидели тихо». Дом, в котором сейчас живет Петр Григорьевич, – тоже старинный, на территории усадьбы до сих пор для обеспечения водой функционирует «журавль». (рис. 3). Он принадлежал родителям юного партизана Кирилла Баева¹, который родился в 1903 г. в с. Поперечном в семье ветеринара [3].

Роспись. Во многих деревнях и селах Алтая в конце XIX – начале XX в. был распространен забытый ныне обычай – украшать бревенчатые избы и горницы яркой причудливой росписью. Самые ранние домовые росписи Алтая не сохранились до на-

¹ Баев Кирилл (1903–1919) – партизанский разведчик в отряде И. В. Громова во время Гражданской войны, пионер-герой.



Рис. 1. Петр Григорьевич Кузнецов, 1930 г. р.



Рис. 2. Дом П. Г. Кузнецова

ших дней. О них мы узнаём из скупых и случайных сообщений современников [4].

В с. Поперечное встречались дома с росписью, в том числе и тот, в котором живет Петр Григорьевич. Роспись находилась в горнице, на стене рисунки – «вилюшки, большие, как воробьи, желтого цвета были, а после войны все переделали и закрасили». Внутри дома были обтесанные некрашенные бревна, «тогда и краски не было». Расписывали не только стены дома, но и сундуки. Так, Петр Григорьевич продемонстрировал расписной сундук и отметил, что «раньше на нем цветок красный был и голубой. Сундуку уже 300 лет, его еще бабушке приданое в нем давали. Каждый год просушиваю его». В бабушкином доме, вспоминает информант, росписи не было, «дом они строго вели».

Одежда и мастера. Петр Григорьевич вспоминает, как одевались его родные: «Дед, помню, в пимах ходил, борода большая, я и сам в них хожу: ноги мерзнут. У дедушки рубаха и пояс был, только у рубахи косой ворот был. Штаны-шаровары сами шили. Ткать умели, мама и бабушка всю зиму ткали на кроснах, полотенца вышивала. Лен – тонкий продукт, на рубашки невестам тонкий или на полотенца, а ребятишкам холстина шла потолще. Красили химическими карандашами. Покрасят холст, а как купаться пойдут, на коже остается синий цвет – называли „синежопыми“. Был у бабушки пояс темный. Рубаха была, больше самотканые со льна, длинные, почему-то безрукавые были. А почему, не знаю. Бабушка с мамой в сарафанах длинных ходили, пояса ткали и заставляли ребятишек помогать с челноком. У бабушки прялка была, потом маме по наследству передала. Зимой ткали, летом надо на пашне работать, мужики сено косят руками, а женщины помогают».

Петр Григорьевич помнит многих мастеров с. Поперечное: кузнецов, пимокатов, сапожников, плотников. В его семье тоже были мастера: напри-



Рис. 3. «Журавль»

мер, бабушкин брат колол коров, выделявал шкуру и шил обувь. «Я и сам выделявал шкуры, овчины и шапки шил, это я сейчас болван. Шкуру в бочку опускали, бабка делала дрожжей опару и ведра два туда дробленки, и пихаешь в эту кадуюшку 2–3 овчины, и 9 дней, и больше держать нельзя, как шерсть пошла, так ее надо мыть и мять. В холодке ее повешаешь и привяжешь, затем мляли в специальном кругу, у меня такой есть, потом скоблешь, затем кроешь обувь, красишь. Краску привозили с ярмарки, с Камню». Обутки шились с подошвой из толстой шкуры темно-коричневого цвета и со шнурками. В таких обутках ходили до войны, так как после нее мастеров практически не осталось: «Старые уже умельцы вымерли, а молодежь не хотела. Сан-

далики еще шили, это сейчас все привозят, тогда ведь этого не было».

По воспоминаниям информанта, были в селе столяры-плотники, которые делали сани, телеги и колеса. Так, например, «Суслов дядя Михаил, мастер хороший сани делал». Шиновал колеса и телеги кузнец — был в селе Скрепяков дядя Петро. «Посуду делали и жбанчики были. Горшки глиняные были, покупали в Камню. Латки были глиняные, блестящие, кружки были, только ребятишки уронят, и все. Покупали все в Камню. Брала все до войны».

Пимокатов в селе было много. Например, «там хохля жили Жахолов дед Сашко пимокат, рядом улица Пензенская, а мы жили на Корниловской. Григорьев, Гузеев Иван хорошо катал, у всех пимокатов свои колодки были. У кого курносенькие, красивые, а у другого — как ложки. Девки предпочитали курносенькие. У Григорьева была колодка, чтобы курносенькие валенки катать. Но у Жахолова — у него теплые были, другие или мухлюют, или мало добавляют муку или крахмал, чтобы они лучше садились».

Практически все жители с. Поперечное держали своих овец, поэтому шерсть приносили пимокату свою. Для изготовления мужских валенок требовалось 6 фунтов шерсти (фунт — 400 г), женских — 4,5 фунта, детских — 2 фунта. «Мы тоже овец держали, семья большая, сами стригли весной и осенью. На валенки шла осенняя шерсть, а весенняя плохо скатывается — холодные будут. Весенняя шерсть шла на рукавички, на носки. Подшивали валенки сами». Для того чтобы шерсть скорее села, в нее добавляли крахмал. Изготовление валенок происходило как в доме, так и в бане. Например, теребили шерсть, раскладывали заготовки, сушили готовые изделия в домашних условиях. Процессы, связанные с замачиванием, прокаткой, чисткой валенок, происходили в бане [2, с. 105]. В бане в кипяток добавляли крахмал, затем опускали заготовку валенка на 10–15 мин. После этого доставали ее и начинали прокатывать деревянным рубелем. Заключительным процессом изготовления валенка была чистка: «У кого пемза была, у кого стеклом да ножичком; когда их скачают, обжигали».

Помимо валенок, пимокаты изготавливали чесанки, которые были полутонкими, и носили их осенью. «Чесанки были пояркового, еще с цветами, сами белые с черными цветами, а на черных — белые цветы, они только стоили дороже, с ними канители больше. Надо же эти цветочки аккуратно украсить. Пимокаты делали с цветочками на заказ, кто как скажет, надевали их на праздник, в выходные специально. Если сыро на улице, то калоши специально на них продавали. Если денег не было за валенки, то в долг брали или отработывали. Катали пимокаты до 1990-х гг., тут пимокаты постарели, стали старыми, а молодежи неохота, там жарко, в бане. Они голыми катают рубелями, тяжелая работа, не дай бог. Дети помогали катать, пособлять. Петька Жахолов хорошо пимы катал, жены помогали, Дуся у Ивана Гузеева помогала, потом, как помер Иван, она все за-

нималась помаленьку. Она сама катала, видала, как он делал. А сейчас никто и катать не будет, жарко. Раньше лучше валенки были, чем сейчас продают. Сейчас не прокатывают, машины ведь, а раньше вручную, он твердый, пим. А сейчас купишь, поносишь зимой, они разлезутся, как лапоть».

Пицца. Питание в семье информанта состояла из овощных, крупяных, мучных блюд. «Бабушка больше борщ готовила, горох выращивала, пекли блины гороховые. Тогда ведь ветрянки были в селе. Пойдешь, смелешь мешка два. Блины были толстые, поднимаются от гороха. Вкусные были, и макаешь их в кислуху — это молоко вскипятят и заквашивают, оно как сметана делается. Ребятишки блины сворачивают и туда макают, только маленько попердывают». Варили супы и кашу из своего проса. Пшенная каша вкусная в печи парится. «Оттолкнул пшена, отобьют и просеют его». В качестве сладкого варили в сковороде паренки из свеклы и моркови. Сахару мало было, поэтому давали ребятишкам только по праздникам, «по кусочку дадут, нюхаешь и лижешь». «Ели пышки, ягоды. Ягод много было, красно. Их истолкут — и на пышку или на капустный лист и в печку. Сусло варили, чугуны ставили в два ведра, сусларей накладывают и ставят в печку, чтобы ее упарили, красная становится, тогда ее и процедишь, а когда воды добавить, то квас и редьку потрут, для того чтобы ядреный квас был».

В семье Петра Григорьевича строго соблюдали пост мама и бабушка. Информант вспоминает: «Зимой в подпол полезешь, бабушка и говорит маме: „Стеша, достань капустного рассола“, а потом макает в капустный рассол. Разрешалось есть капусту, постное масло, рыбу. Поедут, привезут повозку рыбы и постуют ей. Бабушка 96 лет прожила, мама — 94 года. Вина не пили и не курили, поэтому и жили так долго, Бог давал. И дедушка долго жил, дед Максим, 29 апреля на войне погиб, не дожил до 9 мая, в Чехословакии, в г. Братиславе».

Фольклор. Мама и бабушка Петра Григорьевича песни не пели, вина не пили, так как строгой веры были — «грех считали». «Приду домой, уже час, второй, а бабушка все на коленках стоит и молится — поклоны бьет». Сам Петр Григорьевич петить не считал грехом и исполнил несколько песен.

Не таким я на свет зародился,
Не таким родила меня мать.
Часто-часто я Богу молился
И не думал совсем воровать.

Но как выпала долюшка злая,
Холод, голод прельстит предо мной.
Не стерпела душа молодая,
Я решил — не сидится с собой.

Я по свету, как ворон, скитался
Для себя я добычу искал,
Воровством, грабежом занимался,
А потом за решетку попал.

За решеткой сидеть, братцы, трудно,
Поседела моя голова,

Куда делись русые кудри,
Куда делась моя красота?

«Много песен пели тюремных, сюда же каторжников ссылали. Песня эта о жизни. Раньше везешь на машине женщин с бригады, вот они и поют всякие песни. Про любовь пели».

Зачем мы встретились с тобою,
Зачем я полюбил тебя
А мне назначено судьбою
Пройти в далекие края.

Игры. По воспоминаниям Петра Григорьевича, в детстве было много игр, а из игрушек были тряпичные куклы и глиняные петухи. «Дуешь в него — он свистит. Из глины хвостик красный и гребешок красный. Покупали в Камню. Были в форме птичек. В носик дуешь, он и свистит. У них ножка была, их вешали больше на шею, чтобы не потерять. Забава». Тряпичным куклам делали головку из старой фуфайки, а к телу пришивали ручки и ножки. Лицо куклы могли нарисовать углем, однако он быстро стирался.

Мальчики, в отличие от девочек, играли в «чижика» и «бабки». Специально оставляли кости от коров и овец. «Горсть выиграешь, горсть проиграешь, раздерешься — проиграл, жалко ведь. Настанет зима, лед застынет, тоже играли на речке. Зимой и в избе играли потихоньку: мать ругается. В „чижика“ играли только на улице, а то окно расколешь. В „чижика“ — палочку заостришь, 6, 4, кто больше очков выиграет». Для того чтобы урегулировать правила игры, использовали считалку: «Чижик, чижик, где ты был? На базаре водку пил. Стопку выпил, выпил две, зашумело в голове». «Кто самый последний, тому ходить. Свои были игры, свои занятия; радио — и того не было».

Праздники. Согласно материалам опроса, праздники в семье Петра Григорьевича отмечали. На Рождество, когда были маленькими ребятишками, ходили по деревне, славили и пели «Рождество Христе Божий». «Одна партия детей идет по одной стороне улицы, другие по другой, кто что подаст. Кто морковку подаст, кто хлеба кусочек. На Масленку соломку жгли, блины пекли все время. Мы уже не постились, тогда даже хлеба не было, картошку трут, горсть муки, как на пряники. На Пасху стряпали из муки, собьют что-нибудь; яйца красили поскребушкой, венником красили, луковым пером — красные получаются. С горы не катали, яиц мало было — дадут два-три яичка, так как нас много, детей, было.

Пасху пекли — разукрасят крестами большими, по маленькому всем кусочку отрежут».

Для изготовления спиртных напитков к праздникам Петр Григорьевич вспоминает: «У мамы с папой на свадьбе самогон гнали, тогда ведь уже запрещали гнать. Мы варенье завели, где овечки стояли, чтобы там тепло было, а они, проклятые, крышку открыли и напились, и кричали, пока полбочки не выпили. Потом опять добавили муки, воды, хмелю. Муку добавляли, чтобы самогонка была хлебная, мягкая. Хорошо ее пить, голова с нее не болит, а сейчас возьмут купоросу и известку напихают. Чтобы хлебную самогонку получить — полмешка муки и дрожжей, вот она и закиснет и покиснет, потом оседет гуща, а тут светлая вода, вот эту воду отчерпаешь — и в чугунок. Тогда аппаратов не было. Первак крепкий был, а потом горькая водичка».

Таким образом, в ходе экспедиции проведен сбор устных источников по темам «История семьи», «Жилище», «Пища», «Роспись», «Одежда и мастера», «Фольклор», «Игры» и «Праздники», аудио- и фотофиксация. Данные, полученные сотрудниками сектора традиционной русской культуры, обработаны, систематизированы и переданы в архив музея. В настоящее время, согласно имеющимся материалам, кустарные мастерские в селе Поперечное не существуют, происходит угасание народных традиций. Воспоминания Петра Григорьевича внесут весомый вклад в изучение традиционной культуры старожилов Алтай. Информация, записанная у Петра Григорьевича, будет включена в экскурсии и научные публикации.

Shchetinina Yana

Altai State Museum of Art, Barnaul, Russian Federation

The memoirs of P. G. Kuznetsov, resident of the village Poperechnoe, as a source of information about Altai traditional culture (adapted from the expedition of the sector «Russian traditional culture» of the Altai State Museum of Art)

In this article on the basis of the field data the author develops the memories from live of P. G. Kuznetsov (he was born in 1930 in the village Poperechnoe of Kamenskij District in Altai Region). As a result of the research work was done the oral sources accumulation on the following subjects: «Family history», «Dwelling», «Food», «Painting», «Clothes and craftsmen», «Folklore», «Games» and «Festivals». Memories of Peter G. will make a significant contribution to the study of traditional culture of old residents. **Keywords:** *country, crafts, craftsmen, trade lessons, pimy trade, obutki, valenoks, chesanka.*

Источники и литература

1. Архив ГХМАК. Материалы экспедиции в с. Поперечное 2014 г. Кузнецов П. Г.
2. Богочанова А. В., Щетинина Я. С. Домашнее производство валяных изделий в селе Солонька Смоленского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье, Прииртышье и на Алтае. 2011–2012 гг.: археология, этнография, устная история. Вып. 8: материалы VIII междунар. науч.-практ. конф. Барнаул, 18–19 апр. 2013 г. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул, 2013 г.
3. Баев, Кирилл Осипович. Википедия, 15.06.2015. [Электронный ресурс]. URL: <https://ru.wikipedia.org/ru.wikipedia.org>.
4. Живова Л. В., Шлейхер И. В. Домовая и прялочная роспись Алтая / науч. ред. Л. Г. Красноцветова-Тоцкая. Барнаул, 2012. 100 с.
5. Сайт администрации Алтайского края, 15.06.2015. [Электронный ресурс]. URL: http://www.culture22.ru/files/uni_catalog_programs_elem/445_11.pdf.

Явнова Лариса Александровна

Алтайская государственная академия образования имени В. М. Шукшина, г. Бийск,
Российская Федерация

Организация жилого пространства в системе обрядов жизненного цикла русских Алтая в XX в.: семиотический аспект

Аннотация. Реконструируются ритуальные практики организации жилого пространства в системе семейных обрядов русского населения Алтая в XX в. Рассматриваются знаковые аспекты обрядов, кодирующих этническую информацию, обеспечивая преемственность поколений. **Ключевые слова:** семья, семейные обряды, символика, жилое пространство.

Дом можно рассматривать как основное место жизненного пространства. Определенные стереотипы поведения, характеризующие этническую среду в праздничной и повседневной жизнедеятельности, могут быть реконструированы на основе анализа обрядового поведения. Повседневная жизнь сельской семьи в организации жилого пространства была исполнена символического содержания. Поведение крестьян в будни регламентировалось временами года, трудовыми процессами, половозрастными особенностями и отличалось определенной вариативностью [34, с. 194]. Немаловажное место в традиционной обрядовой практике занимают ритуалы жизненного цикла. Обряды жизненного цикла с точки зрения их функции как механизма культуры могут быть интерпретированы в системе мифологических представлений. Представление «жизнь – смерть – новое рождение» через смерть является универсальным. Изначально рождение и смерть рассматривались как некое единство. На этой основе сложился комплекс семейной обрядности, замкнутый цикл, в котором все взаимосвязано [27, с. 121].

Семиотический аспект внутреннего пространства дома состоит из вертикальной и горизонтальной структур. Дом считается полностью освоенным (освященным), когда в нем совершен один из обрядов жизненного цикла (роды, похороны или свадьба) [20, с. 118]. Существенное значение имеет вопрос, как особенности внутренней планировки и конструкции соотносятся с обрядами жизненного цикла. С этапами жизни человека ассоциируются в народных представлениях этапы жизни дома: рождение – детство – строительство и обживание, молодость и зрелость – длительность существования дома, старость и смерть – постепенная обветшалость и разрушение [32, с. 101].

Укладка первого венца имела сакральный характер. Этой операции уделялось особое внимание, что, вероятно, связано со специфическим содержанием «первого», «нового», «начального», как и самого числа «один». Для того чтобы яснее представить последовательность ритуальных действий по укладке первого венца, приведем несколько описаний. «Не осядет дерево, которое рублено 21 декабря около полудня, николи не осядет. Ишо когда рубить? Чтоб не осело-то? 24 сентября, коли опосля новолуния три дни минуло. Николи не треснет древо, коль взять его 24 июня в полдень либо перед ноябрьским новолунием. Можно и 25 марта либо 29 июня, токо сучки

надобно у них рубить спустя три, а то и пяток ден, потому как соки из дерева все в сучья и уйдут, а нам сухое дерево достанется. Верхние венцы терема ладились из дерева, которое рублено 30 и 31 марта. Домушка у меня легкая, крепкая, я в ей почитай ужо семь десятков прожил, трех жен проводил, двадцать деток народил, а домушка моя как новенька – без гнили-червоточки» [18]. Момент закладки первого венца благоприятен для утверждения благополучия семьи, которая будет проживать в этом доме.

Строительство дома сопоставимо с рождением и крещением человека, прежде всего потому, что они связаны с возникновением нового: новый дом, новорожденный ребенок. Кульминационный момент ритуала строительства – укладка матицы. Матица – важнейший конструктивный элемент верха жилища, как отмечает Н. Е. Мазалова, метонимическая замена самого дома; в мифологическом плане она дублирует «мировое дерево» [32, с. 102]. Чтобы облегчить роды, бабка не позволяет роженице лечь, женщина должна рожать стоя. Иногда мотив стояния, вертикальности усиливается акцентированием верхней точки [24, с. 18]. Так, в качестве примера можно привести рассказ А. П. Бабенко, жительницы с. Ельцовка: «Первого ребенка родила в 17 лет, дома. Я на улку пошла, а соседка увидала меня. Свекор сапожничал. Она прибежала, свекра выгнала. Стоя рожала» [11]. Ритуальное подвешивание роженицы к матице основано на идее вкладывания, когда в начале символом оказывается «мировое дерево», а в конце – потомство (новорожденный ребенок) [32, с. 102].

В вертикальном пространстве две границы (пол и потолок) делят ее на три зоны (чердак, жилое пространство и подполье), каждой из которых предписывается определенное содержание [20, с. 177]. У старообрядцев Салаирского скита молодых для зачатия первого ребенка оправляли спать на верхний этаж терема. «Потолок утеплялся мхом, овечьими и барсучьими шкурами. Запрет был на использование лошадиных шкур, „лошадиный дух чтобы не ходил“. На верхнем этаже ставили топчан, изголовье которого было приподнято. Топчан закрывали тремя простынями из небеленого холста: один холст вдоль, два поперек, получается крест-накрест по отношению к потолку. Затем слоями вдоль и поперек клали 12 ржаных снопов: три вдоль, три поперек, три вдоль, три поперек: если злой дух-„полуноч[ш]ник“ приползет, то заблудится в снопах» [19]. Горизонтальное положение (позиция лежачая) символизировало женское

начало, а вертикальное положение (позиция стоя) — мужское. Значение креста, с одной стороны, могло соотноситься со значением «солнце», «свет», а с другой — со значением «земля». Пересечение этих линий олицетворяло Мировой разум. Значение «крест» может соотноситься с фаллическими значениями «крест» — «матка», «крест» — «родить» [33, с. 268–269].

Поперечным положением матицы обусловлено то обстоятельство, что ей приписывается роль символической границы между внутренней (передней) частью дома и внешней, связанной с входом и выходом в северных и западных планах — по сути дела, основным членением внутреннего пространства великорусского крестьянского дома [23, с. 171]. «Матка правильно стоит перпендикулярно двери, по-старинному» (зап. от А. П. Бабенко, Ельцовский район) [15]. Как заметила П. И. Шивкова, «матка перпендикулярно двери, поперек пола, пол вдоль настлан, половые матки, чтобы дерево не мокло» [16]. К. И. Никулина вспоминала: «При сватовстве жених садился под матицу, чтобы невеста не отказала, он говорит: „Приехал товар покупать“. Если сговорятся, то в залог берут жеребца у отца невесты („берут кладку“); если она откажет, то жеребец остается у жениха. Потом назначают день свадьбы» [1]. Сваха, войдя в комнату и помолясь богу, садилась только под матицу и на ту лавку, которая идет по длине пола [12]. Сваты не должны заходить за матицу. У сибирских казаков невеста могла встать посередине избы «на круг» и либо дать согласие, либо отказать сватам [25, с. 98]. Таким образом, матица связывает стены дома, значит, и семья будет складная. Гость (т. е. «чужой»), войдя в избу, садится на лавку и не должен заходить за матицу без приглашения хозяев. Место под матицей является также и серединой избы, ее топографическим центром [22, с. 201–202; 20, с. 145].

В вертикальной проекции дома важным сакральным местом является передний угол (чистый угол). Куть и красный угол — амбивалентное значение мужского и женского начала. «На все у Господа существует заведенный порядок. Как в доме живут, кто кому подчиняется. Мужичина завсегда выше женщины по заведенному порядку стоять должен. А вот пошто так-то, а по то так, что он сильный, боли мене боится, все сдюжить может, медведя заломает. Еду домой несет, первым у престола Господня обретається. Да и женщина может многое сдюжить, ан ей рядом токо с ним стоять, потому как она из ребра его вышла» [18]. Вообще следует отметить существенную роль категории «места», особенно в обрядах жизненного цикла, и в частности в свадьбе, что связано, по-видимому, с регламентацией распределения людей в пространстве, наделенном иерархическим смыслом.

Красный угол был теснейшим образом связан со свадебным обрядом. А. К. Байбурин в русской социальной терминологии выделяет ряд формул, построенных на соответствии «места» и социального статуса человека. Формула «сидеть под образами» может иметь, кроме постоянного «быть хозяином», ряд

окказиональных значений: «быть почетным гостем»; «быть женихом» (или невестой); «быть сватами». Сидеть под матицей, сидеть вдоль половиц, сидеть у печки означает «быть сватами»; сидеть на беседе прочитывается как «быть незамужней девушкой»; сидеть в куте, сидеть за печным столбом [23, с. 178]. Существует тенденция разделения жилища на жилые зоны посредством занавеси или перегородки — «заборки», при этом помещение разделялась на две половины: большую — саму избу и поменьше — куть [30, с. 102]. Справа от жениха — его мать и отец, слева от невесты — ее мать и отец, потом садятся крестные и обязательно родня невесты, если будут места, то и женихова родня тоже садилась за стол, а если нет, то только после того, как невестина родня выйдет из-за стола. Сначала родители жениха и невесты высказывают свои пожелания молодым, потом родственники. В. Н. Клепикова вспоминала: «Столы в доме ставили, вдоль стен стояли буквой П. Во главе мы, конечно, сидели и родители. Это сейчас сидеть-то все отдельно стали, раньше-то такого не было» [9]. Тенденция выделения зон в жилом комплексе получает развитие и в современном звучании, в частности, в виде перегородки, шторы или наличия большого кухонного стола, разделяющего пространство для приготовления пищи и гостиную часть.

Не менее значимо пространство красного угла при крещении. Е. М. Блаженских рассказывала: «Вернувшись из церкви, кумовья укладывали ребенка в „красный угол“ под иконы, заворачивали в шубу, чтобы богатым был» [17]. Если ребенок рождался больным, то с ним совершали обряд «перепекания». Этот способ ухода за новорожденным обеспечивал одно важное условие для поддержания жизни недоношенного ребенка, а именно создавал температуру, близкую к температуре человеческого тела [31, с. 145–148]. В аспекте доделывания (при болезни) ребенка заслуживают внимания манипуляции с телом младенца. «При хворости ребеночка заворачивали в лепешку из теста и клали на лопату, затем сажали в уже остывшую печь, куда чугульки ставишь, чтобы прогрелся или еще, вот, в шубу тоже завернут, и на печку», — по воспоминаниям матери (Е. Н. Хреновой, 1901 г. р.) рассказывала ее дочь Т. Н. Хренова [13]. Семиотика переделывания или «перепекания» основана на отождествлении ребенка и хлеба, выпечки хлеба и появления ребенка на свет: его возвращение в материнскую утробу (печь), чтобы он родился заново, является устойчивым символом судьбы [21, с. 53–54]. Шуба как символ здоровья, богатства фигурирует в карпогонической магии [28, с. 176].

Печь в свадебных обрядах играет видную роль, прежде всего как символ очага — рода [37, с. 146]. «Свадьба длится три дня: на третий день ломают столбик у печки за выкуп» [2]. В конструктивном отношении печной столб был центральной опорой крыши. В семантическом отношении столб воплощал идею вертикали дома, маркируя в то же время его ритуальный центр [23, с. 175].

Семиотическое значение входа и подпорожья очень велико. Наличие входа и выхода — необходимое условие для сохранения домом своего статуса (гроб — дом, из которого нельзя выйти; яйцо — дом, из которого можно выйти, только сломав его). Пол — нижняя граница жилого пространства, она отделяет его от подполья [20, с. 178]. Важное семантическое значение в традиционной обрядности имел «послед», «детское место». Детское место тщательно зарывается в землю, чаще всего под полом избы, подполье [35, с. 428]. В. Л. Чернокова, жительница с. Сибирячиха, рассказывала: «Послед с пуповиной закапывали в подполье» [6]. Послед закапывали в землю, зимой в подполье, под порог (место, связанное с иным миром), летом в огороде (реже), в укромном месте. Действия с последом напоминали похоронный ритуал: «Она вымоет его, в тряпку завернет и куда-нибудь закопат»; «В тряпку завернула бабка... и закопала поглубже» [8]. Воду, в которой мыли роженицу и новорожденного, как и воду, в которой мыли покойника, выливали на завалинку под святой угол. Захоронение детского места иллюстрирует такую важнейшую функцию родильных обрядов, как обмен ценностями с землей — природной сферой, откуда был получен ребенок [32, с. 107], и необходимо для того, как отмечает А. К. Байбурун, чтобы обеспечить новое рождение, сохранить отношения непрерывного обмена между предками и потомками, не людьми и людьми, жизнью и смертью [21, с. 40].

Особенность символики дверей и подпорожья объясняется, тем, что содержание, приписываемое им как граничным объектам, осложняется их специфическим назначением: обеспечивать проницаемость границ. Такое парадоксальное сочетание признаков, противоположных по самой своей сути, обеспечило их статус как особо опасных точек связи с внешним миром и соответственно их особую семантическую напряженность. Всем действиям у входа (выхода) приписывается высокая степень семиотичности. Самая простая их интерпретация связана с пространственно-временным противопоставлением «начало — конец пребывания в жилище», под которым в этом случае понимается особый мир с определенной системой правил, предписаний, со своей системой ценностей. Характерным способом маркирования начала (входа) и конца (выхода) является остановка перед порогом дома, часто сопровождаемая краткой молитвой [23, с. 162].

Чтобы избавиться от нежелательных «посещений» покойника, рекомендовалось порог дома обсыпать маком или воткнуть в него иголки. У старообрядцев Алтайского района сохранялись поверья, по которым «при входе в чужой дом или в какое-нибудь учреждение для успеха дела полагалось обязательно наступить на порог» [5]. Представление границы между пространством смерти и пространством жизни на уровне конкретных обрядовых актов воплощается в границах дома: окнах, дверях (затворение и растворение дверей в определенные моменты обряда; непроизвольно открывающаяся дверь — к

смерти; пороге (стук о порог). Основные типы пространственных операций в обряде представлены «размыканием и замыканием». Операция размыкания производится круговым движением обходом (родственников вокруг гроба, смыванием следа покойного [36, с. 81–82]. «Покойника клали вдоль досок пола, головой к окну, ногами к двери» [10]. Вдоль половиц кладут покойников, поэтому не стелют постель вдоль пола, и особенно «на пути в дверях», точно так же, как нельзя ложиться спать головой к выходу. Спать ложатся всегда головами к передней стене, где иконы, никогда никто не станет ложиться к переднему углу ногами. Только покойников кладут к переднему углу, к образам головами [20, с. 179]. «В избе умершего кладут головой к иконам, поперек по отношению к матке, выносят ногами вперед» [19]. «Лицом к иконам, ногами к выходу» [3]. Встречается и другое положение покойного в доме: головой к дверям, чтобы видеть иконы и молиться с живыми. «Умерший лежит на лавке ногами к иконам и в гробу к иконам ногами, душа здесь, она молится» [14]. «Гроб стоял ногами к иконам, потом по солнцу переворачивали и ногами выносили из избы» [5]. У семейских Забайкалья после прощания родственников и близких с покойным гроб выносят. Перед выносом его поворачивают по солнцу и выносят покойного ногами вперед [40, с. 11]. Староверы великорусских губерний укладывали покойника ногами к образам [20, с. 110]. Аналогичная проекция зафиксирована В. И. Ереминой в старообрядческой среде у поморцев Кургана: прощались с покойным, идя посолонь [27, с. 122]. Особое положение покойника в пространстве дома выделяло и отделяло умершего от живых [20, с. 110].

Перед выносом из дома гроба с покойником обязательно совершают манипуляции с предметами (лавки, табуретки), на которых сидели родственники. «Садятся на лавку родственники: когда гроб вынесут, тогда родственников сажают, чтобы они не приходили за ним, потом лавку эту переворачивают кверху ногами, чтобы смерть больше не „ворачивалась“ в этот дом» [7]. Переворачивание предметов часто использовалось в похоронной практике, чтобы отвергнуть смерть [29, с. 126]. Переход покойников в другой мир обозначается действием переворачивания самого покойника или предметов, так или иначе с ним связанных. При этом под переворачиванием имеется в виду разного рода пространственные обращения: по вертикали (сверху вниз — переворачивание табуреток), или по горизонтали (справа налево, с запада на восток и т. д.) или по линии внутри — снаружи (выворачивание наизнанку) [38, с. 119].

После выноса в доме мыли и моют полы везде, желательно колодезной водой или родниковой. Моют тоже чужие люди, своим ни в коем случае нельзя ничего делать. Моют желательно пожилые женщины. Дом, в котором кто-либо умер, считается нечистым, уборка дома (мытьё пола) преследует магические цели, на пол льют воду, «чтобы смыть покойника» [26, с. 349]. «Возвращаясь с кладбища, родственникам до

первого поворота нельзя оборачиваться» [7]. У кержаков с могилки приносили горсть земли и высыпали на улице под правый угол дома или под завалинку. «Бабушка говорила, — вспоминала Н. В. Бисенева, — „ты земельку взяла, чтоб у тебя здоровье было“» [4]. Существовал мотив «оглядки», запрет смотреть назад, чтобы не нарушить магические силы: на дороге, провожая покойника, не оборачивайся и не смотри назад, а то у тебя в семье кто-нибудь умрет; такого рода правила вводят предикат переворачивания задом наперед или сверху вниз — один из основных в магической практике [39, с. 115].

Объект, манифестирующий границу, принадлежит всегда одному из миров (а не двум одновременно, как это «должно быть»), и именно тому, который связан с категорией внешнего, опасного, враждебного человеку. Поэтому порог, дверь, будучи элементами дома, наделены содержанием, характерным скорее для объектов внешнего мира. Все это обусловило особую роль дверей (порогов) в различного рода ритуальных практиках и, что очень показательно, в свадебных, родинных и похоронных обрядах в целом.

Акцентуализация освоения жилого пространства дома определяется в точках пересечения в конструкции дома: верхнее пространство (потолок, матица), красный угол, нижнее пространство: порог, дверь, где сопрягаются внутреннее и внешнее пространство. Само обрядовое поведение выступает как регулятор стереотипов поведения и сознания, кодирующих этническую информацию, обеспечивая связь между поколениями.

Yavnova Larisa

Department of Historical, Law and Socio-Humanitarian Disciplines, Shukshin Altay State Academy of Education, Biysk, Russian Federation

Organization of living space in the rituals system of the life-cycle of the russians in Altai in the XX century: semiotic aspect

The paper reconstructs ritual practice of the organization of living space in the family rituals of the Russian population of the Altai in the XX century. It also dwells on symbolic aspects of rituals, coding ethnic information and ensuring the continuity of generations. **Keywords:** *family, family rituals, symbols, living space.*

Источники и литература

1. Архив ЛЭИ ФИИП БИГПИ. Ф. 1. Оп. 1. Материалы ИЭЭ 1999 г.: Красногорский район, с. Соусканиха. Никулина К. И., 1930 г. р.
2. Архив ЛЭИ ФИИП БИГПИ. Ф. 1. Оп. 1. Материалы ИЭЭ 1999 г.: Красногорский район, с. Березовка Вальтер (Зяблицкая) Н. П., 1927 г. р.
3. Архив ЛЭИ ФИИП БИГПИ. Ф. 1. Оп. 1. Материалы ИЭЭ 1999 г.: Красногорский район, с. Карагайка. Солдатова А. А., 1926 г. р.
4. Архив АЛЭИ ФИИП БГПУ. Ф. 1. Оп. 3. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Солонешенский район, с. Березовка. Бисенева Н. В., 1955 г. р.
5. Архив АЛЭИ ФИИП БГПУ. Ф. 1. Оп. 4. Материалы ИЭЭ 2002 г.: Алтайский район, с. Куяча. Фелелова А. И., 1912 г. р.
6. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 9. Материалы ИЭЭ 2011 г.: Солонешенский район, с. Сибирячиха. Чернокова В. Л., 1937 г. р.
7. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 9. Материалы ИЭЭ 2011 г.: Солонешенский район, с. Сибирячиха. Еремина Н. А., 1964 г. р.
8. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 10. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Чарышский район, с. Сентелек. Тарских Е. П., 1937 г. р.
9. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 12. Материалы ЭИ 2013 г. Смоленский район, с. Черновая, Клепикова В. Н., 1946 г. р.
10. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 15. Материалы ЭИ 2013 г.: г. Бийск. Закрякина Л. Н., 1954 г. р.
11. Архив АЛЭИ ФИИП АГАО. Ф. 1. Оп. 9. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Ельцовский район, с. Ельцовка. Бабенко А. П., 1919 г. р.
12. ГААК. Ф. 163. Оп. 1. Д. 214. Л. 30 об.
13. ПМА 2000 г.: Красногорский район, с. Соусканиха. Хренова Т. Н., 1923 г. р.
14. ПМА 2003 г.: Солтонский район, с. Сузоп.
15. ПМА 2005 г.: Ельцовский р-н, с. Ельцовка. Бабенко А. П., 1919 г. р.
16. ПМА 2005 г.: Ельцовский район, с. Пуштулим. Шивкова (Докина) П. С., 1914 г. р., «рязанская».
17. ПМА 2007 г.: Кытмановский район, с. Червово. Блаженских Е. М. 1919 г. р.
18. ПМА 2013 г.: г. Бийск, Мальцева О. В., 1963 г. р.
19. ПМА 2014 г.: г. Бийск, Мальцева О. В., 1963 г. р.
20. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 192 с.
21. Байбурин А. К. Ритуал в традиционной культуре (Структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов). СПб.: Наука, 1993. 238 с.
22. Байбурин А. К., Левинтон Г. А. Похороны и свадьба // Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд. М.: Наука, 1990. С. 64–99.
23. Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. М.: Языки славянской культуры, 2005. 224 с.
24. Баранов Д. А. Родинный обряд: время, пространство, движение // Родины, дети, повитухи в традициях народной культуры / сост. Е. А. Белоусова. М., 2001. С. 9–27.
25. Жигунова М. А. Материалы по свадьбе сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы науч.-практ. конф. Вып. 5 / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: БГПУ, 2003. С. 97–101.
26. Зеленин Д. К. Восточнославянская этнография. М.: Наука, 1991. 511 с.
27. Еремина В. И. Ритуал и фольклор. М.: Наука, 1991. 207 с.
28. Кагаров Е. Г. Состав и происхождение свадебной обрядности // Сборник музея антропологии и этнографии. Л.: Изд-во АН, 1929. Вып. VIII. С. 153–193.

29. Левкиевская Е. Е. Славянский оберег. Семантика и структура. М.: Индрик, 2002. 336 с.
30. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: Русские на Алтае. XVIII – начало XX века. М.: Наука, 1996. 269 с.
31. Листова Т. А. Русские обряды, обычаи и поверья, связанные с повивальной бабкой (вторая половина XIX – начало XX веков) // Русские: семейный и общественный быт. М., 1989. С. 142–171.
32. Мазалова Е. Н. Человек и дом: тождество русских представлений // Женщина и вещественный мир культуры у народов Европы и России / сост. Л. С. Лаврентьева. Сб. МАЭ, Т. LVII. СПб., 1999. С. 101–110.
33. Маковский М. М. Сравнительный словарь мифологической символики в индоевропейских языках: Образ мира и миры образов. М.: Гуманит. изд. ВЛАДОС, 1996. 416 с.
34. Пермиловская А. Б. Крестьянский дом в культуре русского севера (XIX – начало XX века). Архангельск: Правда Севера, 2005. 312 с.
35. Попов Г. И. Роды // «А се грехи злые, смертные...». Русская семейная и сексуальная культура глазами историков, этнографов, литераторов, фольклористов, правоведов и богословов XIX – начала XX века. Кн. 2 / под ред. Н. Л. Пушкаревой, Л. В. Бесмертных. М., 2004. С. 401–446.
36. Седакова О. А. Поэтика обряда. Погребальная обрядность восточных и южных славян. (Традиционная духовная культура славян. Современные исследования). М.: Индрик, 2004. 320 с.
37. Сумцов Н. Ф. Символика славянских обрядов. М.: Изд. фирма «Восточная литература». РАН, 1996. 296 с.
38. Толстой Н. И. Переворачивание предметов в славянском погребальном обряде // Исследования в области балто-славянской духовной культуры (Погребальный обряд). М., 1990. С. 119–128.
39. Цивьян Т. В. Модель мира и ее лингвистические основы. М.: Кн. дом «Либроком», 2009. 280 с.
40. Юмсунова Т. Б., Майоров А. П. Обряжение и проводы покойников у семейских Забайкалья / публикация Т. Б. Юмсуновой, А. П. Майорова // Живая старина. 2000. № 1. С. 10–13.



З

Тюркские народы
Евразии: история,
традиционная
культура
и современное
социальное развитие

Васильев Валерий Егорович

*Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН,
г. Якутск, Российская Федерация*

Краткий отчет о поездке в с. Алеко-Кюёлэ Среднеколымского улуса Республики Саха

Аннотация. Полевые материалы ценны тем, что они всегда хранят сведения, по тем или иным причинам не вошедшие в публикации. Так получилось случайно и с трепанацией черепа шаманки из Колымы: пленка с ценными снимками черепа с широкой дыркой в нижней части затылка сгорела, и осталась лишь блокнотная запись с замерами старой пробоины. Местные старожилы были склонны предполагать, что это дело рук вандалов – заезжих геологов, которые проходили по этим болотистым местам. Надеюсь, что этот отчет поможет читателям найти новые сведения, которые послужат толчком для иного взгляда на старые истины, которые со временем окажутся не столь уж научно безупречными и потребуют серьезного переосмысления. **Ключевые слова:** *колымские шаманы, могила «шайтана», трепанация черепа шаманки, фольклор о шаманах.*

Целью этой вообще никем не запланированной поездки являлись: сбор сведений по верованиям саха и их соседей, опрос стариков и поиск могилы «шайтана» на озере Омук Кюёлэ («Озеро тунгуса»). Заранее следует сказать, что уже осенью последовала вторая поездка, которая увенчалась успехом, материалы этой самостоятельной «командировки» были опубликованы в журнале «Наука из первых рук» [1, с. 106]. Таким образом, настоящие записи отражают то состояние, из которого в последующем получились результаты второй поисковой поездки на Среднюю Колыму.

Итак, 20 апреля автор прибыл в село Алеко-Кюёлэ и сразу начал заниматься сбором этнографического материала, а 24 апреля вылетел обратно в Якутск. В г. Среднеколымск прилетел перед выходными, поэтому в субботу посетил улусный краеведческий музей. В старом здании музея на стенде «Верования» были выставлены бубен, колотушка и шапка эвенского шамана П. С. Тарабукина, а рядом – миниатюрный костюм шамана, состоящий из детского налобника и плаща. В комплект также входят маленький бубен и колотушка. Историю этих экспонатов научные сотрудники музея рассказать не смогли. Поэтому в тот же день автор связался с эвенками, живущими в городе, и узнал следующую историю. По словам супругов Н. С. Хабаровского (1942 г. р.) и М. И. Булдукиной (1946 г. р.), детский шаманский костюм принадлежал М. И. Балаганчику (1946 г. р.). Этот костюм Мише сшили по заказу шамана П. С. Тарабукина, который вылечил ребенка, когда тому еще не исполнилось одного года. Позднее мы случайно узнали от одного родственника Михаила Балаганчика о том, что он работал плотником в п. Березовка и скончался пять лет назад.

В с. Алеко-Кюёлэ автор встретился с 9 информаторами. В краеведческом музее, расположенном в здании конторы конной базы, сфотографировал уникальный экспонат – шубу последнего шамана I Хангаласского наслега Д. Н. Батюшкина – Суор ойууна (1887–1968), сшитую из шкуры жеребенка бело-рыжей масти шерстью наружу. На спине было пришито изображение орла с распростертыми крыльями. Края шубы окаймлены черными полосками. Шу-

ба изнутри приталена при помощи двух проборок. Воротник прямой, борта стыкуются и завязываются четырьмя замшевыми петлями. Шуба сшита из лоскутков белого, рыжего и черного цветов. Через шею и подмышки пропущена длинная волосяная веревка («повод»), которая на спине свисает двумя концами ниже подола. На ее концах привязаны ленты из разноцветных материй и одна круглая бронзовая бляшка с солярным знаком. Рядом висел бубен с двумя колокольчиками на крестовине и резонаторами из четырех рожков.

Жительница села М. В. Винокурова (1934 г. р.) сообщила, что эту шубу в 1930-е гг. сшила ее мать Е. Т. Батюшкина (дочь светлого шамана Терентия Слепцова – Кучалаана) в качестве свадебного наряда для ее старшей сестры Татьяны Васильевны. Их отец В. Н. Батюшкин, известный кузнец и плотник, был старшим братом Дмитрия. Родители Марии Васильевны отдали шубу Суор ойууну, так как его старая шуба пришла в негодность. Отец Марии смастерил для брата бубен из шкуры лошади, а мать изготовила из оленьего камуса колотушку бубна. В 1980-х гг. Мария Васильевна сдала шубу в местный музей. Дмитрий был плотным, широкоплечим мужчиной среднего роста. Во время камлания он выглядел выше своего роста, и из его бубна при ударах рассыпались искры. На концах веревки сзади костюма раньше висели две бронзовые бляшки и два колокольчика, которые были утеряны.

Светлыми шаманами в их краях считались Дмитрий Созонов, Терентий Николаевич Слепцов, Мария Николаевна Кондакова и некая Авдотья. На земле I Кангаласского наслега покоятся 9 сильных шаманов, поэтому разные экстрасенсы остерегаются появляться там. Рассказы старожил о шаманах заметно противоречивы: одного и того же человека они могут одновременно называть то «добрым», то «зловредным» шаманом. Свои выводы они конкретно связывают с личными качествами последних, а также с собственными симпатиями или антипатиями к ним.

21 апреля на «Буране» съездили на озеро Омук Кюёлэ, в 10 км к северо-западу от села. Озеро имеет большой залив Улахан Атах. На его западном бе-

регу, на краю мыса, поросшем лесом, стоит могила «шайтана». Сруб квадратный из пяти венцов над снегом, находится в 15 м от берега. Длина жердей около 115 см, диаметр 8–9 см. Имеются пазы, на жердях кое-где сохранились следы коры и сучья. Камера внутри имеет размеры 45×45 см, высота – 75 см. Около южного угла стояли торчащие голенные и бедренные кости ног. Между ними, в углу, лежал череп теменем вниз. Сразу бросается в глаза то, что в нижней части затылка имеется пробоина, образовавшая довольно широкую рваную дырку диаметром приблизительно 7–10 см. Челюсти не видно, отсутствуют 7 передних зубов. Около западного угла наклонно стоит деревянный кол длиной 60 см, шириной 4 см. Верхнее перекрытие частично разобрано. Видно, что костяк сидел с подтянутыми к груди коленями, лицом на юг, и в целом он напоминал позу скорченного костяка или зародыша в утробе матери. Оградка была сложена вокруг костяка в виде ромба и втиснута между двумя высокими пнями, один из которых полностью сгнил.

По рассказу коневода В. С. Бубякина (1929 г. р.), в 1960-х гг. «шайтан» внутри камеры был посажен на кол, одежды на нем не было, скелет был обращен лицом на юг. Кол проходил через отверстия позвоночных костей и втыкался в череп. Бывший директор музея В. Д. Батюшкин (1947 г. р.) сообщил, что в 1981–1982 гг. «шайтана» изучал известный архитектор Серафим Бандеров. На его снимках были видны кости, рассыпанные внутри треугольной оградки, а головы, кажется, не было. О том, что «шайтан» не имел головы, утверждает и 36-летний А. Кудрин, видевший его в 1993 г. Уроженец села Д. П. Винокуров (1958 г. р.), живущий ныне в г. Якутске, видел «шайтана» в начале 1980-х гг. внутри треугольной оградки в сидячем положении. Труп весь был покрыт мхом, и над плечом торчал кончик кола.

Директор сельского музея Д. И. Винокуров (1948 г. р.) утверждает, что «шайтан» в старину сидел внутри чума тордох, и эвены угощали его табаком, вставляя трубку в зубы покойника. С двух сторон чума, внутри треугольных оградок, сидели два его помощника («крыла»). И. Г. Третьяков (1945 г. р.) рассказал, что в начале 1950-х гг. к ним в летник приезжали двое ученых, одна из них женщина, которые искали «шайтана». Отец Третьякова показал им погребение на берегу Озера тунгуса, но скрыл, что в лесу находился еще один «шайтан» более сильного шамана.

Утром 22 апреля съездили на кладбище с. Алеко-Кюёль. На северной окраине кладбища обнаружили 48–49 лиственниц, на которых висели черепа и копыта жертвенных коней. На некоторых деревьях висят до десятка черепов. Все они были ориентированы на восток. Приблизительно здесь повешены останки более 100 лошадей. Сохранность даже прошлогодних жертв очень хорошая из-за короткого полярного лета. Старики утверждают, что этот обычай не прерывался и в советское время. Но они помнят, как в детстве их родители после похорон чере-



Рис. 1. Наземный сруб с останками мумифицированной шаманки. Озеро Алеко-Кюёль. Фото автора

па и копыта коней топили в речке. Нетрудно понять, что речь идет о сталинских временах, когда на Колыме существовала сеть лагерей ГУЛАГа.

По словам Д. И. Винокурова, коней забивают сразу или на второй день после смерти человека, но



Рис. 2. Останки жертвенного коня на северной окраине кладбища. Село Алеко-Кюёль. Фото автора

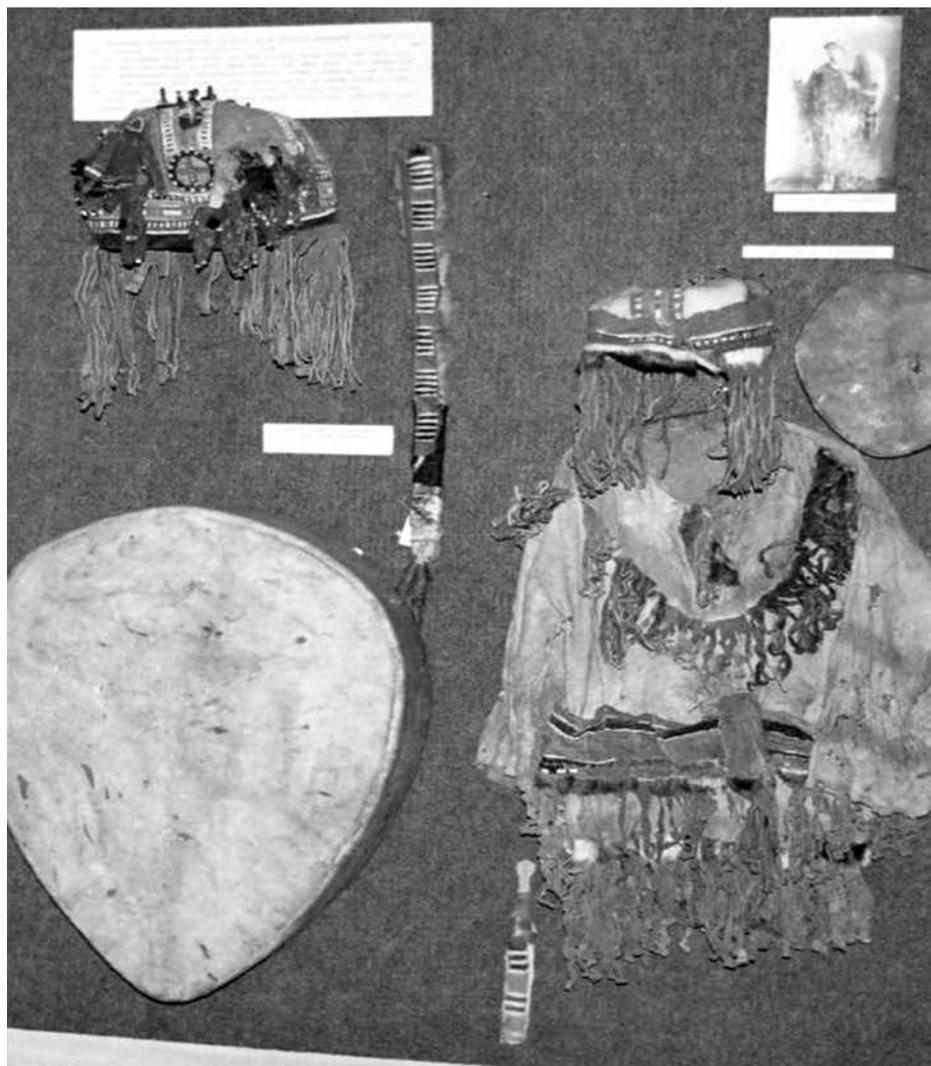


Рис. 3. Стенд с шаманским костюмом и бубном для годовалого ребенка Балаганчика Миши. Среднеколымский краеведческий музей (старое здание). Фото автора

обязательно утром. Старики на похоронах забивали лошадей традиционным способом: приставляли нож к затылку и ударом другой руки вгоняли нож в шею. При этом наиболее ловкие мужчины могли проделать это, сидя в седле жертвенного коня. В этом заключается отличие от обычая эвенов, которые убивают оленя ударом ножа в сердце. Голову и копыта коня, отрезанные по коленному суставу, ставят у ног покойника в большой посуде, кониной угощают всех пришедших на поминки. И сельчане должны причащаться ритуальной пищей без остатка.

Душа покойника отправляется в загробный мир на коне. Поэтому головы умерщвленных лошадей ориентированы на восход солнца, в сторону местожительства светлых богов айыы. Согласно информации А. С. Слепцова (1963 г. р.), для ритуала подбирают коней холощеных, смиренных, привычных к седлу, а полудиких и кобыл бракуют. Утром ставят коня лицом на восход солнца, украсив его уздой и седлом, как перед дальней дорогой. После забоя седло снимают. Конем наделяют всех — и старых, и молодых. Голову и копыта лошади заворачивают в шкуру, выносят вместе с памятником и везут позади покойни-

ка. В этом случае шкуру коня также вешают рядом с головой и копытами.

Под некоторыми деревьями видны оставленные тазы, ванны и ведра, вынесенные когда-то на кладбище. Черепа и копыта коней висят и на окраине села. Местные старики объясняют это тем, что они были повешены еще до образования села.

Душа умершего ребенка превращается в птичку, поэтому на их могилках есть изображения птиц. Оставленную пищу клюют кукушки. Родители считают их душами своих детей. Душа ребенка возвращается в виде птички и перерождается снова. Е. Н. Бубякина (1938 г. р.) говорит, что в раннем детстве некоторые дети могут рассказывать о своей прошлой жизни. Их нельзя перебивать, надо слушать их молча, иначе они замолчат навсегда. В 2008 г. скончался ученик 11 класса. Перед смертью мальчик спросил у мамы: «Смогу ли я вернуться обратно, превратившись в птичку чыычаах?».

Перед вылетом в Якутск автор посетил кладбище г. Среднеколымска и в четырех местах обнаружил аналогичную картину: черепа и копыта коней висят на деревьях с восточной стороны могил. А ря-

дом с могилой уроженца села Алеко-Кюёль на тальнике висит ведро.

Однако здесь же обнаружены и новые явления: на детской могилке вместо птички прикрепили погремушки и маленькую куклу. На другом месте от головы и копыт коня на дереве сохранились только два обруча, на которых они когда-то были прикреплены, — явный след мародерства. Близко отсюда находится другое дерево, на котором вместо копыт и головы коня привязали два лоскутка материи в качестве заменителей жертвы. На влияние христианства указывает одна могила: внутри ограды рядом с крестом, с восточной стороны памятника, стоит украшенный резьбой столб коновязи сэргэ.

Этнографическая разведка в Среднеколымском улусе преподнесла нам сведения, слабо отраженные в научной литературе. Полевые материалы дают возможность обратить внимание на новые факты, не освещенные в якутской этнографии. Так, обнаруженный нами «шайтан» около озера Омук Кюёль является шаманской могилой. Погребение было разрушено в начале 1980-х гг. Пол костяка могут определить антропологи. Старожилы говорят, что могила принадлежала омукам, при этом уточняют, что омуками называются эвены. Эта информация интересна тем, что во время северной экспедиции в Верхоянских горах этнограф А. А. Саввин собрал уникальные рассказы о тунгусских сайтаанах. Они представляли собой мумифицированные трупы великих шаманов и шаманок. Сородичи поклонялись им как родовым фетишам [2, с. 194–195]. Однако якутским этнографам не удается обнаружить эти мумии или даже записать рассказы о способе погребения тунгусских шаманов, трупы которых предварительно мумифицировались. В этом свете разрушенный памятник на озере Омук Кюёль является первым доказательством того, что легенды имели под собой реальную основу. Ориентировка «шайтана» на юг указывает на явную связь с культом белого солнца.

О том, что колымский «шайтан» представлял собой погребение мумии, говорят следующие факты:

- необычно маленький размер квадратной камеры — 45×45 см, внутри которой труп сидел в сильно скорченном положении. Именно поэтому ноги костяка были прижаты к грудной клетке. На наш взгляд, обнаружение на южном углу сруба костей ног, а на северном углу — кости таза могло создать ложное представление о треугольной форме ограды;

- мумию, высушенную в позе сидящего человека, омуки могли возить с собой в качестве духа-покровителя семьи и рода. По истечении срока хранения тунгусы (?) обязаны были мумию похоронить. Для этого они могли использовать длинный кол, с помощью которого придавали трупу «шайтана» вертикальное положение;

- наземный сруб напоминает могилу юкагиров, у которых до недавних пор существовал обычай мумификации умерших шаманов. Под влиянием христианства юкагиры скептически относились к своим фетишам и называли их «шайтанами» [3, с. 240, 319].



Рис. 4. Шуба светлого шамана Д. Н. Батюшкина — Суор ойууна (Ворон-шамана). Музей села Алеко-Кюёль. Ре- ставрация и фото автора

- череп шаманки (по легенде, умершей от оспы) на нижней части затылка имеет рваную дыру размером около 7–10 см, сильно напоминающую трепанацию черепа, но внутри заполнения из земли или травы не обнаружено. Типологически этот факт сопоставим с алтайскими раскопками Н. В. Полосьмак, где была обнаружена мумия женщины, у которой череп в нижней половине затылочной кости имеет трепанационное отверстие с неровными краями диаметром 4–5 см. Через это отверстие полость черепа пазырыкцы набивали наполнителями, используемыми для бальзамирования трупа [4, с. 189, 120];

- в могиле «шайтана» полностью отсутствовали кости рук и двух лопаток, что наводит на мысль, что эти части тела в виде святых мощей использовались омуками против смертоносных болезней, ранее не знакомых их предкам. Характерно то, что в ряде мест Хорезма сохранялся архаичный обряд захоронения, по которому помещение покойника внутри каменного «курума» (ящика) над поверхностью земли считалось наиболее почетным и обязательным [5, с. 207].

Шуба сагыннах с изображением черной птицы на спине вполне мог принадлежать «белому» шаману. Описание шубы светлого шамана айыы ойууна оставил фольклорист Г. М. Васильев, работавший в Абыйском районе. По его сведениям, костюм

для камлания светлого шамана шьют из шкуры жеребенка кулунчук, соединяя белые, пегие и черные лоскутки. Шуба доходит до середины голени, имеет длинные рукава и 7–9 пуговиц из замши. Талия внутри обтягивается ремешком так, чтобы полы снизу расширились. Шуба на спине имеет вставку в виде летящей птицы (орла?) из шкур соболя, тарбагана и россомахи. Края и борта шубы украшаются пестрым орнаментом тангалай в линию из 3–5 рядов. Такую нарядную шубу носили не только шаманы, но и обычные люди, например невесты [6, л. 20–23].

Головной убор светлого шамана состоял из цельной шкуры головы жеребенка с торчащими ушами и гривой. Обычные люди такую шапку не носили. Светлый шаман айыы имеет поводья тэһин, с помощью которых притягивает благодать божеств айыы. Поводья на спине украшаются красной бахромой, колокольчиками и бубенцами хобо [6, л. 24–25].

Суор ойуун родился в 1887 г. Значит, в 1940 г. ему было уже 53 года. Мария Васильевна упоминает, что его дядя Дмитрий Батюшкин был признан шаманом после 50 лет. Не случайно мать Марии, шившая шубу с орлом на спине, была дочерью светлого шамана Кучалаана. Таким образом, мы устанавливаем, что в музее села Алеко-Кюёл висит костюм светлого шамана. Старожилы называют Д. Н. Батюшкина просто «сильным стариком». Бесспорно то, что описываемый костюм был связан с тотемными поверьями саха, одним из основных покровителей которых являлся орел.

В Среднеколымском улусе нами зафиксирован обычай погребения с конем, согласно которому с восточной стороны могилы лицом к восходу солнца на деревьях вешают головы и копыта, иногда шкуры и хвосты лошадей. Истоки этого обычая, дожившего до начала XXI в., уходят корнями в скифскую и древнетюркскую эпохи. Дерево как связующее звено между Небом и Землей выступает в качестве светлой «дороги» в верхний мир. При этом направление голов коней на восток указывает на путешествие души покойника со страны восхода солнца в сторону заката, ибо на западе находился мир мертвых. Между жертвенными лошадьми белой масти и солнцем прослеживается явная связь. Фрагменты

наших полевых материалов автора получили освещение в работе якутских археологов [7, с. 9; рис. 6].

Новизной наших изысканий является и то, что северные хангаласцы устанавливают на могилах детей фигурки птиц. По поверью саха, духи уёр не деляются однозначно негативным значением. Поэтому они олицетворяют стаю птиц или табун лошадей, в которых превращаются души усопших. Это представление напоминает миф о священном дереве Ыйык мас, в гнезде уяа которого воспитывалась душа шамана. Следует отметить, что приведенные сведения являются пока единичными фактами, которые требуют дальнейшей разработки по материалам других улусов Якутии.

Список информаторов села Алеко-Кюёл

1. Батюшкин Владимир Дмитриевич, 1947 г. р.
2. Бубякин Василий Спиридонович, 1929 г. р.
3. Бубякина Евдокия Николаевна, 1938 г. р.
4. Винокуров Алексей Константинович, 1939 г. р.
5. Винокуров Дмитрий Ильич, 1948 г. р.
6. Винокуров Дмитрий Петрович, 1958 г. р.
7. Винокурова Екатерина Николаевна, 1923 г. р.
8. Явловская Мария Николаевна, 1926 г. р.
9. Винокурова Мария Васильевна, 1934 г. р.
10. Третьяков Иннокентий Гаврилович, 1945 г. р.

Vasiliev Valery

The Institute for humanities Research and Indigenous Studies of the North SB RAS (IHRISN), Yakutsk, Russian Federation

A short report of the trip in village Aleko-Kuala Srednekolymsky ulus of the Republic of Sakha

The field materials are valuable because they always stored the information, for one reason or another was not included in the publications. It happened accidentally and craniotomy shaman from the Kolyma river: the film with a valuable images of the skull with a wide hole in the bottom of the back of his head burned and left only a scratchpad note with the measurements of the old holes. The local people were inclined to assume that this is the handiwork of vandals – the visiting geologists who passed through these swampy places. I hope that this report will help readers to find new information that will serve as the impetus for a new perspective on old truths, which were not so scientifically perfect and will require serious rethinking. **Key-words:** *Kolyma shamans, grave "Shaitan", craniotomy shaman, folklore about shamans.*

Литература и источники

1. Васильев В. Е. Колымские шайтаны: легенды и реальность // Наука из первых рук. 2010. № 5 (35). С. 106–111.
2. Васильев В. Е. Сайтаан // Культурное наследие народов Сибири и Севера: Материалы Пярых Сибирских чтений. СПб.: МАЭ РАН, 2004. Ч. 2. С. 194–197.
3. Иохельсон В. И. Юкагиры и юкагизированные тунгусы. Новосибирск: Наука, 2005. 675 с.
4. Феномен алтайских мумий / В. И. Молодин, Н. В. Полосьмак, Т. А. Чикишева и др. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2000. 320 с.
5. Литвинский Б. А. Курганы и курумы Западной Ферганы (раскопки, погребальный обряд в свете этнографии). М.: Наука. Главная редакция восточной литературы, 1972. 378 с.
6. Васильев Г. М. Песни, предания. 1945 г. Архив ЯНЦ СО РАН. Ф. 5. Оп. 3. Д. 668. 27 л.
7. Попов В. В., Бравина Р. И. Ритуальные комплексы с конем в Якутии (XV–XX вв.). Якутск: Бичик, 2009. 32 с.

Донина Лариса Николаевна

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань,
Российская Федерация

Татарский театральный костюм как способ сохранения и трансляции традиционного костюма (на примере ретроспективы спектакля К. Тинчурина «Голубая шаль»)

Аннотация. В статье на примере ретроспективы фольклорно-этнографического спектакля «Голубая шаль» представлены основные варианты интерпретаций татарского костюма на разных этапах истории татарского театра. Дается сравнительный анализ театральных костюмов с их этническими прототипами, выявляются знаковые структуры и устойчивые признаки, позволяющие сохранить художественно-образную выразительность традиционного костюма. **Ключевые слова:** татарский традиционный и общенациональный костюм, театральный костюм.

В настоящее время национальный театр является той средой, где сохраняются вторичные (фольклористические) формы традиционной культуры. Обращение к костюму определенной исторической эпохи обусловлено содержанием пьесы, требованиями жанра, особенностями характера драматургии, режиссерской концепцией и общественно-политической ситуацией. Театральная интерпретация, предполагающая истолкование, осмысление, раскрытие и преобразование его в костюмный образ, в конечном итоге определяется творческой индивидуальностью художника, его мироощущением и художественно-эстетическими представлениями.

Выявленные нами разновидности интерпретаций татарского костюма, их театральные свойства и национальные особенности содержательного и художественного уровня позволяют утверждать, что на протяжении всей истории татарского театра были востребованы все известные вариации общенационального костюма второй половины XIX — начала XX вв. Поскольку театр предопределяет включение в свое условное пространство стилизацию костюма, в татарском театре она представляла и представляет собой синтез татарского классического костюма и общенационального костюма при доминировании последнего. Причем на этапе становления театра костюм рубежа XX в. использовался в неизменном виде. К традиционному классическому костюму XVIII — первой половины XIX в. как группе функционально взаимообусловленных и взаимосвязанных предметов в татарском театре обращались чрезвычайно редко. Когда мы говорим «традиционный костюм», то имеем в виду использование его архаичных форм и элементов, способных на театральной сцене вызвать устойчивые ассоциации с «типическим национальным» и способность наделять художественные образы драматургическим содержанием.

Наиболее цельно он был востребован в фольклорно-этнографических музыкальных спектаклях, занимавших большое место во всех национальных театрах 1920–1230-х гг. В татарском театре основу репертуара составляли мелодрамы К. Тинчурина, который «хорошо знал бытовые, этнографические особенности народа, мастерски использовал богатейший фольклорный материал» [6]. На Первой конференции мусульманских сценических деятелей, со-

стоявшейся в марте 1920 г., К. Тинчурин говорил: «Театр не может обойтись без привлечения средств выразительности смежных искусств. На сцену должны прийти музыка, художественное слово, пантомима... представления должны идти в форме киноанаса, декорации должны быть легкими, быстроменяемыми... Пролетарский театр должен наследовать лучшие реалистические и демократические традиции дореволюционного театра» [21]. Демократический зритель 1920-х гг., в свою очередь, жаждал искусства яркого, зрелищного, эмоционального. Музыка, народные танцы, растворенные в обычаях и обрядах, стали составляющей спектаклей различных жанров [11. с. 38]. Появление драматургии нового типа повлекло за собой постановку новых проблем, касающихся целесообразности и внутренней организации средств художественной выразительности спектаклей. Последние вбирали в себя традиции народных представлений с их ярко выраженной синкретичностью и условностью, устанавливалась живая связь профессионального искусства с народным творчеством. Называя подобные спектакли «окном в деревню», В. Мейерхольд писал: «Должно получить впечатление, что на сценическую площадку врывается сама деревня, что она использует сцену как плацдарм для показа ряда кусков из своей жизни» [13. с. 213]. В музыкальных драмах К. Тинчурина обряд не был равнозначен обряду как таковому, он «пропускался» сквозь фильтр театрального условного искусства. Эстетические воззрения драматурга, выразившиеся в намеренном разрушении стереотипа обычаев, оказали сильное влияние и на театральную интерпретацию традиционного костюма, изучение которого было одной из задач осмысления современности. Используемый в спектаклях Г. Камала «городской костюм» в неизменном виде уступил место театральной интерпретации, введенной художником на правах сценографии.

Многие пьесы К. Тинчурина стали классикой татарской сцены, а мелодрама «Голубая шаль», впервые поставленная в 1926 г., приобрела значение своеобразного эталона татарского национально-го театра. Один из первых рецензентов спектакля Ф. Саллави восторженно отзывался: «Пьеса построена блестяще, поставлена автором в плане бытового реализма» [16]. Художником спектакля был осно-



Рис. 1. Сцена из спектакля «Зәңгәр шәл («Голубая шаль»). 1926 г., ТГАТ. Режиссер К. Г. Тинчурин, художник П. П. Беньков, балетмейстер Ю. А. Муко. Частное собрание П. Т. Сперанского (Казань)

воположник татарского театрально-декорационного искусства, мастер живописно-объемной декорации П. П. Беньков. Его видение театрального пространства и выстраивание мизансцен по аналогии с картинной плоскостью, прекрасное владение законами композиции усиливали звучание образного содержания персонажей пьесы (рис. 1). Например, в богатый двор, созданный «с этнографической точностью», правдоподобно вписывался середняк Зиганша — «крепкий, коренастый мужчина средних лет, с большими злыми глазами, бородатый, в холщовых брюках и в лаптях» [2. с. 164].

В решении проблемы ансамбля П. Беньков следовал традициям МХАТ, ставшего родоначальником искусства народной сцены. Художник стремился создать зрелище театрализованное, но дающее иллюзию жизни, кроме того, этого требовала и кинематографичность театра 1920-х гг. Внешний облик персонажей актеры создавали сами. З. Султанову, исполнявшему роль Ишана, важно было знать, какие у его сценического героя походка, манера разговаривать, костюм, форма лица и выражение глаз. Актриса Р. Зиганшина вспоминала, что актер для изменения лица, формы носа пользовался не только гуммозом, но и накладками из ваты, марли [12. с. 111]. Особо важными становились детали, подсмотренные в жизни.

Новые концептуальные решения выдвигали особые требования к средствам выразительности спектакля. На сохранившихся фотографиях можно рассмотреть, что в подлинных (сельские) костюмы была включена роспись по ткани: крупные элементы орнамента наносились по низу подола белых фартуков по трафарету. Однако стремление отойти от натурализации, попытка расподобления быта, в том числе намеренное разрушение стереотипа быта, вызвала негативную реакцию критика, который написал: «Так в жизни не бывает!» В рецензии указывалось на несоответствия в ритуале сабантуя: «Во время сбора вещей взаимоотношения между парнями и девуш-

ками, а также хождения по дворам шумной толпой — совершенно неестественны» [15].

Тот факт, что К. Тинчурин не прибегал к натуралистическим приемам калькирования действительности, давало художникам и режиссерам возможность экспериментировать, используя приемы театральной условности. Режиссер С. Я. Валеев-Сульва предлагал назвать татарский театр «реально-экспериментальным» [5, б.13], который мог бы держиваться теории различных течений и демонстрировать различные стилевые почерки. В период 1928/29 гг. он осуществляет две постановки «Голубой шали», которые и по форме, и по стилю резко отличаются друг от друга: «первый спектакль был поставлен в стиле лубка, второй — гротеска, урбанизма, нового реализма» [5, б.13]. В первой постановке раскрылись характерные особенности реалистического театрально-декорационного искусства: этнографические костюмы первой половины XIX в. и декорации представляли собой органически слитное целое. В спектакле нет драматургического изменения костюма, он лишь выражает принадлежность к определенному социальному слою. Театральный костюм сделался достоверным, ценным материалом при воссоздании на сцене характерных особенностей обстановки национального быта.

Стилистика второй постановки была родственна природе агитационно-поэтического театра: «режиссер добивался скорости революционного ритма, и только реакционные силы — ишан и его жёны, а также старики и старухи из него выпадали» [5, б.13]. Постановщиками были соединены по законам контраста формалистические приемы, выразившиеся в гриме, и костюмы начала XIX в. В качестве сценографии вместо привычного деревенского пейзажа были использованы стилизованные под шаль, с условно изображенными цветами, яркие боковики, падуги и задник (подобное оформление в стиле русского платка было сделано Б. М. Кустодиевым в спектакле «Горячее сердце») [17. л. 5]. Художником П. Т. Сперанским были предприняты попытки перенести на национальную сцену ведущие тенденции оформления постановок в столичных театрах, приемы условных обобщений конструктивистского свойства и пространственных решений в духе народно-площадного театра. В оформлении спектакля появилась аскетично-схематическая символика: действие спектакля не включалось в сценографию, а разворачивалось «на фоне», психологизм подчинялся декоративной задаче, каждый персонаж имел четко очерченную, выразительную форму (рис. 2). В этом прослеживается опора и на традиции народного площадного искусства с его откровенной зрелищностью, стремительностью и динамикой. В решении декораций мы наблюдаем концептуально построенный на принципах контраста синтез, отражающий процессы, происходящие в разных областях культуры рубежа XX в. В классическом татарском костюме художник усмотрел театральные связи и сценичность, использовал его отдельные элементы, способные нести са-

мостоятельную декоративную и семантическую функцию. В частности, это платок («*француз яулык*»), вошедший в костюм в конце XIX в., который стал особо модным элементом, заменив покрывало — неотъемлемую принадлежность традиционного костюмного комплекса. Используемый художником в качестве декорации, он начинает играть роль этнического стереотипа. Жен ишана художник одевает в реконструированные костюмы начала XIX в. Безотносительные к характеру роли, они становятся символом уходящего столетия и исчезающих традиций, с одной стороны, и удивительно зрелищно-театральными, с другой. Содержание комического конфликта, обусловленного историческими изменениями общественной жизни, решалось за счет условного цвета. Пороки сосредоточивались на образах ишана и его жен (Ишан был сатирически решен зеленым цветом). В исполнительском рисунке актеров была заложена особенность, родственная природе агитационно-поэтического театра 1920-х гг., — не переживание, а отношение к образам. Вместо обычного грима на лицах актеров были нарисованы тракторы и комбайны, использованы цветные парики, бороды и усы, «вычурные желто-красные декорации и такого же цвета гримы и костюмы» [7. с. 470], сшитые «из разноцветных тканей» [4]. Выражаясь в наивной символике «классового» грима (достаточно взглянуть на иконографию тех лет, когда старых жен ишана играли совсем еще юные актрисы), в декорациях художника звучал прямой вызов натурализму. Вероятно, в экспериментах П. Т. Сперанского нашли отражение идеи футуризма, идеологом которого был Д. Бурлюк, использующий подобным образом росписи на лице, или теории Э. Крэга, считавшего, что актер должен быть заменен «маской», «сверхмарионеткой», лишенной человеческих эмоций [20. с. 295]. На татарской сцене синтетический театр, конструктивизм 1920–1230-х гг., гротескный и плакатный стиль развития не получил. Синтетический театр с монтажной композицией эпизодов практически осуществиться не мог, поскольку технические возможности театра были весьма слабые [11. с. 68].

Бесспорно, новаторское значение постановок сезона 1928/29 гг. — в обращении художника к татарскому костюму как комплексу. Художник П. Т. Сперанский стремился выстроить архетип традиционного костюма как систему внутренних знаковых линий и внешней формы, обладающую общепонятным смыслом и вызывающую у всех зрителей одинаковый ряд ассоциаций. Интересно, что композиция мизансцены «Ишан и его жёны» построена им по аналогии с известной фотографией «Казанские татары» в костюмах начала XIX в., которая послужила образцом для копирования, своеобразной цитатой времени, отразившей манеру ношения костюма, постановки жеста и образности пластики [10. с. 133]. Фото спектакля дают нам право утверждать, что костюмы были настоящие, лишь некоторые элементы были изготовлены в театральных мастерских: на фартуках, платках, платьях отчетливо читается орнамент,



Рис. 2. Сцена из спектакля «Зэңгәр шәл («Голубая шаль»). 1928 г., ТГАТ. Режиссер С. Я. Валеев-Сульва, художник П. Т. Сперанский, балетмейстер Ю. А. Муко. Частное собрание П. Т. Сперанского (Казань)

нанесенный по трафарету. Этот метод, состоящий в том, что подлинным костюмам дополнялись деталями, несущими драматургические функции, а также буафорски изготовленными съемными украшениями (нагрудники, перевязи), росписями, имитирующими вышивку или фактуру дорогой ткани, станет характерным для художника. Новый подход к всестороннему изучению истории, в том числе традиционного костюма, был одной из форм осмысления современности. Использование подлинного этнографического материала, имеющего богатейшие традиции, создавало живую преемственность народного и профессионального творчества. Главное — обращение к народной одежде как средству художественной организации формы спектакля на этом этапе означало сдвиг в сторону реалистического раскрытия основной темы произведения.

Этнографическая достоверность стала основой для достижения художественной правды спектакля, ведь в театре знаки культуры являются своего рода средством общения, не нуждаясь в дополнительной трактовке. Однако «этнография» в музыкальных драмах К. Тинчурина становилась едва ли не главным пунктом обвинения. Критиками высказывалась мысль о том, что фольклорные мотивы и связанные с ними этнографические элементы в современном спектакле неплодотворны, что это ведет к архаике, к отрыву искусства от реальной действительности [1. с. 52].

Лишь четверть века спустя, в связи с Декадой татарского искусства и литературы в Москве в 1957 г., театр вновь вернулся к «Голубой шали» (рис. 3). Режиссер Ш. Сарымсаков «сохранял тинчуринское» [22, л. 13–14], поскольку «...зритель привык видеть один, как бы отснятый на пленку, красочно, национально орнаментированный вариант... Яркие народные костюмы, расписная утварь, многоцветие полотенец, низанных на длинные шесты, обилие песен и музыки — все это создавало стихию народного праздника» [18. л. 23]. Пресса того времени писала, что спектакль «напоминает постановку двадцатилетней давности» [13]. Театровед И. И. Илялова так объясня-



Рис. 3. Сцена из спектакля «Зәңгәр шәл («Голубая шаль»». 1956 г. ТГАТ. Постановка Ш. М. Сарымсакова, режиссеры А. Р. Шамуков, Р. Р. Тумашев. художники М. Г. Сутюшев, А. И. Тумашев. Музей ТГАТ им. Г. Камала (Казань).

ет концепцию режиссера: «В академическом театре уже не мог быть поставлен спектакль, повторяющий эстетику прошлого... но существовала и зрительская инерция, ее привязанность к спектаклю, не сходящему с афиши» [12. с. 248]. Московские критики в этом увидели «внешнюю красоту, более подходящую для оперно-балетного спектакля», пьеса показалась им «эстрадной стилизацией, имитацией народности», ее ругали за «парадную картинность, сомнительную пышность и нарядность» [18. л. 23, 11, 42].

Подходы к интерпретации костюмов были иными, нежели в предыдущих постановках. Впервые на цвет и фактуру были возложены драматургические функции. Костюмные образы приобрели символический характер на фоне реалистической бытовой декорации. Каждое действие имело свою фактуру. «Художники М. Сутюшев, А. Тумашев строили спектакль на смене резких контрастов... яркие нарядные костюмы молодежи в первой картине и серый, низкий небосклон, бедные одеяния сельских жителей... в картине второй» [3. с. 272].



Рис. 4. Сцена из спектакля «Зәңгәр шәл («Голубая шаль»». 2000 г. ТГАТ. Режиссёр М. Х. Салимжанов, художник Р. Х. Газиев. художник по костюмам С. Г. Скоморохов. Музей ТГАТ им. Г. Камала (Казань).

Популярное у зрителя произведение, имевшее привычный стереотип в постановке и зрительском восприятии, получило новое прочтение в 1970-х гг. в режиссерской интерпретации М. Х. Салимжанова, который смог преодолеть штампы, возвращая «на сцену национальное достояние, имевшее полное право на существование в современных условиях» [12. с. 245]. Его «Голубая шаль», «став своеобразным продолжением развития национальных художественных традиций татарского театра, заметно отличалась от предыдущих» [8. с. 82]. На первый план была выдвинута фабула – голубая шаль, использованная в качестве элемента сценографии: все пять действий происходили под шалью, подвешенной у левой кулисы. Вновь средством художественного выражения становится семантика традиционного костюма: цвет (голубой цвет – символ чистоты, святости, отражающий чувства главных персонажей), ритуальные функции шали (шаль в народе дарили самым близким – матери, сестрам, любимой), расположение ее сверху пространства сцены.

Произошли изменения и в общей стилистике спектакля, отразившейся в решении сценических образов. Как объяснял М. Салимжанов, «некоторые сцены, игравшиеся чуть ли не трагедийно, нынче исполняются в комедийном, даже фарсовом ключе». Ишана обычно представляли дряхлым, физически слабым стариком. Здесь он – «сильный, здоровый, хитрый... он остается один и тут же с легкой небрежностью снимает с головы чалму» [8. с. 84]. Жанр фарса выдвинул требования к выбору фактуры актера и к костюму как игровой точке. В этот период происходит интересная закономерность в интерпретации костюма: сдвигается временная планка. Если художники 1920-х гг. обращались к традиционному костюму, то в 1950-е гг. те же функции выполнял общенациональный костюм начала XX в.

Вторая редакция режиссера М. Х. Салимжанова «Голубой шали» в 1987 г., решенной в остросатирическом ключе, потребовала большого объема расписных декораций [24. л. 58]. Получилась «восточная миниатюра» и «синтез всех предшествующих спектаклей», были усилены профессиональные музыкальная и хореографическая стороны спектакля [23. л. 74]. На роль Майсары была приглашена оперная певица В. Ганеева, хореографию ставила балетмейстер Н. Д. Юлтыева. Усиление эстрадно-танцевальной стороны сказалось на крое костюмов. Они приобрели стилизованную форму, прочно утвердившуюся на эстрадных и сценических площадках с 1970-х гг.: однотонные платья насыщенных зеленых, бирюзовых, розовых оттенков, сшитое по фигуре на основе современного кроя; белые фартуки с грудкой, украшенные тамбурной полихромной вышивкой; платки, завязанные на затылке; на ногах – ичиги на каблукках.

Следующая постановка «Голубой шали» была осуществлена в 2000 г. (художники С. Г. Скоморохов, Р. Х. Газиев). Современный спектакль – это яркое эстрадное зрелище, праздник (рис. 4). Данью те-

атру психологического реализма остается решение сценических образов главных персонажей, в основном за счет характерно-шаржированного грима. Полихромные костюмы декоративно вписываются в сценографию: все они доведены до максимального звучания условности цвета и универсальности формы. Национальное своеобразие всех видов татарского декоративного искусства является в этом спектакле могучим источником эмоционального воздействия на зрителя. Утраченные знания о семантических функциях костюма компенсируются за счет широкого использования ритмической сообразности орнамента, которая становится ключом для понимания композиции сценического пространства. Драматургия произведения раскрывается посредством театрального света.

Для сцены татарского театра «Голубая шаль» стала своего рода экспериментальной лабораторией. История о дореволюционной жизни татарской деревни с ее бесхитростной формой и содержанием оказалась способной выдержать самые противоречивые разностильные художественные эксперименты. Спектакль приобрел значение «своеобразного эталона татарского национального театра, превратился в театральную легенду, передаваемую из поколения в поколение» [14], что подводит нас к признанию внесстетической природы популярности пьесы. Важен и тот факт, что жанр музыкальной комедии стал тем пространством, внутри которого сформировался татарский эстрадный (концертный) и фольклорный костюм, современные формы которого, к сожалению, неоспорны. В настоящее время в основе стилизации сценического татарского костюма лежит декоративная сторона этнографического материала, отсюда предельная полихромия, не соответствующая артефактам, с неизменно сохраняющимися основными элементами, имеющими широкие границы бытования: калфак, платье с оборками, фартук и ичиги.

На протяжении всей истории театра использовались все переходные вариации общенационального костюма, как подлинные, так и сшитые в театральных мастерских. Для театрального костюма принципиально важным является выявление посредством костюма этнических, социальных и возрастных особенностей, которые нивелировались в costume в начале XX в. Поэтому в общенациональный ко-

стюм включали элементы традиционного костюма, вышедшие из употребления в середине XIX в., знаково выражающие эти особенности. В театральном, так же как и в общенациональном, costume роль национальных стереотипов на протяжении всей истории театра выполняли головные уборы (*калфаки, тюбетейки*) и обувь (*ичиги, башмачки*). Универсальность национального costume для театра состояла в том, что его бытовавшие типы [19. с. 90–106] визуально убедительно и знаково позволяли играть персонажей разного возраста. Так, наиболее востребованным для «молодых героинь» стал национальный вариант модного фасона, который предпочитали носить в городе, – платье с безрукавкой *кысма* (*кысмалы кулмэк*) с чуть завышенной линией талии из той же ткани; «богатые купчихи», как правило, исполнялись в женских рубахах с верхним воланом.

Пространство сцены татарского театра является средой бытования условно-традиционных элементов культуры, возникших на рубеже XIX–XX вв. Театральные интерпретации национального costume всегда основывались на понимании и осознании его знаковой функции, воплощали в себе мироощущение и художественно-эстетические представления художников разных поколений. Интерпретация и реконструкция как методологический аспект воспроизведения оригинала продолжают претерпевать активные изменения, влекущие за собой эстетические и сущностные изменения в понимании самого татарского театрального costume.

Donina Larisa

The Institute of History named. Sh.Mardzhani Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Russian Federation

Tatar theatrical costume as a way to preserve and broadcast the traditional suit (for example retrospective performance K. Tinchurina «Blue Shawl»)

In the article on the example of folklore-ethnographic retrospective performance «The Blue Shawl» presents the main interpretations of the Tatar costume options at various stages of the history of the Tatar theater. We give a comparative analysis of theatrical costumes with their ethnic prototypes revealed iconic structure and sustainable features, allowing you to save the artistic-like expressiveness of traditional costume.
Keywords: *tatar traditional and national costume, theatrical costume.*

Источники и литература

1. Анастасьев А. На сорока пяти языках. М.: Искусство, 1971. 113 с.
2. Арсланов М. Г. Татарское режиссерское искусство (1906–1941). Казань: Тат. кн. изд-во, 1992. 336 с.
3. Арсланов М. Г. Татарское режиссерское искусство (1957–1990). Казань: Фикер, 2002. 272 с.
4. Вәлиев-Сулъва С. Я. «Зәңгәр шәл» не яңача кую турында // Кызыл Татарстан. 1929. 13 декабрь
5. Вәлиев-Сулъва С. Я. Театрның форма яклары // Тамашачы. 1929. № 1. 13 б.
6. Гиззат Б. Г. Татарский театр // История советского драматического театра. Т. 1. (1917–1920). М.: Наука, 1966. С. 336–354.
7. Гиззат Б. Г. Татарский театр // История советского драматического театра. Т. 3 (1926–1932). М.: Наука, 1967. С. 455–473.
8. Гимранова Д. А. Современное прочтение классики // Сцена и время. Казань: ИЯЛИ им. Ибрагимова, 1982. С. 76–91.
9. Данилова Л. М. Мейерхольд и художники. М.: Галарт, 1995. 358 с.
10. Знаменский В. П. Казанские татары. Очерк IV //

- Живописная Россия. Т. VIII, ч. I. Среднее Поволжье. Издание поставщиков Его Императорского Величества Товарищества М. О. Вольф. СПб.: Гостиный двор; М.: Кузнецкий мост, 1901. С. 119–146.
11. Игламов Р. М. Выдающийся драматург. Казань: Таткнигоиздат, 1997. 112 с.
 12. Илялова И. И. Театр имени Камала. Казань: Таткнигоиздат, 1986. 328 с.
 13. Кайбицкая Г. Некоторые мысли о «Голубой шали» // Совет Татарстаны. 1956. 11 сент.
 14. Минский Г. Жизнерадостный спектакль // Советская Татария. 1977. 23 сент.
 15. Парсин М. «Голубая шаль» // Кызыл Татарстан. 1926. 24 дек.
 16. Саллави Ф. «Синяя шаль» // Красная Татария. 1926. 24 дек.
 17. СТД РТ. Ф. 8. П. 21. Л. 5.
 18. СТД РТ. Ф. 8. П. 36. Л. 11.
 19. Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX — начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: Фэн, 2000. 311 с.
 20. Театральная энциклопедия. Т. 4. М.: Сов. энцикл., 1964. 1151 с.
 21. Тинчурин К. Г. Надо изменить форму татарского театра // Татарстан. 1923. 11 нояб.
 22. ЦГА РТ. Ф. Р-4088. Оп. 2. Ед. хр. 144. Л. 13–14.
 23. ЦГА РТ. Ф. Р-4088. Оп. 5. Ед. хр. 446. Л. 74.
 24. ЦГА РТ. Ф. Р-4088, Оп. 5. Ед. хр. 454. Л. 58.

Корусенко Светлана Николаевна

Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, Российская Федерация

Современные мусульманские некрополи города Омска¹

Аннотация. Статья посвящена изучению и описанию современных мусульманских некрополей города Омска. Выявлено 5 мусульманских некрополей, из которых два уже давно не действуют. Один из них является историческим памятником, так как это очень ранний некрополь казахов на данной территории. Третье кладбище расположено в городе и открыто в настоящее время только для подзахоронения. Для современного погребения мусульманского населения в начале XXI в. были образованы 2 некрополя, которые расположены уже за пределами г. Омска. В ходе работы с информаторами выяснилось, что на этих некрополях хоронят городских мусульман. Информаторы рассказали нам также, что очень много татар и казахов отвозят хоронить своих родственников в родные аулы и деревни. **Ключевые слова:** городские мусульмане, современные некрополи.

В научной этнографической литературе уделяется большое внимание изучению погребального обряда сельского населения. В настоящее время большинство россиян проживают в городах, однако изучением городских обрядов или трансформации традиционных обрядов в городе занимаются лишь единицы. Особая социальная и пространственная среда города формирует своеобразную городскую культуру. Люди, меняющие тип поселения (деревня—город), вынуждены адаптироваться как в социальной, так и в культурной сфере. Соответственно, эта адаптация не может не отразиться и на погребальном обряде. Мусульманский городской обряд значительно отличается от сельского, ведь происходит адаптация его в условиях современного сервиса, предлагающего в том числе и ритуальные услуги, а также тех государственных норм, которые жестко соблюдаются в городских условиях.

В сферу данного исследования включены современные мусульманские некрополи г. Омска, под которыми подразумеваются как ныне действующие погребальные комплексы, т. е. те, на которых в настоящее время производят захоронения, так и те, остатки которых еще существуют на территории г. Омска. Коренное мусульманское население Омского Прииртышья представлено казахами и татарами, которые на протяжении XX в. хорошо освои-

ли городское пространство. По материалам переписи 1926 г. в г. Омске зафиксировано всего 573 казаха и 2045 татар [6]. На протяжении второй половины XX в. не только усилился приток сельских казахов и татар в Омск в результате активных процессов урбанизации, но и территориально разрастался сам город Омск, включая в свои границы близлежащие сельские поселения, часть из которых была заселена казахами. По материалам переписи 1979 г. только треть казахов (18 787 чел. от 61 157 чел. общей численности) и чуть меньше половины татар (23 106 чел. от 46 712 чел. общей численности) проживали в городах Омской области [6]. Основная их часть была расселена в Омске, так как на территории Омской области очень незначительное количество городов. Казахи, помимо Омска, проживали в основном в Исилькуле, татары — в Таре. Еще в начале XXI в. численность городских казахов и татар не превышала 50% от всей их численности. Лишь по материалам переписи 2010 г. количество городских казахов и татар стала превышать 50%, большая часть из них расселена в Омске. Общее количество казахов Омской области составило 78 303 чел., из них 42 054 чел. — городских, из которых 36 980 чел. — в г. Омске. Общее количество татар по переписи 2010 г. составило 41 870 чел., из них 24 284 чел. — городских, из которых 20 425 — в г. Омске [6].

С ростом численности городского мусульманского населения возникает и проблема мусульманских некрополей города. Конечно, в настоящее вре-

¹ Исследование выполнено за счет гранта Российского научного фонда (проект №14-50-00036).

мя в Омске проживают представители и других мусульманских диаспор (азербайджанцы, башкиры, киргизы, таджики, чеченцы, узбеки и др.), однако именно некрополи казахского и татарского населения г. Омска являются объектом изучения, а представители других диаспор в основном хоронят на общих городских кладбищах.

Нельзя рассматривать методику изучения современных некрополей в отрыве от общей канвы исследований, проводимых в последнее время этнографами и археологами, поскольку данная методика явилась следствием прежде всего разработок в области этноархеологии. Кладбище при использовании новых методик дает материалы нового уровня, позволяющие более полно рассмотреть ряд проблем, которые не могут быть раскрыты в полной мере при работе с информаторами в населенном пункте: планиграфия, виды и устройство надмогильных сооружений, сопроводительный инвентарь и т. д.

В развитие методики этноархеологического изучения погребальных комплексов большой вклад внесли омские этнографы и археологи, которые в течение двух десятков лет проводят изучение действующих кладбищ различных этнических общностей на территории Западной Сибири, в частности групп русского населения, сибирских татар и казахов с применением новой комплексной методики. Изучению погребального обряда и погребальных комплексов сельских татар юга Западной Сибири с позиции этноархеологии посвящены работы М. Л. Бережновой, М. А. Корусенко, В. В. Мерзликина, А. Г. Селезнева, Л. В. Татауровой, Н. А. Томилова, Л. Т. Шаргородского [4, 5, 7–9, 11, 12]. Казахские сельские некрополи изучали Б. К. Смагулов, И. В. Толпеко, Ш. К. Ахметова [2, 3, 10].

Общая характеристика мусульманских кладбищ г. Омска

Собрана информация о пяти известных кладбищах. Два из них – в Кировском округе на Левобережье: возле бывшего аула (теперь пос. Каржас) и на ул. 70 лет Октября. Оба закрыты. Третий комплекс находится в Октябрьском округе, на окраине Чкаловского поселка, в конце Космического проспекта. Он входит в большой комплекс некрополей. Он открыт только для подхоронений. Еще два могильных комплекса находятся за пределами города, но они также считаются городскими, так как, по словам информаторов, в настоящий момент захоронения городских мусульман происходят именно там. Более ранний – могильный комплекс «Бибатыр», позднее был образован комплекс «Зират Хаир-Исхан». Описание всех некрополей хранятся в архиве Музея народов Сибири ОФ ИАЭТ СО РАН [1].

Кладбище возле поселка Каржас

Точная дата основания аула Каржас не установлена. Каржас на протяжении длительного времени был местом летней стоянки казахов. Здесь скотоводы-кочевники пасли весной и летом животных, а на зиму уходили далеко на юг. Возникший в XIX в. аул Каржас в 1965 г. был включен в городскую терри-

торию. Кладбище аула Каржас – самый старый из всех мусульманских некрополей г. Омска. Установлено, что кладбище – памятник XVIII в. и является памятником археологии, т. е. охраняется законом. Принятое название некрополя – Старое Мусульманское, или кладбище аула Каржас.

Отметим, что жилые кварталы расположены в непосредственной близости от кладбища. На расстоянии 300 м от кладбища стоит жилой дом № 19 по ул. Крупской. Между некрополем и домом – гаражи и улица. От мусульманских могил на северо-восток находится православное кладбище пос. Рыбачий. Их разделяет узкая дорожка. Кладбище ограничено: с северо-востока – поймой Иртыша, с северо-запада – кладбищем пос. Рыбачий, с юга – пос. Каржас и ул. 4-й Тюкалинской, с запада – гаражами и ул. Крупской. Видимые погребения расположены хаотично. Наблюдается обвалование: сооруженный земляной вал ограждает могилы со стороны Иртыша.

Состояние некрополя удручающее. Надмогильных сооружений сохранилось не более 30. Они расположены вдоль западной стороны между рвом и забором. Деревья и кусты были посажены в пределах существующих сооружений. Следы рва прослеживаются с западной стороны. Металлическое ограждение по периметру поставлено значительно позже. Ограждение вписывали в существующий ландшафт. С восточной на западную стороны тянется вытоптанная тропа. Забор поставлен так, что в местах пересечения с тропой сделаны проходы в ограждении.

Кладбище на улице 70 лет Октября

Расположено на окраине березовой рощи между улицами 70 лет Октября, Дмитриева и бульваром Архитекторов. Форму отследить трудно. В настоящий момент сохранилось 4 надмогильных сооружения: две каменные плиты и две кирпичные ограды. С северной, южной и западной сторон кладбища ведутся строительные работы. Следы холма со рвом присутствуют. Ранее на кладбище были и металлические (в том числе с куполом), и деревянные, и кирпичные ограды. В настоящий момент сохранились следы могильных холмов и западин.

Кладбище на Космическом проспекте

Самый большой мусульманский некрополь в черте города находится в Октябрьском округе, на окраине Чкаловского поселка, в конце Космического проспекта. Его площадь – 9 га. Открыт в 1960 г., закрыт для захоронения в 1992 г. Он входит в большой комплекс некрополей, так как здесь же расположены Ново-Еврейское и Восточное (православное) кладбища. От многоэтажек на южной стороне его отделяют автодорога, теплотрасса и железнодорожные пути. С северной и восточной стороны оно ограничено дачными участками. По всему периметру кладбище огорожено металлическим забором, выполненным в виде неправильного четырехугольника, сужающегося к востоку. С западной стороны мусульманский комплекс граничит с православным некро-



Рис. 1. Кладбище на Космическом проспекте (г. Омск). Надмогильное сооружение в глубине кладбища. Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).



Рис. 2. Кладбище на Космическом проспекте (г. Омск). Надмогильное сооружение. Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).

полем. На южной стороне, ближе к середине, расположены ворота с табличкой – расписанием работы, от которых к северной части кладбища тянется асфальтированная дорога. Проезд к воротам возможен со стороны конца Космического проезда через автомобильные гаражи. Следы рва обнаружены с западной и восточной сторон. Из надмогильных сооружений на погребальном комплексе преобладают каменные памятники, также много металлических. Среди ограждений лидируют металлические. На многих памятниках установлены фотографии



Рис. 3. Кладбище на Космическом проспекте (г. Омск). Надмогильное сооружение. Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).

покойных, что совершенно не характерно для мусульманских погребальных сооружений. Большинство информаторов показали, что на этом комплексе в основном татарские захоронения, хотя есть захоронения и казахов. Казахские захоронения от татарских частично выделяются формой надмогильных сооружений (рис. 1, 2), так как большинство татарских надмогильных сооружений выполнены в русле общих советских веяний (стандартизированные памятники и оградки, рис. 3).

Мусульманское кладбище «Бибатыр»

Расположено в 40 км от города в сторону р. п. Одесское, в 600 м от кольцевой дороги, квадратное по форме, с выступом с южной стороны. Этот выступ, по словам информаторов, был добавлен к кладбищу и огорожен рвом позднее. Об этом можно судить и по другому рву, проходящему по территории. По всему периметру кладбища расположен невысокий земляной вал со рвом: с трех сторон через ров сделаны мостики-переходы. Само кладбище больше ничем не огорожено. Вдоль кладбища с северной, западной и южной сторон накатана проселочная дорога. С северной и восточной стороны кладбище ограничено посевными полями, с южной – лесом, с западной – автомобильной дорогой. Несмотря на то, что кладбище не огорожено забором, со стороны дороги существует четко обозначенный вход в виде ворот. Ворота сварены из металлических труб и арматуры, окрашены в черный цвет. Возле ворот стоит доска с объявлением: «Зем-

ля, отведенная под вероисповедальное мусульманское кладбище „Бибатыр“, является частной собственностью мечети „Имам“. Захоронение на данном кладбище проводится согласно законам Шариата и Закон. РФ. Захоронение разрешается: 1. При наличии медицинской справки о смерти. 2. Разрешения правления мечети „Имам“. 3. Пожертвование на содержание кладбища (добровольное). Запрещается на территории кладбища: 1. Въезд а/траспорта. 2. Фотографии, бюсты на памятниках. 3. Строительство оградок выше 1 метра. 4. Хоронить без письменного разрешения правления мечети «Имам». При самовольном захоронении правление оставляет за собой право обратиться в милицию, а также в суд с последующим перезахоронением по причине: 1. Захоронение совершено с целью сокрытия преступления. 2. Данная земля является собственностью мечети „Имам“. Уважаемые мусульмане! При выполнении вышеперечисленных правил правление мечети „Имам“ готово Вам выделить места под захоронения. Если Вас не устраивают наши правила, у Вас есть возможность провести захоронения на других кладбищах». Далее указаны контактные телефоны. Возраст кладбища точно установить затруднительно. Но информаторы показали, что ранее здесь существовал аул с этим именем – «Бибатыр». Есть предположение, что на кладбище этого аула стали хоронить умерших из других мест. В северно-восточной части кладбища имеется колодец и домик для отдыха. Дверь не заперта. На ней указан адрес смотрителя, который проживает в близрасположенном селе Путинцево. Естественной растительности как таковой нет, имеются редкие деревья. Большинство информаторов показали, что на этом комплексе – в основном казахские захоронения.

Зират Хаир-Исхан

Данный погребальный комплекс расположен примерно в 6 км от поста ГАИ, в 11 км от границы города Омска и основан в 2002 г. Его местоположение можно определить как приближенное к Тюкалинскому тракту. Ближайший населенный пункт – деревня Мельничная. Общего ограждения у комплекса нет: границей с запада и востока является лес, с юга и севера – автодороги. По форме некрополь представляет собой прямоугольник. Вос-



Рис. 4. Кладбище Хаир-Исхан. Металлические ворота на въезде. Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).

точный край кладбища находится в березовой роще: по краям рощи есть захоронения, в самой роще – нет. На северной стороне кладбища стоят ворота (рис. 4). К ним подведена асфальтированная дорога. Ворота сварены из металлических труб и арматуры. Для окрашивания использованы цвета: красный, зеленый, белый, желтый. Красным цветом выкрашено название. За воротами обустроена асфальтированная площадка с двумя скамейками. В конце площадки – хозяйственное строение и большой мавзолей, где захоронен мулла, по происхождению казах, который стал основателем данного кладбища (рис. 5). По словам работника некрополя Мустафы Мамазалева, именно благодаря деятельности этого человека была выделена земля под захоронения, проведено первоначальное облагораживание (установка ворот, укладка асфальта). Захоронение датируется 2002 годом. За ним начинаются другие захоронения. Кладбище не огорожено рвом. Комплекс включает более 300 захоронений. Эти данные взяты из журнала, который ведет смотритель кладбища. Есть еще и неучтенные могилы, появившиеся при других смотрителях. Визуально кладбище можно разделить на три группы могил. Первая располагается в западной части и включает в себя кирпичные казахские могильные комплексы. Вторая группа находится в центральной части кладбища: содержит как татарские, так и казахские захоронения. Третья группа могил находится в восточной части кладби-



Рис. 5. Кладбище Хаир-Исхан. Мавзолей основателя кладбища. Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).



Рис. 6. Кладбище Хаир-Исхан. Нарушение запрета муллы (фотографии и цветы на могиле). Фото Э. Г. Нугмановой (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН. Ф. VII-2. Д. К-1).

ща. На этой части в основном татарские могилы. Из ограждений на погребальном комплексе преобладают кирпичные, встречаются каменные и деревянные.

По словам работников этого кладбища, сажать или оставлять цветы на могиле запрещено. Мулла заставляет собирать оставленные на могилах искусственные цветы. Несмотря на указания, они встречаются часто. Запрет на размещение фотографий на памятниках также не соблюдается (рис. 6).

Таким образом, нами выявлено 5 мусульманских некрополей, из которых два уже давно не действуют. Один скоро фактически прекратит существовать как некий объект (осталось всего 4 надмогильных сооружения, к тому же совсем рядом идет

строительство жилого микрорайона). Второе закрытое кладбище (возле аула Каржас) является историческим памятником — одним из первых некрополей казахов на данной территории, в настоящее время огорожено. Наиболее показательно мусульманское кладбище в Чкаловском поселке, которое открыто в настоящее время только для подхоронения. Оно является и наиболее значительным по численности могил и надмогильных сооружений, которые выполнены из разного материала и имеют разную форму. Для современного погребения мусульманского населения в начале XXI в. были образованы два некрополя, которые расположены уже за пределами г. Омска. В ходе работы с информаторами выяснилось, что на этих некрополях хоронят городских мусульман. Информаторы рассказали нам также, что очень много татар и казахов отвозят хоронить своих родственников в родные аулы и деревни.

В заключение отметим, что в условиях города происходит трансформация как погребального обряда как некой суммы действий, так и самих погребальных комплексов. Довольно часто на памятниках встречаются изображения умерших, родственники ухаживают за могилами, оставляют цветы, что совершенно не характерно для традиционных мусульманских некрополей.

Korusenko Svetlana

Omsk Division of the Institute of Archeology and Ethnography of the Siberian Branch of the Russian Academy of Sciences, Omsk, Russian Federation

The modern Muslim necropoleis in Omsk

The article is devoted to research and description of modern Muslim necropoleis in Omsk. Five Muslim necropoleis were discovered, two of which are not functioning. One of them is a historical memorial, as it is a very early necropoleis of the Kazakhs in the area. The third cemetery is in the city but available only for multiple burial. For modern burials of Muslims in the beginning of the XXI century two necropoleis were established outside of the city. In the course of informants' interviews it was discovered that are buried there. The informants also told us that many Tatars and Kazakhs take their relatives back to their native settlements to be buries there. **Keywords:** *the city Muslims, the modern necropoleis.*

Источники и литература

1. Архив Музея народов Сибири Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН (МНС ОФ ИАЭТ СО РАН). Ф. VII-2. Д. К-1.
2. Ахметова Ш. К., Толпеко И. В. Казахские мемориальные комплексы юга Омской области // *Казахи России: история и современность: материалы Международной научно-практической конференции (20–22 мая 2009 г., Омск): в 2 т. / под ред. Ш. К. Ахметовой, И. В. Толпеко, Н. А. Томилова. Омск: Изд-во ОмГУ, 2010. Т. 2. С. 36–44.*
3. Ахметова Ш. К., Толпеко И. В. Казахские надмогильные сооружения юга Омской области из дерна и сырового кирпича // *Интеграция археологических и этнографических исследований: сборник научных трудов / под ред. М. Л. Бережновой, С. Н. Корусенко, Р. С. Хакимова, Н. А. Томилова. Омск; Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ, 2010. С. 72–75.*
4. Бережнова М. Л. Кладбище села Бергамак: опыт мониторинга (Ч. I. Вводные замечания) // *Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 11 / под ред. М. А. Корусенко, С. С. Тихонова, Н. А. Томилова. Омск: Изд. дом «Наука», 2009. С. 236–248.*
5. Бережнова М. Л., Минин А. В. Кладбище села Бергамак: опыт мониторинга (Ч. II. Планиграфия погребального комплекса) // *Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 11 / под ред. М. А. Корусенко, С. С. Тихоно-*

- ва, Н. А. Томилова. Омск: Изд. дом «Наука», 2009. С. 248–272.
6. Демоскоп Weekly [Электронный ресурс]. URL: <http://demoscope.ru/weekly/pril.php> (дата обращения: 29.05.2015)
 7. Корусенко М. А. Погребальный обряд тюркского населения низовьев р. Тара в XVII–XX вв.: Опыт анализа структуры и содержания. Новосибирск: Наука, 2003. 192 с. (Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Т. 7).
 8. Корусенко М. А. Современные погребальные комплексы: возможности изучения планиграфии // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск; СПб., 1998. Ч. 2. С. 122–124.
 9. Корусенко М. А., Мерзликин В. В., Селезнев А. Г. Погребальный комплекс у д. Юрт-Бермак // Этнографо-археологические комплексы: проблемы социума и культуры. Т. 1 / под ред. М. А. Корусенко, С. С. Тихонова, Н. А. Томилова. Новосибирск: Наука, 1996. С. 149–183.
 10. Смагулов Б. К. Погребальный обряд казахов Омской области конца XIX – XX в. Дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2002. 187 с.
 11. Татаурова Л. В. Погребальный обряд русских Среднего Прииртышья XVII–XIX вв. по материалам комплекса Изюк I. Омск: Апельсин, 2010. 284 с.
 12. Томилов Н. А., Шаргородский Л. Т. Этапы становления и развития погребальной обрядности барабинских татар (опыт археолого-этнографического исследования) // Исторические чтения памяти М. П. Грязнова / под ред. В. И. Матющенко. Омск: Изд-во ОмГУ, 1987. С. 180–183.

Махмутов Зуфар Александрович, Сагитова Альфия Галеевна

Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ (г. Казань), Елабужский институт (филиал) Казанского (Приволжского) федерального университета (г. Елабуга)

Лингвистические и этнические процессы среди татарского населения Северного Казахстана¹

Аннотация. Статья посвящена изучению лингвокультурного поведения татарского населения Северного Казахстана. Татары являются одной из многочисленных и исторически сложившихся диаспор в данном полиэтническом регионе. В настоящей статье всесторонне освещаются вопросы лингвокультурной трансформации, происходящей в среде татарского населения региона. Особое внимание в работе уделяется вопросом языковой компетенции и этнокультурной ориентации исследуемой группы. **Ключевые слова:** татарское население Северного Казахстана, язык, языковой сдвиг, этническая идентичность, трансмиссия, ассимиляция.

Язык является важнейшим фактором, определяющим этническое самосознание народа. Лингвокультурное поведение этнической группы часто является показателем скрытых трансформационных процессов внутри нее. Современные исследователи выделяют две важнейших функции языка, непосредственно влияющие на этническую идентичность его носителей: коммуникативную и символическую. Благодаря коммуникативной функции «общий язык поддерживает сплоченность общества, между людьми, говорящими на одном языке, почти автоматически возникает взаимопонимание и сочувствие, в языке находят отражение общие знания людей о традициях, сложившихся в данной культуре, в нем опосредована материальная историческая память» [9, с. 52]. Символическая функция заключается в том, что язык выступает «одним из важнейших элементов закрытости», подчеркивая тем самым, что «мы – не они» [6, с. 39].

Многие исследователи пытаются абсолютизировать символическую роль языка, считая ее наиболее важной в формировании чувства этнической сплоченности. «Без сомнения, верно, язык – это самая главная черта, характеризующая особую этническую идентичность. Но этничность больше связана с символическим значением особого языка, а не с его

фактическим употреблением всеми членами группы», – пишет Д. Де-Вос [3, с. 240]. Но с другой стороны, задаемся мы вопросом, можно ли представить символическую роль языка в отрыве от его коммуникативной функции. Наверное, все-таки нет. Многие приведут примеры людей, утративших знание своего национального языка, но продолжающих считать его родным языком. Но будут ли так же считать последующие поколения, полностью воспитанные на другом языке и, следовательно, в другой культуре? Проблемы взаимозависимости коммуникативной и символической роли языка мы рассмотрим в анализе своего эмпирического материала.

Важность языка, согласно известной теории «лингвистического детерминизма» Э. Сепира и Б. Уорфа, определена также его воздействием на перцептивные, мыслительные и вообще когнитивные процессы. В соответствии с таким подходом язык представляется не только средством выражения, но и формой, определяющей образ мыслей человека, то есть «грамматика сама формирует мысль, является программой и руководством мыслительной деятельности индивида» [5, с. 312]. Через язык структурируется система морально-этических, ценностных и идеологических установок в обществе, и при этом «наш лингвистически детерминированный мыслительный мир не только соотносится с нашими культурными идеалами и установками, но и относит даже наши собственно подсознательные действия

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 07-01-18015е. и 10-01-18034е.

в сферу своего влияния. Здесь мы косвенно затрагиваем вопросы взаимовлияния языка и культуры. Большинству современных специалистов в этих областях свойственно рассматривать «национальный» язык прежде всего как «специфическую область национальной культуры», средство хранения и передачи от поколения к поколению этнокультурной информации. По мнению многих ученых, язык «является условием культуры», которая обладает схожей с ним архитектурой и основой, на которую нередко накладываются более сложные структуры того же типа, соответствующие различным аспектам культуры. «Принадлежность к языковой группе – не только основной маркер этнической идентификации, но и фактор, играющий большую роль в консервации этнокультурных традиций», – замечает О. В. Борисова [2, с. 125].

Одной из ключевых проблем в дискурсе о взаимовлиянии национального языка и этничности является вопрос, насколько потеря национального языка предопределяет распад этнической группы. По мнению В. П. Нерознак, «когда утрачивается язык, народ перестает психологически осознавать свою идентичность, культурную исключительность, самобытность и пополняет количественно другие, мажоритарные этносы» [7, с. 52]. Подобной точки зрения придерживается и академик М. З. Закиев: он считает, что, если перестает функционировать национальный язык, нация исчезает [4, с. 107]. По-иному смотрит на этот вопрос Э. В. Хилханова. Согласно ее материалам, буряты, например, несмотря на массовую потерю национального языка, не перестают ощущать себя таковыми [2].

Массовое заселение татарами современной территории Северо-Казахстанской области и ее административного центра г. Петропавловска приходится на конец XVIII – начало XIX в. В конце XIX в. компактные татарские поселения появляются и в других северных регионах Казахстана, в современной Кустанайской и Павлодарской областях.

Татары традиционно уделяли большое внимание процессам культурно-образовательной трансмиссии между поколениями. С образованием в городах крупных татарских слобод в них начинают функционировать мечети и школы-медресе для детей прихожан. Наибольшее развитие начальное образование среди татар получило в г. Петропавловске. По данным министерства народного просвещения, в 1886 г. в г. Петропавловске в школах при мечетях обучалось родному языку свыше 400 учеников [8, с. 14]. «Татарские дети отличаются чистотой нравов, образованностью, многие из них свободно владеют не только татарским, но и русским, арабским языками», – отмечает в городском очерке местный врач Ц. А. Беллиловский [1, с. 10]. Татарские школы были рассчитаны на четыре года обучения, все предметы, за исключением русского, преподавались на национальном языке.

В начале XX в. в Петропавловске, а затем и в Павлодаре открываются татарские библиотеки, где

каждый желающий имел возможность приобщиться к национальной литературе. После прихода к власти большевиков в рамках всеобщего антирелигиозного движения одна за другой закрываются все мусульманские мечети, а за ними и медресе. Последняя школа с татарским языком обучения была закрыта в г. Петропавловске 1955 г.

В послевоенные годы национальный язык постепенно исчезает с улиц городов и крупных поселений Казахстана, постепенно становясь «кухонным» средством общения его носителей. Вспоминая 1960-е гг., многие татары отмечают, что в это время они очень стыдились разговаривать на национальном языке в общественных местах, а некоторые даже стеснялись своего имени и отчества. Из интервью: «Помню, как мы ехали с бабушкой в автобусе, и она что-то громко стала мне кричать на татарском языке через весь автобус. Мне стало так стыдно. Сейчас это мне кажется забавным» (жен., 1953 г. р.).

Постепенно татары перестают разговаривать на национальном языке со своими детьми. Если у респондентов 1940-х гг. рождения первым освоенным ими языком еще являлся национальный, то у рожденных в 1960-е гг. им становится русский. Респонденты же поколения 1950-х гг., как правило, воспитывались в билингвистической среде. Из интервью: «Я даже не помню, на каком языке я впервые научилась говорить, наверное, сразу на двух. С бабушкой разговаривала всегда на татарском, с родителями – на татарском вперемешку с русским, со сверстниками – на русском.» (жен., 1955 г. р.).

Татары северных регионов Казахстана моложе 30 лет, как показывают наши опросы, практически не владеют национальным языком. Около 40% татарской молодежи в Северо-Казахстанской и Кустанайской областях абсолютно не понимают татарскую речь, незначительно лучше ситуация в Павлодарской области, где аналогичный показатель достигает 25%. Из интервью: «Чтобы сохранить язык, нужна языковая среда. Ее, к большому сожалению, уже нет. Даже в татарском центре говорим преимущественно на русском» (муж. 1951 г. р.).

Многие молодые татары выражают желание изучать татарский язык и хотят, чтобы национальным языком владели их дети. Некоторые сетуют на отсутствие в городе методической литературы и учебных аудио- и видеоматериалов для изучения национального языка и в этих условиях основным средством обучения видят общение с «абикой или бабайкой» (бабушкой или дедушкой). Но для большинства респондентов стремление изучать татарский язык носит декларативный характер, демонстрирующий скорее их этническую принадлежность. Единственный класс в Петропавловске по изучению татарского языка набирает, как правило, не более 15 человек, более многочисленны классы в Павлодаре, где общее число учеников достигает 40. Все это свидетельствует о том, что язык для татар региона начинает играть больше символистическую, чем коммуникативную роль.

Согласно нашим материалам, 35% опрошенных нами татар Северного Казахстана считают язык самым важным этноконсолидирующим фактором. Для многих он ассоциируется с детством, родственниками, родной землей и со своей этнической принадлежностью. Многие респонденты, даже не владеющие татарским языком, продолжают считать его родным. Несмотря на фактическую утрату членами группы этнического языка, он по-прежнему продолжает использоваться ими как традиционный этнический символ. Из интервью: «Я не знаю национального языка. Но я татарин, какой у меня еще может быть еще родной язык, кроме татарского?» (муж., 1976 г. р.).

Таким образом, в настоящее время у татарского населения северных областей Казахстана язык выступает средством этнодифференциации и реализации архетипа «мы–они». В то же время необходимо отметить, что доля татар, считающих национальный язык родным, неуклонно уменьшается: если в старшей возрастной группе опрошенных нами респондентов (от 60 лет) численность татар, считающих национальный язык родным, составляет 92%, то в младшей (от 18 до 30 лет) – 51%.

Снижение доли лиц, считающих национальный язык родным, напрямую связано с потерей татарами языковой компетенции: так, 94% респондентов, свободно владеющих татарским языком, считают его родным, а среди тех, кто «практически не владеет» национальным языком, этот показатель не превышает и 35% (корреляция между уровнем владения национальным языком и степенью признания его родным составляет $r = 0,51$ – «заметная» по шкале Чедокка).

Также прослеживается, хотя и меньшая, взаимосвязь между уровнем знания национального языка татарами и их желанием оставаться членом

национальной группы ($r = 0,1$ – «слабая» по шкале Чедокка). Чем выше уровень языковой компетенции респондентов, тем ярче выражена их групповая сплоченность и степень удовлетворения от принадлежности к этнической группе. Тест Куна–МакПарленда показывает, что у носителей национального языка в структуре социальной идентичности личности более выражен этнический компонент.

Таким образом, среди татар Северного Казахстана наблюдаются ярко выраженные процессы языковой ассимиляции. Татарский язык утрачивает свою былую значимость, теряются его и коммуникативная, и символическая функции. Как показывает наше исследование, русификация татар снижает уровень их этноаффилиативных установок, менее значимой становится их этническая принадлежность в социальной структуре идентичности. Трансформация языкового поведения выступает важнейшим индикатором развернувшихся процессов ассимиляции татар с русским населением региона.

Makhmutov Zufar, Sagitova Alfiya

*Sh. Mardjani Institute of History of the Republic of Tatarstan;
Kazan Federal University, Russian Federation*

Linguistic and Ethnic Processes Among the Tatar Population of Northern Kazakhstan

This article investigates the lingvo-cultural conduct of Tatar population of North-Kazakhstan region. The Tatars is the one of the numerous and historically formed diasporas in this poly-ethnic region. In article the issues of lingvo-cultural transformation, which takes place in Tatar population's environment of this region, are comprehensively taken up. Author pays a great attention to the issues of language competence and to ethnic-cultural orientation of this group. **Keywords:** *the Tatar population of North-Kazakhstan region, language, language shift, ethnic identification, transmission, assimilation.*

Литература и источники

1. Белиловский Ц. А. Медико-статистический очерк города Петропавловска Акмолинской области. Годичный отчет за 1886 год. Томск, 1887. 96 с.
2. Борисова О. В. Категория этничности как эпистемологический феномен // *Общественные науки и современность*. 2003. № 3. С. 122–127.
3. Де-Вос Дж. Этнический плюрализм. Конфликт и адаптация // *Личность, культура, этнос. Современная психологическая антропология*. М.: Смысл, 2001. 556 с.
4. Закиева М. З. Сохраним родной язык – сохраним нацию // *Научный Татарстан*. 1997. № 3/4. С. 107–111.
5. Кочетков В. В. Психология межкультурных различий. М., 2002. 416 с.
6. Кульпин Э. С. Крымские татары: проблемы репатриации. М., 1997. 171 с.
7. Нерознак В. П. Современная этноязыковая ситуация в России // *Известия РАН. Сер. Литературы и языка*. М., 1994. Т. 53. № 2. С. 16–28.
8. Памятная книжка Акмолинской области и адресный календарь и географическо-статистические сведения. Омск, 1887. 106 с.
9. Смелзер Н. Социология. М., 1994. 688 с.
10. Хилханова Э. В. Язык и этническая идентичность национальных меньшинств в современной России [электронный ресурс]. URL: <http://language.psu.ru/bin/view, свободный>. Проверено 15.01.14.

Мусина Розалинда Нуриевна

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань,
Российская Федерация

Современная ситуация в этнорелигиозном пространстве Республики Татарстан: религиозное сознание и религиозные практики

Аннотация. В статье представлена современная этноконфессиональная ситуация в Республике Татарстан, главным образом, данные о религиозном сознании и религиозных практиках основных этнических групп в регионе – татар и русских. В качестве основного источника использованы материалы этносоциологического исследования 2013 г., дополненного данными других, ранее проведенных в республике исследований. **Ключевые слова:** религия, религиозное самосознание, конфессиональная идентичность, конфессиональная солидарность, религиозные практики

Республика Татарстан является одним из поликультурных регионов, исторически сложившихся на территории современной России. Несмотря на многонациональность республики, основную часть ее населения составляют татары и русские, совокупная доля которых составляет 92,9% (2010 г.). По численности населения преобладают татары (53,2%), на втором месте – русские (39,7%), на третьем – чуваша (3,1%). Все остальные национальности вместе взятые составляют 4% населения республики. Среди них 2,5% – представители титульных народов соседствующих с Татарстаном республик Среднего Поволжья – мордва, удмурты, марийцы, башкиры, а также украинцы. Следующими по численности идут представители народов ближнего зарубежья – бывших закавказских и среднеазиатских республик: азербайджанцы, узбеки, армяне, таджики. Представители остальных этнических групп в совокупности составляют 0,7% населения республики.

Таким образом, ситуацию в этнорелигиозном пространстве Татарстана определяют главным образом татары и русские, представляющие ислам суннитского толка и православное христианство.

По данным ДУМ РТ и Татарстанской митрополии, сейчас в республике насчитывается 1430 мечетей [2] и 450 православных храмов и молельных помещений [6]. Преобладание мечетей было характерно и для Российской империи [7, с. 122]. При этом необходимо учитывать, что большая часть мечетей республики (85%) функционирует в сельских поселениях, более чем на $\frac{2}{3}$ населенных татарами, в некоторых из них имеется до 5–6 мечетей. Отметим, что, как правило, сельские мечети невелики, и средняя вместимость православных храмов значительно превышает среднюю вместимость мечетей (табл. 1).

Таблица 1

Численность и вместимость храмов на территории РТ [7; 8]

Храмы	Число храмов на территории современной РТ		Вместимость храмов, чел.	
	Начало XX в.	2014 г.	РТ	Казань
Мечети	1598	1430	108.	316
Церкви	560	450	207	417

Деятельность двух централизованных религиозных организаций – Духовного управления мусульман РТ и Татарстанской митрополии – территори-

ально охватывает всю республику. Здесь действуют 9 православных монастырей, 1 духовная семинария, при ДУМ РТ 10 мусульманских религиозных образовательных учреждений, в том числе Российский исламский институт. При мечетях и православных храмах организованы вечерние и воскресные курсы и школы. Так, в Татарстане сейчас функционируют 270 примечетских курсов, общее количество учеников в которых составляет около 15 000 человек [1], а также 45 воскресных православных школ [5].

Помимо мусульманских и православных организаций, в республике функционируют и другие религиозные объединения, такие как истинно-православная церковь – 2 общины; старообрядцы – 5; римско-католическая церковь – 2; армянская апостольская церковь – 1; ислам – 1193; буддизм – 1; иудаизм ортодоксальный – 3; евангельские христиане-баптисты – 6; христиане веры евангельской – 5; евангельские христиане – 26; христиане веры евангельской – пятидесятники – 17; адвентисты седьмого дня – 10; лютеране – 5; реформатская церковь – 1; новоапостольская церковь – 1; свидетели Иеговы – 5; церковь Иисуса Христа святых последних дней (мормоны) – 1; церковь последнего завета – 1; сознание Кришны (вайшнав) – 2; вера бахаи – 1.

Материалы этносоциологических исследований, проведенных в РТ в течение 25 лет, показывают тенденцию роста религиозного компонента массового сознания основных этнических групп, выраженную в положительной динамике трех почти параллельных процессов: подъем уровня религиозного сознания, конфессиональной идентичности и конфессиональной солидарности (табл. 2).

К началу второго десятилетия 2000-х гг. в качестве верующих самоопределились около 84% респондентов в городах республики, половину из которых составляли старающиеся соблюдать религиозные обычаи и обряды. Сельские жители несколько чаще относили себя к верующим – 91% опрошенных татар и русских. По материалам исследования 2013 г.¹, по своей конфессиональной принадлежности 84,3% опрошенных татар отнесли себя к мусуль-

¹ Исследовательский проект 2013 г., «Этноконфессиональная ситуация в Республике Татарстан: религиозные практики и система ценностей» (рук. Р. Н. Мусина). Опрошено 1200 человек.

Таблица 2
Динамика роста религиозного сознания, конфессиональной идентичности и солидарности, город, %

Годы	Религиозное сознание	Конфессиональная идентичность	Конфессиональная солидарность
<i>Татары</i>			
1990	34,0	—	—
1994	66,0	70,1	—
1997	81,0	92,4	—
1999	—	—	66,9
2002	83,3	93,5	93,9
2011	84,4	93,1	95,3
<i>Русские</i>			
1990	28,0	—	—
1994	56,3	64,0	—
1997	72,0	90,5	—
1999	—	—	67,2
2002	75,0	92,6	90,4
2011	83,7	92,1	95,1

Таблица составлена по данным ряда исследований (см. [7]), дополненных результатами скоординированных исследовательских проектов 2011–2012 гг. («Конфессиональный фактор идентификационных процессов в Республике Татарстан», рук. Р. Н. Мусина, «Гражданская, региональная и этническая идентичность и проблемы интеграции российского общества», рук. Л. М. Дробижева). Опрошено 1700 человек.

Уровень религиозного сознания определялся ответом на вопрос «Верите ли Вы в Бога?», «Верующий ли Вы человек?»; конфессиональная идентичность — долей лиц, которая при ответе на вопрос «К какой религии Вы себя относите?» самоопределилась как мусульмане; конфессиональная солидарность — долей лиц, выбравших ответы «ощущаю в значительной степени» и «ощущаю в некоторой степени», при определении чувства близости, единения с людьми своей веры.

манам (4,3% среди опрошенных — к православным, предположительно это кряшены), 88,3% русских — к православным. Около 2% русских и татар отметили веру в Высший Разум, а около 8% не отнесли себя ни к какой религии. Отметим тенденцию сближения показателей конфессиональной принадлежности и доли верующих; результаты прежних опросов показывали более значительный разрыв между самоидентификацией по конфессии и по уровню веры.

Среди верующих выделяются группы людей, выполняющих или старающихся выполнять религиозные предписания (практикующие верующие), и тех, кто их не выполняет (номинально верующие). В селах республики практикующих верующих несколько больше, чем среди горожан (они составили 59,8% татар-сельчан и 48,3% русских), хотя при этом доля строго выполняющих все предписания ислама или православия невелика — не более 6–8% среди опрошенных в 2011/2012 гг., и около 10% — в 2013 г. Чаще религиозное поведение характеризуется эпизодическим приобщением к повседневным религиозным практикам. Так, по данным исследования 2013 г., около половины опрошенных татар республики иногда молились, иногда посещали мечети, около 30% — частично соблюдали пост «ураза» (табл. 3).

Основная часть верующих выполняет религиозные предписания нерегулярно: 54,4% наших респондентов ответили, что иногда посещают мечети, 51,4% — иногда молятся, 29,6% — частично соблюдают пост-уразу. Даже среди тех респондентов, которые самоидентифицировались как верующие, старающиеся выполнять мусульманские обычаи и обряды, лишь 16,9% регулярно посещают пятничную службу в мечети, 18,2% совершают 5-кратный намаз, 16,6% полностью соблюдают пост «ураза». Наблюдается большая активность женщин в выполнении религиозных практик. Они чаще, чем мужчины, совер-

Таблица 3

Религиозные практики татар-горожан и сельчан РТ, %

Ответы	Город	Село	В среднем среди татар РТ
Стараюсь регулярно посещать мечеть, пятничную службу	9,0	12,6	10,3
Совершаю 5-кратный намаз	7,9	13,6	9,9
Стараюсь полностью соблюдать пост «ураза»	9,8	9,7	9,8
Стремлюсь накопить деньги для совершения хаджа	5,7	6,8	6,1
Ежедневно молюсь	20,7	28,2	23,3
Иногда посещаю мечеть	56,8	50,0	54,4
Частично соблюдаю пост «ураза»	30,7	27,7	29,6
Иногда молюсь (читаю молитвы)	53,8	47,1	51,4
Посещаю занятия по основам ислама	4,6	15,0	8,4
Читаю религиозную литературу	32,6	41,7	35,9
Соблюдаю мусульманские предписания в питании	35,3	35,9	35,5
Не употребляю алкогольные напитки	37,2	42,2	39,0
Жертвую деньги мечети и благотворительным организациям	53,8	70,4	59,8
Стараюсь жить согласно религиозным предписаниям	55,4	57,8	56,3
Подаю милостыню (садака)	86,1	87,4	86,6
Стремлюсь к состраданию и милосердию	87,5	87,0	87,6
Не выполняю религиозные обряды, обычаи, так как считаю, что вера — в душе	43,5	36,4	40,9

шают 5-кратный намаз (13,7% и 4,9%), более активны в соблюдении поста «ураза» (11,9% и 6,9% полностью, а также 35,4% и 22,0% частично), ежедневном обращении к молитве (30,54% и 13,8%). Лишь в посещениях мечетей мужчины более активны: регулярно посещают пятничную службу 13,4% мужчин и 7,9% женщин, а соответственно 60,2% и 50,0% – иногда. Известно, что в исламе нет предписания обязательно посещать мечеть, лишь отмечается богоугодность коллективного моления. Строгое выполнение предписанных религиозных практик в большей степени характерно для сельских жителей, хотя разница показателей среди выполняющих поведенческие нормы ислама горожан и сельчан незначительна.

Среди русских респондентов около половины (54%) отметили, что они иногда молятся, около 2/3 опрошенных (66,5%) – иногда посещают церковную службу, около трети (30%) – иногда соблюдают православные посты (табл. 4).

Около половины опрошенных (41% татар и 50% русских) признались, что не соблюдают религиозные обычаи и обряды в повседневной жизни, так как считают, что «вера в душе». Гораздо большую распространенность среди татар и русских получают религиозные практики, связанные с сохранением элементов праздничной религиозной культуры и обрядов жизненного цикла. Так, 84,3% опрошенных в РТ в 2013 г. татар (в том числе 82,7% горожан и 87,9% сельчан) отмечают религиозные праздники; 73,1% из числа имеющих детей (66,8% в городах и 86,9% в селах) проводили обряд имянаречения – *исем кушу*; 52% (соответственно 43,8 и 70,6%) имеющих сыновей проводили обряд обрезания – *суннат*; 80,3% (76,5% и 87,9%) респондентов, состоящих в браке, проводили обряд религиозного бракосочетания – *никах*. Более 90% (95,4%) опрошенных русских празднуют Пасху и Рождество, более 60% из числа имеющих детей крестили их. Значительно меньше распространен обряд религиозного бракосочетания – *венчание*. Только 18,5% русских респондентов, состоящих в браке,

проводили этот обряд, в том числе 19,2% проживающих в городах и 15,7% – в селах (подробнее см. [4]).

Процесс религиозного возрождения у татар и русских республики с начала 1990-х гг. проявлялся чаще в форме этноконфессионализации, базирующейся на тесной взаимосвязи этнического и конфессионального в самосознании, нормативных представлениях, праздничной и бытовой культуре, исходя из историко-культурной традиции своего народа, нежели по религиозно-мировоззренческой убежденности. Данные исследования, проведенного в республике в 2013 г., подтверждают это. При ответе на вопрос, почему респондент относит себя именно к этой конфессии, наиболее массовыми ответами стали «это религия моего народа» (76% среди татар и 67,2% среди русских) и «эту религию исповедую в моей семье» (70,5% среди татар и 70,3% среди русских).

Тем не менее уже в конце 1990-х – начале 2000-х гг. усиливается мировоззренческая религиозная идентичность. В исследовании 2011–2012 гг. была выделена доля убежденно верующих, выразивших согласие с суждением «Я знаю, что Бог существует, и не испытываю в этом никаких сомнений». Они составили в республике 64% среди татар и 60% среди русских. Отметим, что, по данным Левада-Центра, доля согласных с приведенным суждением среди всего населения России, опрошенного в 2009 г., составила 36% [5, с. 138]. Эти данные свидетельствуют о более значимой роли религии для населения Республики Татарстан, как татар, так и русских, что, вероятно, связано с особенностями их демографического представительства в структуре населения, а также с действием оппозиции «мы–они», когда большая сохранность ислама среди татар в советский период, а также более раннее повышение уровня их религиозности в начале 1990-х гг. постепенно стимулировало аналогичные процессы у русских.

В условиях актуализации этноконфессиональной идентичности и религиозных чувств особую значимость приобретает проблема этнического и кон-

Таблица 4

Религиозные практики русских горожан и сельчан РТ, %

Ответы	Город	Село	В среднем среди русских РТ
Стараюсь регулярно посещать церковь, церковную службу	11,8	13,6	12,1
Иногда посещаю церковь, церковную службу	67,4	61,7	66,4
Хожу в церковь поставить свечку	66,8	67,9	67,0
Стараюсь строго соблюдать православные посты	8,4	9,9	8,7
Иногда соблюдаю православные посты	29,5	34,6	30,4
Иногда молюсь (читаю молитвы)	53,2	55,6	53,6
Ежедневно молюсь	14,5	17,3	15,0
Читаю религиозную литературу	29,2	24,7	28,4
Стараюсь жить согласно религиозным предписаниям	44,5	48,1	45,1
Причащаюсь, исповедуюсь	28,4	23,5	27,5
Совершаю поездки к святым местам	17,6	17,3	17,6
Подаю милостыню	73,7	70,4	73,1
Жертвую на храм или религиозным благотворительным организациям	50,3	46,9	49,7
Стремлюсь к состраданию и милосердию	80,3	86,4	81,3
Не выполняю религиозные обряды, обычаи, так как считаю, что вера – в душе	48,7	55,6	49,9

фессионального взаимодействия. Материалы исследований свидетельствуют о добрососедских, доверительных взаимоотношениях, сложившихся в республике [4]. Факторами позитивного характера этноконфессионального взаимодействия выступают многовековой опыт межэтнического общения и существенная доля этногетерогенных браков, которые составляют до 1/3 от числа ежегодно заключаемых. Выявленное в ходе исследований наличие широкого спектра согласованных установок представителей этнических групп татар и русских по ряду жизненных вопросов, близость многих морально-нравственных норм и ценностей ислама и православия также являются существенными факторами межэтнического и межконфессионального согласия, сложившегося в республике.

В значительной степени толерантный характер этноконфессиональных отношений в республике обеспечивает политика соблюдения баланса культур и конфессий, осуществляемая органами власти Татарстана. Продуманная политика и конструктивное,

солидарное взаимодействие структур государственной власти, национально-культурных и религиозных объединений, социальных институтов образования, культуры, СМИ являются важными условиями достижения этноконфессионального согласия, взаимного доверия и интеграции общества.

Musina Rozalinda

Institute of History named. Sh.Mardzhani, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation

The contemporary situation in ethno-religious space of the Republic of Tatarstan: the religious consciousness and religious practices

The contemporary ethno-confessional situation in the Republic of Tatarstan, mainly the religious consciousness and religious practices of the major ethnic groups in the region – the Tatars and the Russians is showed in the article. The main source are the materials of the ethnosociological research been held in 2013, supplemented by the data from others, earlier conducted studies. **Keywords:** *religion, religious identity, confessional identity, confessional solidarity, religious practices.*

Источники и литература

1. В мечетях Татарстана обучается 15 000 человек. URL: // <http://dumrt.ru/node/9983>
2. Духовное управление мусульман Республики Татарстан. URL: <http://dumrt.ru/ru/node/13863>.
3. Мусина Р. Н. Этноконфессиональные процессы в городах РТ: тенденции развития в постсоветский период // Этнологические исследования в Татарстане. Вып. 5. Казань, 2011. С. 326–346.
4. Мусина Р. Н. Религиозное возрождение, межконфессиональные отношения и проблемы социальной интеграции: пример Татарстана // Гражданская, этническая и региональная идентичность: вчера, сегодня, завтра / рук. проекта и отв. ред. Л. М. Дробужева. М., 2013. С. 107–139.
5. Общественное мнение-2009. М.: Левада-Центр, 2009.
6. Православие в Татарстане. Официальный сайт Татарстанской митрополии. URL: <http://tatarstan-mitropolia.ru/media/telekanaly/?ID=44274> Учебные заведения Татарстанской митрополии РПЦ. URL: <http://www.kazan-mitropolia.ru/vs>.
7. Татары и Татарстан. Справочник. Казань, 1993. 158 с.
8. Текущие данные Управления по взаимодействию с религиозными объединениями Департамента Президента Республики Татарстан по вопросам внутренней политики.

Суслова Светлана Владимировна

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, Российская Федерация

Женская одежда приуральских нагайбаков: компонентный историко-этнографический анализ

Аннотация. Статья посвящена компонентному анализу структурных элементов традиционного женского костюма крещеных татар – нагайбаков в контексте материалов историко-этнографического атласа татарского народа [7]. Синхронный анализ этноспецифических элементов женского костюма дает основание говорить о типологическом соответствии народной одежды приуральских нагайбаков общей структуре костюма волго-уральских татар. Результаты анализа представляют собой новый репрезентативный источник к решению проблем этнической истории приуральских нагайбаков. **Ключевые слова:** *волго-уральские татары, нагайбаки, кряшены, женский костюм, этнографический атлас, компонентный анализ.*

Одним из наиболее интересных и малоисследованных в этнокультурном отношении структурных подразделений волго-уральских татар являются приуральские крещеные казаки – нагайбаки. Вопросы их происхождения, этнической идентификации исследователи занимались начиная с середины XIX в. Одни связывали их с крещеными ногайцами [6, с. 1–34], другие – с крещеными казански-

ми татарами [2, с. 257–286; 1, с. 165–181]. Первое комплексное историко-этнографическое и лингвистическое исследование нагайбаков было осуществлено и опубликовано в Институте языка, литературы и истории им. Г. Ибрагимова Казанского филиала Академии наук СССР, в издании были включены и материалы автора по традиционной одежде [4, 1995. с. 50–64].



Рис. 1. Группа нагайбаков с. Лягушино Троицкого уезда. Семейное фото конца XIX в. Экспедиция 1986 г.

Целью настоящей статьи является определение места традиционного костюма нагайбаков в структуре народной одежды волго-уральских татар.

Источниковую базу составили материалы этнографических экспедиций 1985–1986 гг. в места их компактного проживания в Нагайбакском (селения Фершампенуаз, Париж, Остроленко) и Чебаркульском (селения Варламово, Попово, Лягушино) районах Челябинской области (бывшие Верхнеуральский и Троицкий уезды Оренбургской губернии). Ценный источник представляют собой экспонаты районных музеев с. Фершампенуаз и особенно историко-краеведческого музея г. Чебаркуль Челябинской области. В экспозиции и фондах последнего содержится вещевой и изобразительный материал, в значительной степени воссоздающий комплекс народного костюма нагайбаков Троицкого уезда – «троицкой бакалы» (самоназвание).

В качестве важнейшего источника автором использованы материалы историко-этнографического атласа татарского народа [7]. Методом исследования избран компонентный историко-сопоставительный (синхронный) анализ структурных элементов женского костюма нагайбаков на фоне типологических, картографических, иллюстративных материалов Атласа.

Нижняя одежда. Вплоть до начала XX в. нижняя одежда нагайбачек (рубаха, поясная одежда, передник) шилась из тканей домашнего производства. Ткани изготавливались из самодельных нитей или из покупных – *кижеле*. Рубахи из покупных нитей *кижеле кулмэкляр* были более нарядными, их берегли для праздников. Рубаха обычно шилась из темно-красной пестряди в мелкую черно-белую или черно-синюю клетку. Покрой рубахи был обычным для татар – туникообразным, нередко с нижней оборкой из той же пестряди. Рукав прямой с ластовицей *киштэк*, ворот-стойка. Рукава и воротник часто отделялись рюшами. При едином покрое рубахи нагайбачек различались особенностями декоративно-художественного оформления. Выявлено два варианта оформления рубах.

Вариант 1 – аппликация. Она представляла собой круговую композицию так называемого «лоскутного узора» на груди и часто ниже талии. Это яркая контрастная подборка из треугольных, ромбовидных кусочков фабричной ткани, как однотонных, так и орнаментированных. Такие рубахи назывались «корамалы киже кулмэк». Подобная аппликация была характерна для нагайбаков Верхнеуральского уезда и не встречена нами у других групп кряшен, для которых более характерным было «изюобразное» оформление грудного разреза рубахи и линейная аппликация по подолу из разноцветных лент, тесьмы, полосок ткани. Более близкой, но не идентичной представляется аппликация, так называемый «лоскутный узор» на рубахах сергачских и керенских мишарок, так называемый *юле кулмэк*, *торлэме кулмэк* [7, с. 94–96, карта 11].

Вариант 2 – художественное многоцветное тканье. Из красочного тканья чаще шилась оборка рубахи *чуптарлы кулмэк*. Этот вариант декоративного оформления рубах преобладал у нагайбачек Троицкого уезда и был весьма распространен у елабужских кряшен [7, с. 94, карта 11; 5, с. 100], а также у татар-мусульман северо-западных районов Приуралья, особенно у пермских [7, с. 94–95, карта 11].

Непременным элементом нижней одежды был передник *алчупрэк*, *алгяпкыч*. Покрой его традиционен, как и у других групп кряшен – с узкой грудкой. Пестрядь для пошива передника бралась в более крупную клетку, чем для рубах. Для нарядных фартуков нагайбачки Троицкого уезда использовали узорное тканье, выполненное в разных техниках – браной, выборной, переборной. Орнаментированными в стиле *чуплэм-кубэлэк* (узорными медальонами в виде цветочных розеток, бабочек, звездочек, ромбиков) были и грудка, и подол, и оборка *алчупрэк*. Аляпкыч «троицкой бакалы» не только конструктивными особенностями (присутствие широкого волана), но и характером тканого орнамента, цветовой подборкой шерстяных нитей для его исполнения, а также применением кружев, нарядной тесьмы ближе всего в ряду аналогий стоит к передникам елабужских кряшен [7, с. 110]. Нижние женские нагрудники *кукрэкчэ*, так характерные для татар в целом, молодые нагайбачки носили очень редко, только в период кормления ребенка. Их украшали не тамбурной вышивкой, что имело место у большинства групп татар, а исключительно аппликацией вроде корамалы. Оформление нижних нагрудников аппликацией встречалось практически у всех групп татар, но в конце XIX – начале XX в. было характерным преимущественно для мишарей Окско-Сурского междуречья, особенно ц-окающих, преобладали они и у зауральских татар, как, впрочем, и у сопредельных с ними башкир [7, с. 107]. Среди волгоуральских кряшен подобная нагрудная повязка в целом также имела ограниченное бытование.

Нижняя поясная одежда *ыштан* по принципу кроя не отличалась от аналогичной одежды татар, в том числе кряшен. Штаны кроились с «широким

шагом» из пестряди в полоску, разве что были несколько длиннее и потому порою выглядывали из-под рубахи.

Верхняя одежда. Выходной одеждой служили *жилэн*. Праздничные жилены шились из плиса, бархата, цветного кашемира, отделялись позументом или художественной строчкой по вороту, манжетам рукавов, карманам. Покрой их был приталенным за счет подрезной и присборенной спинки. Под тем же названием *жилэн* бытовала подобного же покроя одежда, только без ворота и без рукавов. Демисезонной одеждой, как и у мужчин, являлся *чикмэн* или *чипей* из сукна собственного производства — белого или черного цвета, в зависимости от окраса овечьей шерсти. Чекмени были преимущественно приталенные, с цельнокроеной спинкой и полочками, с отделкой из плиса, кашемира по вороту, бортам и рукавам. Зимой носили шубы *тун*. Они были дубленые, реже крытые фабричной материей. Более нарядными считались крытые шубы *пустау тун*. Свадебные *пустау тун* шились из мягких, хорошо выделанных шкурок молодых ягнят *бэрэн кабы тун*. Они чаще кроились со сборами по линии талии (так называемая «борчатка»), с круглым меховым воротником и меховыми манжетами. Повседневные рабочие дубленки *олы тун* были более свободными, лишь слегка приталенными, без бортов и без покрытия. Женская верхняя одежда и названиями, и покроями (за исключением некоторых декоративных деталей, свойственных женской одежде) идентична мужской, что является признаком архаических форм костюма [11, с. 70–71].

Оригинальным элементом костюма был пояс *бильбау*, достаточно широкий — в 5–7 см, домотканый из многоцветной яркой шерстяной пряжи, с кисточками на концах. В прошлом, как известно, пояс был характерным элементом женского костюма большинства групп кряшен, особенно елабужских и прикамских [5, с. 101], но довольно рано вышел из употребления, поскольку функцию его — стягивание рубахи в талии — полностью взял на себя передник. Однако у нагайбачек традиция ношения кушака сохранялась вплоть до середины XX в. Его надевали женщины в особо торжественных случаях поверх передника и даже верхней одежды.

Головные уборы также не отличались особой оригинальностью ни в типологическом отношении, ни по характеру декоративно-художественного оформления. По основным параметрам, включая и возрастную специфику бытования, они идентифицируются с головными уборами татар Поволжья и Приуралья, и главным образом кряшен. Так, традиционным девичьим головным убором нагайбачек повсеместно являлся *ак калфак* — белый вязаный, наподобие чулка, из хлопчатобумажных, реже шерстяных нитей. «*Ак колтакны киеу кыйунэн бик салыуы*» («белый колпак легче надеть, чем снять» — слова народной песни, д. Попово Чебаркульского р-на Челябинской обл.). Этот убор надевали в сложенном виде так, чтобы несложный орнамент фигурной вяз-



Рис. 2. Нагайбачка в головном уборе *суркэ* с фабричным платком. Д. Попово Троицкого уезда. Экспедиция 1986 г.

ки приходился на лобную часть головы. Носили *ак калфак* в комплексе с позументной головной повязкой *ука чачак* и накосным украшением *чэч бау*. Накосник представлял собой широкую полосу стеганого холста, обшитого сатином, на которую в три-четыре ряда нашивали монеты. Крепился он у основания косы девушки при помощи специальных тесемок. Нагайбачки, как и девушки других групп кряшен, носили одну косу, в отличие от женщин, которые заплетали две косы и укладывали их венцом вокруг головы. *Ак калфак* в начале XX в. и у нагайбачек активно выходил из повседневного быта, накосник же девушки продолжали носить с головным платком, сложенным треугольником, который чаще завязывали под подбородком. Представляет интерес способ оформления завершающей хвостовой части накосника *чэч бау*. К его концу пришивали три-пять узких полос, на которые нашивали мелкие монеты. Именно такое оформление хвостовой части накосного украшения было характерно для заказанско-западно-закамских кряшен. В целом же подобный калфачный комплекс девичьего головного убора был наиболее древним и широко распространенным у всех групп татар Поволжья и Приуралья. Н. И. Воробьев предполагал, что «у кряшен он бытовал еще до крещения» [12, с. 146]. Этот головной убор был известен и многим другим народам региона (низовым чувашам, удмуртам, восточным марийцам, башкирам), которые, по мнению ряда ученых, заимствовали его от татар. Смена девичьего головного убора женским, так называемым комплексом *суркэ* (*чукол*) у нагайбачек, как и у других групп



Рис. 3. Заказанская кряшенка в головном уборе *сурэкс*.
Из архива автора.

кряшен, происходила во время свадебного торжества в момент специального обряда «окручивания волос».

Комплекс *сурэкс* включал в себя те же составные элементы: *мэлэнчек* — специальный чепец, скрывающий волосы, височное монетное украшение *жилкэлек*, покрывало *сурэкс* или *чукол*, налобная часть которого (*начельши*) богато украшалась золотой вышивкой и позументом.

Мэлэнчек представлял собой мягкую холстяную (ситцевую) шапочку — чепец. Спереди для удержания покрывала *сурэкс* в вертикальном положении вшивался твердый налобник, обычно из прямоугольной дощечки продолговатой формы. Именно такой вариант волосника преобладал и у кряшен Западного Предкамья, за исключением близлежащих к реке Вятке селений Мамадышского уезда, где налобники, как и у елабужских кряшен, имели «копытообразную» форму [5, с. 120].

Височное монетное украшение *жилкэлек*, используемое в комплексе *сурэкс*, имело вид п-образно соединенных между собой плотных матерчатых наушников, расшитых серебряными монетами и крепившихся на висках с помощью тесемок (вокруг головы). Подобные височные украшения с небольшими локальными вариациями бытовали у всех групп кряшен (кроме молькеевских) [7, с. 202; 5, с. 112]. Полный же аналог «нагайбакскому» варианту зафиксирован у кряшен Западного Предкамья и у кряшен Белебеевского уезда Уфимской губернии.

Головное покрывало *сурэкс* — основной элемент комплекса. Налобная часть покрывала декорировалась золотой вышивкой и позументом. Приемы декоративной вышивки золотыми и серебряными ни-

тями, принципы орнаментальной композиции на начельшах полностью совпадают с оформлением подобных головных уборов у кряшен основной этнической территории, но главным образом Западного Предкамья. Интересно, что в Верхнеуральском уезде головное покрывало (там его чаще называли *чукол*) украшали, как и женскую рубаху, аппликацией из разноцветных кусочков фабричной ткани и называли его соответственно *корамалы чукол*. Украшение налобной части покрывала ситцевой аппликацией геометрического характера свойственно для елабужских кряшен [5, с. 113]. Термин *чакул* или *чукол* также распространен у кряшен Елабужского уезда и на севере Мамадышского, в то время как название *сурэкс* бытовало больше у заказанско-западно-закамских кряшен [5, с. 114]. *Чукол* имел и некоторые конструктивные особенности формы. В нем по сравнению с *сурэкс* отсутствовали позументные «крылышки», которые использовались для сокрытия и одновременно украшения висков женщины. Часто такие «крылышки» отсутствовали и в женских покрывалах нагайбачек. В прошлом обязательным составным элементом комплекса головного убора кряшен (кроме елабужских) было и головное полотенце *ак яулык*, которое женщины надевали поверх *сурэкс* спустя 10–15 лет после замужества. У нагайбачек на момент исследования, как и у елабужских кряшен, следов бытования этого элемента обнаружить не удалось.

Свадебное покрывало *тугэрэк яулык*, чрезвычайно характерное для всех групп кряшен (кроме молькеевских), в повседневном быту нагайбаков нами также не встречено. Однако сохранились убедительные сведения о том, что оно бытовало ранее и по описанию не отличалось от известных вариантов. Это тот же белый конопляный платок 50×60 см, основное поле которого украшалось черной шелковой двухсторонней выпуклой и очень древней по происхождению вышивкой *нагыш* с преобладанием крестообразных орнаментальных узоров.

Украшения. В арсенале приемов декоративно-художественного оформления наряду с художественным ткачеством, аппликацией, вышивкой большая роль принадлежала металлическим (монетным и чисто ювелирным) украшениям. Украшения из серебряных монет, чешуеобразно насаженных на матерчатую основу, нагайбачки, как и другие кряшенки, изготавливали сами. В начале XX в. в Нагайбакском округе (д. Попово Троицкого уезда Оренбургской губ.) работал довольно известный ювелир Иван Афанасьевич Уряшев, выходец из бакалинских кряшен (Белебеевский уезд Уфимской губ.). Он владел техникой гравировки, чернения, скани, ездил по деревням, собирал заказы. Часть потребностей нагайбачек в ювелирных украшениях удовлетворяли и тюркские ювелиры из г. Пласт.

Из головных украшений в комплексе женской одежды широко бытовали небольшие серьги *дуганак* (дугая лунница), *йерэжле сырга* (дугтое сердечко), а также крупные сканые или пластинчатые мин-

далевидные серьги с подвесками из монет. Серьги, основу которых составляет сканый щиток миндалевидной формы, являются, как известно, этноспецифическим элементом казанско-татарского (казанского) городского костюмного комплекса. Многочисленные варианты этих серег широко бытовали у волго-уральских татар и кряшен в XVIII–XIX вв. и ранее. Широко бытовали и серьги, целиком собранные из монет или монетных имитаций, чрезвычайно характерные для сельских татарок и особенно кряшенок центрального ареала их расселения.

Из нагрудных украшений бытовал стеганный лопатообразной формы нагрудник, сплошь ушитый монетами, известный под разными наименованиями большинству групп кряшен. В деревнях бывшего Троицкого уезда рассказывали и показывали нам фотографии большого (до талии) стеганого подпрямоугольной формы нагрудника, который, кроме монет, блях, украшался цветными ленточками, кружевом с имитацией грудного разреза. Он представлял собой нечто среднее между легким матерчатым нагрудником казанских татар *изу* и массивным стеганным *тушлек*, более характерным в конце XIX в. для кряшен. Бытование промежуточных форм наблюдалось и в кряшенских деревнях севера Закавказья и Западного Предкамья, а также у пермских татар [7, с. 227; 5, с. 132], где такие нагрудники также назывались и *изу*, и *тушлек*. В Троицком уезде нагрудник *изу* нередко надевали в комплексе с шейным матерчатым украшением *муенса*, широко известным у казанских татар и кряшен.

Любопытно, что на *муенса* (по описанию старожилы д. Варламово), кроме монет, нередко пришивали металлический шейный обруч с подвесками из монет. В таком виде это украшение представляет собой не что иное, как «кряшенский вариант» этноспецифического казанско-татарского ожерелья *яка чылбыры*, наиболее характерного для восточно-закавказских кряшен [5, с. 130] и описанного еще Н. И. Воробьевым [3, с. 402]. Название *муенса* для этого украшения бытовало и у восточно-закавказских кряшен [5, с. 130].

Монетную перевязь, неременный атрибут костюма всех групп кряшен и большинства сельских мусульман, у нагайбачек нам встретить не удалось.

Украшения рук также практически не отличались от известных и широко распространенных казанско-татарских «сельских» и особенно кряшенских типов. Это пластинчатые, чаще широкие, гравированные браслеты с тремя подвесками из монет *чылбырлы бэлэзек* и браслеты, целиком собранные из монеток, — *тэнкэле бэлэзек*. Также и кольца украшались серебряными монетками *тэнкэле балдак* [9, с. 49, 55].

Обувь. Из обуви предпочтение отдавалось лыковой: плетеным калошам, лаптям, чаще прямого плетения, как у казанских татар и кряшен [7, с. 78]. Лыковая обувь нередко крепилась на деревянную подошву и обшивалась внутри войлоком *юке башмак*. В нарядные праздничные лапти вплетали яркие

кашемировые нити. Такая традиционная приверженность к лыковой обуви сохранялась у верхнеуральских нагайбачек несмотря на то, что лыка в округе не было и приобретали его обычно с большими трудностями у приезжих татар-торговцев с Урала. Непосредственно на ногу надевали вязаные из тонкой шерсти «панские» чулки. В холодную погоду поверх вязаных чулок надевали обычно суконные чулки *тула оек*. Их встречено два вида: когда головка и голенище чулка скроены из цельной спиралеобразно сложенной полосы сукна *чолгап киелген*, а подошва *табан* выкроена отдельно, и «ичигообразные», когда головка, голенище и подошва скроены отдельно. Оба эти покроя имели параллельное и преимущественное бытование у сельских казанских татар (особенно у пермских) и кряшен (кроме молькеевских), а также у ц-окающих мишарей [7, с. 78]. В сильные морозы на «панский» чулок надевали *байнак* в виде мешочка, сшитого из тонко выделанной собачьей шкуры, затем *тула оек* и, наконец, лапти. Валенки *пима* и кожаные калоши *кеуш* были предметом роскоши.

Синхронный компонентный анализ основополагающих элементов народного костюма приуральских нагайбаков в контексте историко-этнографического атласа татарского народа говорит о типологическом соответствии народной одежды нагайбаков общей структуре костюма волго-уральских татар.

С костюмов казанских татар (и в значительной степени окско-сурских мишарей) его роднит архаический, общезнаменский слой, традиционные основы костюма. Это единство древних покровов верхней одежды (распашная одежда с приталенным силуэтом, так называемые *чабулы киём*) и нижней одежды (туникообразный покрой рубах и нижняя поясная одежда с широким шагом). Сюда же относятся древние формы головных уборов (девичий *ак калфак*), одинаковые покрои архаических видов суконной обуви (спиралеобразные и ичигообразные войлочные чулки *тула оек*), монетный (сельский) комплекс украшений женского костюма, включая архаический вариант этноспецифического казанско-татарского ожерелья *яка чылбыры*. У нагайбачек наряду с монетными серьгами бытовали сканые и пластинчатые миндалевидные серьги с подвесками, также этноспецифические казанско-татарские. Как показывают материалы исследований, в наиболее первозданном архаическом виде костюм казанских татар дольше всего сохранялся у их переселенцев в Пермской области [8, с. 114]. Не случайно поэтому в ряду казанско-татарских и нагайбакских аналогий основное место занимают нагайбакско-пермские. Это, к примеру, идентичность свадебного комплекса мужской одежды, готовившегося из художественно сотканной пестряди, обязательным атрибутом которого являлся полихромный домотканый кушак *билбау*. И это особенно интересно, поскольку в повседневном быту мужчины-нагайбаки носили казачью форму. Широкое использование художественного тканья в декоративном оформлении одежды также было характерно и для женских комплексов

одежды пермских (казанских) татарок и нагайбачек. Сплошь или частично орнаментированными полихромной выборной техникой в стиле «чуплэм-кубэлэк» были рубаха и передник особенно у нагайбачек Троицкого уезда.

Неожиданные параллели, кроме названных общезнаменитых, обнаружили в костюме верхнеуральских нагайбачек и мишарок (сергачских и керенских), проживающих в Окско-Сурском междуречье. Это оригинальный способ декоративного оформления так называемым «лоскутным узором» комплекса нижней одежды (рубаха *юле кулмэк*, *торлэме кулмэк* у мишарей и рубаха *корамалы киче кулмэк* у нагайбачек). Идентичным «лоскутным узором» украшались и их головные уборы (женский волосник *башкигец* у сергачских мишарей, *начельши* и хвост женского головного убора *сурэкэ* у нагайбаков).

Еще более тесная (генетическая) связь наблюдается с традиционной одеждой крещеных татар, за исключением молькеевских кряшен, костюм которых в конце XIX – начале XX в. развивался в русле традиций чувашского костюма и выпадал по многим параметрам из сложившейся системы татарской одежды [10, с. 149–151]. Так, близкие аналогии наблюдаются с костюмом елабужских кряшен (особенно в плане его декоративно-художественного оформления, в покроях, терминах, в обуви, украшениях), а также кряшен, проживающих в Белебеевском уезде Уфимской губернии, костюм которых по нашим наблюдениям, представляет собой своего рода, синтез (промежуточный вариант) заказанского и елабужского комплексов. У белебеевских кряшен, как и у нагайбаков, бытовали стертые (смешанные) формы головных уборов и нагрудных украшений. Так, головной убор *чукол* бытовал здесь одновременно с *сурэкэ*, большой монетный нагрудник *изуча* носили (так же, как и нагайбачки Троицкого уезда) в паре с небольшой монетной *муйса*, типологически представляющей собой аналог «гривноподобной» *яка чылбыры* и пр.

Тесная связь прослеживается с костюмными комплексами заказанско-западно-закамских кряшен. Она наблюдается в идентичности сложных и многочастных комплексов женских и девичьих головных уборов. Так, комплекс женского головного убора нагайбачки *сурэкэ* включал в себя те же составные элементы: *мэлэнчек* – специальный чепец, скрывающий волосы, височное монетное украшение *жилкэле*, покрывало *сурэкэ* (или *чукол*), налобная часть которого богато украшалась золотной вышивкой и позументом. Приемы декоративной вышивки золотными и серебряными нитями, принципы орнаментальной композиции на начельшах и височных украшениях в *сурэкэ* нагайбачки полностью соотносятся с оформлением подобных головных уборов у кряшен основанной этнической территории. То же можно сказать об архаическом комплексе девичьего головного убора *ак калфак*, включающего налобное украшение *ука чачак* и накосное монетное украшение *чэч бау*, о свадебном головном уборе *тугэрэк*

яулык, о комплексе женских украшений. Идентичны крои и конструктивные детали нижней и верхней одежды и обуви, чрезвычайно близки приемы их декоративно-художественного оформления. Как видим, здесь речь идет не об отдельных параллелях и аналогах с костюмом волго-уральских кряшен, а о единстве в значительной степени наиболее важных этноопределяющих параметров костюма.

Таким образом, традиционная одежда приуральских нагайбаков представляет собой локальный вариант народного костюма татар Поволжья и Приуралья. Вероятно, как комплекс она начала формироваться в пределах основной этнической территории казанских татар, в среде крещеных татар. Исторические миграции лишь в незначительной степени повлияли на содержание его основных этноопределяющих параметров. Территориальная изоляция нагайбаков от основного массива крещено-татарского населения способствовала более длительному сохранению, консервации, их представлений о традиционном костюме, воспроизводство которого продолжалось вплоть до середины XX столетия.

Одновременно костюм приуральских нагайбаков представляет собой оригинальную вариацию костюма волго-уральских кряшен, сложившуюся в особых социально-экономических условиях, в ином этническом окружении, с рядом специфических особенностей даже внутри себя, возможно, объясняющихся участием особых этнических компонентов в формировании нагайбаков. Так, по декоративно-художественному оформлению женского костюма достаточно четко выделяются два комплекса: «троицкий» и «верхнеуральский». В основе декоративного оформления «троицкого» комплекса лежит художественное полихромное ткачество *чуптарлы*, «верхнеуральского» – художественная аппликация *корамалы*. Кроме того, у нагайбаков не удалось зафиксировать некоторые специфические элементы, характерные для костюма татар, в том числе и кряшен. Это, например, женская нагрудная перевязь-украшение *дэвэт*, головное покрывало пожилых кряшенок *ак яулык* и др. Возможно, они были утрачены в результате многократных исторических переселений этой группы волго-уральских кряшен.

Suslova Svetlana

Department of Ethnology, Sh. Marjani Institute of History, Academy of Sciences of the Republic of Tatarstan, Kazan, Russian Federation

The Women's folk Costume of the Ural Nagaibaks: The component historical and ethnographic analysis

The article is devoted to the component analysis of the structural elements of the Nagaibak Kryashens' folk Costume in the context of the Historical and Ethnographic Atlas of the Tatar people (S. V. Suslova, R. G. Mukhamedova. *Narodnyi kostyum tatar Povolzh'ya i Urala*. Kazan, 2000). The results of the analysis are a new representative source for solving the problems of their ethnic history. **Keywords:** *the Volga-Ural Tatars, Nagaibaks, Kryashens, the women's folk Costume, the Ethnographic Atlas, the component analysis.*

Источники и литература

1. Бектеева Е. А. Нагайбаки: крещеные татары Оренбургской губернии // Живая старина. Вып. 1–2, СПб., 1902. С. 165–181.
2. Витевский В. Н. Сказки, загадки и песни нагайбаков Верхнеуральского уезда Оренбургской губернии // Труды четвертого археологического съезда в России. Т. 2. Казань, 1891. С. 257–286.
3. Воробьев Н. И. Материальная культура казанских татар (опыт этнографического исследования). Казань, 1930. 480 с.
4. Нагайбаки (комплексное исследование группы крещеных татар-казаков) / отв. ред. Д. М. Исхаков. Казань, 1995. 145 с.
5. Мухаметшин Ю. Г. Татары-кряшены. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX – начало XX вв.). М.: Наука, 1977. 184 с.
6. Небольсин П. И. Путешествие в Оренбургский край // Вестник РГО. 1852. Ч. I. Кн. 1–2. С. 1–34.
7. Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала. Середина XIX – начало XX вв. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань: ФЭН, 2000. 311 с.
8. Сулова С. В. Традиционная одежда пермских татар // Пермские татары. Казань, 1983. С. 99–118.
9. Сулова С. В. Женские украшения казанских татар середины XIX – начала XX вв. Историко-этнографическое исследование. М: Наука, 1980. 125 с.
10. Сулова С. В. Народная одежда молькеевских кряшен // Языки, духовная культура и история тюрков: традиции и современность. М: Инсан, 1997. С. 149–151.
11. Сухарева О. А. Опыт анализа традиционной туникообразной среднеазиатской одежды в плане истории и эволюции // Костюм народов Средней Азии. М.: Наука, 1979. С. 77–103.
12. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 537 с.

Тадина Надежда Алексеевна, Ябыштаев Тенгис Степанович

*Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация
Институт повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования Республики Алтай, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация*

Улу Курултай алтайцев в этносоциальном дискурсе Республики Алтай¹

Аннотация. В статье освещены причины проведения большого съезда Улу Курултай алтайцев летом 2015 г. На основе собранного полевого материала авторы выявляют механизм развития потестарной культуры алтайцев в условиях кризиса общественного движения в Республике Алтай. Впервые анализируется влияние социальных акторов (этнических лидеров) на процесс избрания единого Эл Башчы (Главы народа). Развернувшийся этносоциальный дискурс о путях объединения организации «Курултай алтайского народа» стал политикой созыва всенародного Улу Курултая. **Ключевые слова:** алтайцы, республика, съезд, общественный лидер, дискурс.

В Республике Алтай анонсирован большой съезд – Улу Курултай алтайцев, проведение которого планируется летом 2015 г. Последний многотысячный сход алтайцев состоялся более века назад – 20–21 июня 1904 г. – в Усть-Канском районе и вошел в историю драматическим событием. Относительно недавним всенародным сходом можно считать культурно-массовое мероприятие, состоявшееся почти три десятка лет назад. В конце июня 1988 г. у с. Ело Онгудайского района был проведен праздник «Эл Ойын» (народные игры), не противоречивший духу перестройки. Его главным мотивом было возрождение этнической культуры алтайцев, и не случайно в постсоветский период он перерос в общереспубликанский праздник Эл Ойын, который в силу ряда причин стал утрачивать свой изначальный народный характер.

Поводом для созыва Улу Курултая явился трехлетний кризис общественных отношений алтайцев, выразившийся в расколе организации «Курултай алтайского народа» и избрании двух лидеров на должность Эл Башчы (Глава народа) [8]. В 2011 г. организация разделилась на так называемые «чиновничий» и «народный» курултаи. Первый имеет прежнее название, а второй – то же название на алтайском языке: «Алтай калыктын Курултайы». Согласно уставу организации, на должность Эл Башчы избирает съезд, поэтому в 2012 г. первый избрал Б. Я. Бедюрова, второй – В. Д. Кудирмекова. Противостояние с «чиновничьим» Курултаем алтайского народа, руководимым бедюровским комитетом Курее, подвел «народный» Алтай Курултай во главе с кудирмековским советом Тёс Тёргё к идее о слиянии двух курултаев и избрании одного Эл Башчы [7]. Несмотря на неоднократные созывы «объединительного» съезда организации, единение не с из-за сопротивления проправительственного курултая. Надежда остается на проведение всенародного Улу Курултая.

Для решения организационных проблем, связанных с уточнением даты и места проведения Улу Курултая, в конце мая 2015 г. прошло совещание на турбазе «Эзлик» у с. Боочы Онгудайского района. Ос-

¹ 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, и научно-исследовательского проекта Минобрнауки РФ «Комплексный мониторинг латентных конфликтов и рисков в полиэтнической среде Республики Алтай», № 2137, рук. Е. В. Литягин.

новным методом нашего исследования явилось непосредственное наблюдение, примененное на выездном заседании представителей двух курултаев, двух Эл Башчы – В. Д. Кудирмекова и Б. Я. Бедюрова, зайсанов сёоков майман, тёлёс, чапты, районных Аймак Башчы Онгудайского, Усть-Коксинского, Улаганского, Майминского и Чойского районов, с участием вице-преьера республиканского правительства Н. М. Екеевой. Дополнительным методом исследования стало обращение к уставу организации «Курултай алтайского народа» и сведениям СМИ по изучаемой теме, опубликованным в региональных газетах «Листок», «Улалу» и на сайтах Интернета. В них преобладает освещение политической стороны созыва Улу Курултая, якобы связанного с предстоящими выборами представителя республики в Госдуму России. Мы же исследуем этнографическую сторону проблемы, используя полевой материал, собранный в целях реализации проекта РГНФ № 15-11-04003а(р).

Следует обратить внимание на то, что общественное движение алтайцев сосредоточено у южных алтайцев, а именно этнотерриториальной группы алтай кизи, занимающей центральное место как в географическом, так и в этническом отношении. Не случайно проведение Улу Курултая планируется в одном из районов проживания алтай кизи, в центре республики – в Онгудайском районе, в долинах рек Каракол и Урсул, где в начале прошлого века зародился бурханизм. Рассматриваются два места: в Урсульской долине, у с. Ело, в ложбине Кабайлу Межелик, известной проведением праздника Эл Ойын, или в Каракольской долине, на базе этно-природного парка «Уч Энмек». Онгудайский Аймак Башчы Ч. Бардин обратил внимание на то, что выездное совещание проходит у подножия священной вершины Уч Энмек и истока р. Каракол, где соблюдение традиций и выработанных устоев при принятии решений будет способствовать благополучию народа.

«Народным» курултаем была предложена дата проведения Улу Курултая с соблюдением сакральных установок – в период новолуния, 27–28 июня 2015 г. С другой стороны, в это время еще не начались летние работы, связанные с сельским хозяйством, ведь большинство алтайцев живут в селах республики. Предлагали перенести проведение Улу Курултая на август, а до этого срока заняться подготовкой к нему. Для окончательного определения времени созыва Улу Курултая было решено лидерам объявить об отставке и роспуске организации, на что пошел «народный» курултай. «Чиновничий» курултай воздержался и, собравшись в городе, решил провести свой съезд в 3-м квартале, фактически отказавшись от участия в Улу Курултае. Но объединение общественных организаций алтайцев – это не единственный актуальный вопрос.

Содержание повестки форума алтайцев определяют вопросы защиты земли Алтая, родного языка, веры и традиций алтайцев. В алтайском языке понятия «обычай», «вера», «власть», «порядок» обозначаются одним словом «жан». В этническом сознании

алтайцев сложилось представление о том, что наряду со знанием родного языка важным маркером выступает почитание Алтая как некий эталон «алтайского», основанный на традиционном мировоззрении. Вопросы экологии, охраны окружающей среды в условиях развернувшегося туристского бума, строительство турбаз у берегов рек и озер, случаи вирохоты и вироыбалки, превращение охотничьих угодий в частную собственность «толстосумов» давно стали дежурными вопросами обсуждения на заседаниях общественности республики [5].

В 4-м номере газеты «Улалу», издаваемой В. Д. Кудирмековым, опубликовано до полусотни вопросов к главе Республики Алтай А. В. Бердникову, а также предложены пути и сроки их решения. Вопросы разнообразны – от мероприятий по обеспечению в республике статуса алтайского языка, качества его преподавания и сферы применения, определения места и времени проведения общереспубликанских праздников Эл Ойын и алтайского Нового года, вреда падающих фрагментов космических ракет вплоть до вопроса о принятии законов «О сакральных местах РА» и «Об общественных организациях и самоуправлении алтайцев» [2].

Избранные на родовых и общенародных курултаях лидеры алтайцев, по сути, являются неформальными, их должности не легитимированы. Одни предлагают во время Улу Курултая ликвидировать зайсанат, другие, наоборот, говорят о возможности избрания зайсанов некоторых сёоков. Возрожденный зайсанат функционирует уже на протяжении двух десятков лет, однако споры относительно его необходимости и эффективности продолжаются. Многие критики этого социального института указывают на то, что он является анахронизмом, «шагом назад», «бессмысленной затеей» и не может отвечать требованиям современной этносоциальной жизни. Не все алтайцы одобряют зайсанат, ссылаясь на опыт и результаты его возрождения: «изберут» того, на кого можно надеть шапку и халат, чтобы показывать по праздникам народу и высоким гостям» [6]. Социально активная часть алтайцев настаивает на том, что посредством избранного родового потестора можно актуализировать жизненно важные вопросы.

Одна из потестарных новаций выражается в форме сочетания родового и административно-территориального принципов руководства, отчего наравне с должностями родовых глав – «зайсан», «Ага зайсан» (старший зайсан) – утвердились должности районного главы «Аймак Башчы», сельского главы «Юрт Башчы», главы народа «Эл Башчы» республиканского масштаба. Не раз ставился вопрос о том, что не следует усложнять титулы родовых и народных лидеров и в связи с этим выстраивать сложную пирамиду должностей, к тому же называть «курултаем» родовое собрание или съезд общественной организации алтайцев, так как «первоначальный смысл и значение этого слова утрачены» [6] и, кроме того, этим термином назван законодательный орган республики Государственное собрание – Эл Курултай РА.

В СМИ в большей степени освещается противостояние «народного» и «чиновничьего» Курултая. Не случайно в Интернете появляются заголовки статей, один из них – «Два Курултая Республики Алтай объединяются в дружбе против единого врага?» [3]. Под ним – вопрос: «„Злейшие друзья“ собрались, чтобы объединиться против нового врага?», что намеренно утрирует результат объединения организаций. Среди алтайцев слышны сомнения в том, что «несмотря на поддержку вице-преьера Н. М. Екеевой в проведении Великого Курултая, власти попросту решили заблокировать форум, опасаясь, что на нем может появиться новый лидер алтайцев» [6].

Для рядом живущих русских, этнического большинства Республики Алтай, суть «алтайского вопроса» остается неясной. Несмотря на 2,5-столетнее проживание по соседству с алтайцами, они остаются далекими от понимания родовой структуры алтайцев, объясняя это отсутствием таковой необходимости [4]. Общественное движение алтайцев вызывает настороженное отношение. Русские нередко усматривают в этническом подъеме алтайцев возможность возникновения конфликтов на межэтнической почве. Еще в начале декабря 2014 г. глава республики А. В. Бердников дал интервью ГТРК «Горный Алтай» по поводу инициативы проведения Улу Курултая алтайцев, живущих в Республике Алтай и за ее пределами. Его заявление озаглавлено так: «О „Великом Курултае“ алтайцев: поддержку, если не будет националистической пропаганды» [1].

По тому, что беспокоит главу Республики Алтай, прочитывается непонимание им причин и задач общественного движения алтайцев. В сентябре 2014 г. титульный этнос республики не поддержал избрание А. В. Бердникова на третий срок, и в районе с преобладанием алтайского населения он не набрал голосов. На фоне привычного отчета об открытии стадиона и аэропорта, прокладке газа в республике звучит: «Если на этом Курултае будут рассматриваться вопросы укрепления межнациональных отношений, укрепления дружбы между алтайцами, рус-

скими, казахами, развития чувства интернационализма, патриотизма среди алтайского, русского населения – я здесь полный сторонник и буду поддерживать. Но если будут создаваться источники напряжения – пропагандироваться превосходство одной нации над другой, конечно, я этого не допущу, я для этого здесь и нахожусь. И никто не позволит, я думаю, что наши мудрые зайсаны, наши башчы районные, руководители других институтов гражданского общества и Общественной палаты, и „Русского центра“, и казачества, и казахское... образование... не допустят этого» [1].

Из истории непонимание чаяний народа известно разгоном массового схода алтайцев вековой давности, когда в долине Теренг на территории Усть-Канского района силами полиции, крестьян, крещеных алтайцев и казахов были разогнаны бурханистские молебны.

Наша задача заключается в изучении общественного движения алтайцев на основе этнографического материала, что позволит внести некоторые изменения в сложившиеся стереотипы представлений об этносоциальных процессах в Республике Алтай.

Tadina Nadezhda, Yabyshtaev Tengis

*Gorno-Altai State University, Russian Federation
Institute for Advanced Studies and Retraining of Education
workers of the Republic of Altai, Russian Federation*

Ulu Kurultai of Altai in the ethno-social discourse of the Altai Republic

The article highlights the reasons for the large Ulu Kurultai Congress Altai in the summer of 2015. On the basis of the collected field data the authors reveal the mechanism of Potes-tarian Altai culture in the crisis of social movement in the Republic of Altai. It is the first analyzes of the impact of social actors (ethnic leaders) on the process of electing a single El Bashchy (heads of the people). The deployed ethnosocial discourse on ways of combining the organization of «Kurultai of Altai people» has become the policy of convening all nations Ulu Kurultai. **Keywords:** *the Altai, the Republic, the Congress, the leader of the public discourse.*

Источники и литература

1. Бердников А. В. О «Великом Курултае» алтайцев: поддержку, если не будет националистической пропаганды [Электронный ресурс] // Что делать? (Открытый общественно-политический портал). URL: http://cdelat.ru/authors/o_velikom_kurultae_altajcev_podderzhu_esli_ne_budet (дата обращения: 08.06.2015).
2. Улалу. 2015. № 4. [Электронный ресурс] // Сайт алтайского народа [сайт]. URL: <http://www.altai.kurultai.ru> (дата обращения: 01.06.2015).
3. Два Курултая Республики Алтай объединяются в дружбе против единого врага? [Электронный ресурс] // Сибинфо (Информационно-политический портал). URL: <http://www.sibinfo.ru/news/ra/1/54684.html> (дата обращения: 01.06.2015).
4. Тадина Н. А. Возрождение зайсаната в Республике Алтай: взгляд сквозь собственную этническую идентичность // Гуманитарные науки в Сибири. 2009. № 3. С. 77–81.
5. Тадина Н. А. Экология и культурный ландшафт Алтая в контексте межэтнической коммуникации // Известия АГУ. 4/3 (64/3). Барнаул, 2009. С. 210–214. (История, политология).
6. Тадыров Р. Курултай или «квартет»? [Электронный ресурс] // Листок [сайт]. URL: <http://www.listok.ru/41753> (дата обращения: 08.06.2015).
7. Ябыштаев Т. С. О кризисе общественных отношений в Республике Алтай (на примере организации «Курултай алтайского народа» // Вестник ТГУ. 2012. № 4(20). С. 161–164. (История).
8. Ябыштаев Т. С. Общественная организация «Курултай алтайского народа» как объект политической борьбы // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы VIII междунар. науч. конф. Вып. 8 / отв. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: АГПА, 2011. Вып. 8. С. 83–86.

Тадышева Наталья Олеговна

Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, Российская Федерация

Обряд чачылга: современная похоронно-поминальная обрядность в алтайской традиционной культуре

Аннотация. Похоронно-поминальную обрядность принято считать одной из наиболее консервативных и этнически показательных сфер традиционной культуры. В статье рассматривается обряд «чачылга» как обряд перехода, отделение от прежней среды (бытия) и включение в новую среду (инобытия) путем совершения действия. Четкая регламентация и обязательное соблюдение ритуала в современной похоронно-поминальной обрядности говорит о сакральности. **Ключевые слова:** семейная обрядность, обряды перехода, устойчивость, изменчивость, сакральность.

Социально-экономические преобразования общества в наименьшей степени затрагивают обрядовую часть духовной культуры. И сохранение традиций, обычаев, общепризнанных устойчивых ценностей формируют нормы поведения. Семейная обрядность отличается особенно высокой консервативностью. Полевые материалы свидетельствуют, что, в отличие от родильной и свадебной, традиционная похоронно-поминальная обрядность алтайского населения Республики Алтай претерпела изменения в наименьшей степени, в связи с этим в них сохраняются архаические черты: анимистические и тотемистические представления.

Исследование трансформации семейных обрядов является актуальным, его значение состоит в том, что мы прослеживаем одновременно тенденции сохранения и изменений, и семейная обрядность может выступать как система обычаев и обрядов для поддержания и активизации памяти. Проблема современной похоронно-поминальной обрядности в современной историографии представлена отрывочно или незначительно. Сегодня мы не ставим задачу описания комплекса похоронно-поминального ритуала, а остановимся на одном обряде чачылга.

По традиционным представлениям алтайцев, со смертью заканчивается жизнь только в этом мире, но она продолжается в мире предков. Информанты называют его «*ада-обькөнин жери*» — «мир предков», «*айлу-күндү ол Алтай*» — «лунно-солнечный тот Алтай», «*ол жер*» — «та земля». Употребление особого языка — иноказательность: вместо «умер» говорят «*кижи короды*», «*ол жерге атана берди*» — «на тот свет отправился», «*ада-обькөнин жерине жүре берди*» — «ушел в мир предков», «*јада калды*», «*божой берди*» — «скончался»; употребление специальной пищи — несоленой является естественным способом отличия. Значение обряда отделения умершего от мира живых наблюдается в соблюдении языка символов и знаков — «живое — неживое», «четное — нечетное», «полное — неполное».

Уход из жизни влечет за собой регламентированное выполнение похоронно-поминальных обрядов, которые представляют собой широкий спектр символов, представляющих сложную картину взаимосвязи бытия и инобытия, отражение норм поведения людей в отношении воздействия потустороннего

мира. Похоронные обряды в первую очередь направлены на ограждение (защиту мира живых — бытия), отделение умершего (инобытия). Об этом свидетельствует и устное народное творчество алтайцев: в героических сказаниях детально, четко прописаны ритуальные действия поминального обряда. В обрядах воскрешения и перевоплощения встречаются обряды перехода. Действительно, если душа была отделена от живых и приобщена к миру мертвых, она может затем перемещаться в обратном направлении и появиться среди нас — либо сама по себе, либо по принуждению. В сказании «Алтын-Коо» конь героя подсказывает батыру, как провести ритуальные действия поминального обряда:

Алты азулу ак-сары	Но светло-соловый конь, имеющий во рту шесть клыков,
Алтын-Коодон сурады:	Богатырю своему сказал:
— Алтын-Коо, кайран најым, Нени сананып јанып отурын? Менин сеге беретен јобим бар	— Домой, друг, не езд, Брата своего выручай. Меня ты послушай,
Кызыл түлкү јараш бөрүкти, Кызыл маак өдүктерди Капшай сен көктөдип ал. Аканнын өлгөн јерине Кызыл јееренди керип сал, Кызыл торко тонды Јайа тартып салып кой. Кызыл түлкү бөрүкти Кызыл маак өдүктерди Јазап ого кийдирип сал. Кызыл тажуур аракыны Аган сыртына уруп кой, Айса болзо бир тушта Бойына керек болор.	Красную шапку лисью отыщи, Сапоги краснее макового цветка С собой захвати, Где твой брат погиб, Там коня разорви. Красную шелковую шубу Там расстели. Красную лисью шапку, Сапоги краснее мака На черный камень надень. Араку из красного ташаура На черный камень вылей, Тогда твой брат любимый, Может быть, поднимется.
[7, с. 38]	[8, с. 67]

В данном эпизоде присутствует представление, что если по поводу смерти не были выполнены похоронные обряды, умерший обречен на жалкое существование. Он не может проникнуть ни в мир мертвых и включиться в сообщество, которое там сложилось, ни остаться в мире живых.

Как свидетельствуют полевые материалы, в настоящее время в соответствии с традицией во время поминок на третий, седьмой и сороковой день (проводятся поминки в течение суток, на шестую и тридцать девятую ночь после смерти, считается,

что на «том свете» день длится дольше, чем обычный) совершается так называемый обряд *кижинин төгүзи*. В большинстве случаев обряд не называют вслух, поэтому во время траура говорят *чачу* или *чачылга* (чачылта) (букв. «кропление», здесь «кормление душ умерших»). У кош-агачских алтайцев этот обряд называется *«jer айак»* – букв. «земляная чаша». Поминальное подношение умершим «төгү» (букв. «төгөтөни» – выливать) совершают в день похорон и во время поминок вечером. После захода солнца закалывают овечку. Кровь в пищу не употребляют (как это обычно делается) и на поверхности земли не оставляют. Для этого копают яму, туда сливают кровь, затем ее закапывают. Считается, что если кровь оставить на земле, то на этом месте будут собираться «черные силы».

Берут мясо с сакральных частей туши овечки, нанизывают его на острые деревянные палки и опускают в казан с *көчө* (мясная похлебка из перловки). Варят мясо *«канын кайнада»*, т. е. до полного вываривания крови. Готовое мясо кладут в отдельное место. Также в отдельную посуду наливают несоленое *көчө*. Представление о мире мертвых как обратном мире отражается в подношении несоленой (*тус жок*) еды в качестве ритуального кормления умерших. Так, во время приготовления угощения для участников поминок, прежде чем посолить еду, принято несоленую пищу отложить для ритуального подношения.

При посещении дома умершего родственники, близкие, друзья, все, кто приходит попрощаться, помянуть, приносят с собой продукты – чай, хлебобулочные изделия, сладости, фрукты, водку или сок, но обязательно нечетное количество. Из продуктов, которые принесли, берется нечетное количество кусочков, которые кладутся с тыльной стороны ладони в отдельную посуду. Варят чай из новой пачки, без молока, готовят одну бутылку водки. Все виды еды должны быть в нечетном количестве. Молочные продукты не употребляются. Кладут продукты с тыльной стороны ладони.

Вечером, на закате солнца, летом – в 8–9 часов, зимой – в 5–6 часов, т. е. *кызыл энгирде* (букв. «красный вечер», здесь сакральное время, считается, что в этот период открывается дверь в мир предков) близкие умершего, старшие в семье идут совершать обряд чачылга, на который приглашают *неме билер киж* (букв. «некто знающие люди»), *көсмөкчи* (букв. ясновидящие). На обряд идет нечетное количество людей. Женщины и дети не участвуют в этом обряде. Непременно направляются в сторону запада – *күн бадыш*, где, по традиционному мировоззрению, находится потусторонний мир.

Человек, который проводит обряд, называя умершего по имени, наливает водку в посуду и совершает кропление три раза. Затем то же повторяют и с чаем, *көчө*, мясом и другими продуктами, которые принесли с собой. Кто курит, тот оставляет целую пачку сигарет на этом же месте, а сам закуривает из другой пачки. Неме билер киж «разговари-

вает с умершими» в день похорон, на седьмой день «общение» происходит с умершими родственниками, так как в этот период считается, что умерший еще не осознает свою смерть. На сороковой день происходит общение с самим умершим. Вопросы бывают разные – причина смерти, правильно ли похоронили, все ли положили, может, что забыли, напутствие родственникам. Все продукты и посуду оставляют на месте обряда, домой с собой ничего не берут. После возвращения люди умывают лицо, руки, очищаются огнем. Садятся за стол, тихо разговаривая, кушают.

Спустя год поминальный обряд не проводят. Пожилые люди объясняют это тем, что раньше годовые поминки не проводили совсем, что это заимствовано от православного русского населения.

О том, что обряд чачылга является обрядом включения, свидетельствует следующий материал. Когда в неправославной алтайской семье умерла крещеная невестка, похоронно-поминальные обряды совершались только по православному канону, но обряд чачылга был проведен. На этом настояли пожилые некрещеные члены семьи. Они объясняли это тем, что если не придет сама скончавшаяся, то придут другие, давно умершие их некрещеные родственники [6, с. 176].

В настоящее время встречаются различные представления и нормы поведения по обряду. Так, при наблюдениях в одном из случаев во время обряда чачылга двери в доме закрывали [2, 3], а в другом случае – открывали [4]. Объясняли, что дверь нужно закрывать, чтобы *көрмөс* не зашли в дом и не смогли причинить вред сидящим здесь. Открытые двери помогают покойному войти в дом и попрощаться.

Некоторые исследователи раскрывают обряд чачылга как церемонию угощения *көрмөс*ов [1, с. 126]. Позволим себе не согласиться с данным утверждением, так как обряд чачылга направлен на мир предков, умерших, которые продолжают дальше жить «ол Алтайда» – «в том Алтае». А *көрмөс* (букв. невидимый) – злой дух умершего, который после смерти не смог уйти в мир предков, так как по нему не совершили обряд и он остался в «лунно-солнечном Алтае» и приносит несчастья, беды живущим здесь.

Обряд чачылга совершается не всем алтайским населением республики. В основном обряд проводится во всех алтайских селах Усть-Канского района, в некоторых селах Шебалинского и Онгудайского районов, а также в меньшей части Усть-Коксинского района. Интерес представляет территория проведения обряда перехода, так как именно здесь возник и распространился в начале XX в. бурханизм (ак *ягн* – белая вера). Возможно, на сохранение обряда оказал влияние бурханизм. С одной стороны, приверженцы бурханизма на раннем этапе запрещали контакты с миром умерших; с другой стороны, в бурханизме шло возрождение архаических верований, обрядов, персонажей, даже их акцентация [9, с. 228]. Поэтому, отказавшись от мира Эрлик каана, на территории, где было сильно влияние бурханизма, алтайское на-

селение начало использовать для ритуальных обрядов архаические представления о мире предков.

Во время сбора полевого материала мы встретили мнение, что проведение обряда чачылга — сложный ритуал, сакральный. Не каждый может совершить обряд. Люди, которые не знают всех деталей, не могут и не будут участвовать в подготовке обряда, даже в приготовлении көчө и тем более в совершении самого обряда. Как говорят информанты, не принимающие участия в подготовительной части, «кижи байланар, жастырза», что подразумевает особое сакральное отношение к обряду, боязнь что-то неправильно сделать и тем самым навлечь беду, несчастье. Также есть мнение, что «обряд сложный, но обязательно нужно совершить последние действия по отношению к умершему, чтобы он не тревожился и не беспокоил оставшихся родственников здесь» [4].

Представленный материал показывает, что в традиционной картине мира алтайского населения видимая и невидимая формы жизни едины, но события видимого мира (бытия) в каждый отдельный момент зависят от сил невидимого мира (инобытия), и

чтобы умерший был включен в мир предков, проводятся обряды перехода — отделения и включения — с целью сохранения преемственности поколений. Не включенный становится көрмөсом — черной силой, которая может приносить беспокойство и несчастья, и чтобы защитить, оградить семью, себя, необходимо проводить обрядовые действия без нарушения общепринятых норм и правил поведения.

Tadyshева Natalia

S. S. Surazakov scientific-research institute of altaistics, Gorno-Altai, Russian Federation

Rite chachylga: modern funeral and memorial rites in the traditional culture of Altai

Funeral rites are considered to be one of the most conservative demonstrations and ethnic indicative areas of traditional culture. The article deals with the rite of chachylga as a rite of passage, the separation from the previous sphere and the inclusion in the new environment or the otherness by performing an action. A definite regulation and indisputable observance of the ritual in the modern funeral rites denote its sacredness.

Keywords: *family rituals, rites of passage, stability, variability, sacredness.*

Источники и литература

1. Клешев В. А. Народная религия алтайцев: вчера, сегодня. Горно-Алтайск: Изд-во «Высоцкая Галина Григорьевна», 2011. 246 с.
2. ПМА. Усть-Канский район, 2012.
3. ПМА. Усть-Коксинский район, 2010.
4. ПМА. г. Горно-Алтайск, 2012, 2015.
5. Тадьшева Н. О. Влияние христианизации на семейную обрядность коренного населения Горного Алтая. Горно-Алтайск: ОАО «Горно-Алтайская типография», 2011. 176 с.
6. Тадьшева Н. О. От бытия к инобытию: похоронно-поминальная обрядность в традиционной культуре алтайцев // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан, Монголия, Китай): материалы междунар. науч.-практ. конф. (20–23 апреля 2014 г.) / отв. ред. Ф. И. Куликов. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2014. С. 175–178.
7. Улагашев Н. У. Алтын-Коо // Малчы-Мерген. Ойрот-Тура: Ойротиздат, 1945. С. 23–47.
8. Улагашев Н. У. Алтын-Коо // Малчы-Мерген / под ред. А. Коптелова. Ойрот-Тура: Ойротиздат, 1947. С. 49–90.
9. Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии / отв. ред. В. П. Зиновьев. Томск: Томск. гос. ун-т, 2010. 228 с.

Тихомирова Марина Николаевна

Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, Российская Федерация

Пища в свадебной обрядности каргатско-убинской группы татар Барабинской лесостепи в XX в.¹

Аннотация. На основе полевых материалов рассматривается использование пищи в свадебной обрядности татар каргатско-убинской группы. **Ключевые слова:** *пища, свадьба, традиции, локальная группа, татары Западной Сибири и Волго-Уральского региона, Новосибирская область.*

Каргатско-убинская группа татар Барабинской лесостепи локализуется в Новосибирской области. В этноклассификации татар Западной Сибири начала XX в. ее место определяется как одна из локальных групп татарского населения Барабинской лесостепи (Барабы); ее основное отличие от остального массива тюркоязычного населения, проживающего на этой территории, — большой процент пришлых та-

тар из Волго-Уральского региона [3, с. 64–65]. Согласно подсчетам Н. В. Кулешовой, в аулах Восточной Барабы в 1970-х гг. к различным группам пришлых татар отнесли себя 70% опрошенных лиц [3, с. 65–66, табл. 1].

Уникальность этой группы заключается в том, что до настоящего времени в этническом самосознании, языке, культуре населения сохраняются в большом количестве элементы, связанные с исторической родиной потомков мигрантов.

Формирование группы происходило сравнительно поздно — в первой трети XX в. [3, с. 67–78]. В мо-

¹ Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 14-01-00142 «Татары Барабы: трансформация культуры в эпоху модернизации».

мент наших сборов в Новосибирской области в 2006 и 2008 гг. здесь еще проживали пожилые люди, которые были привезены в Сибирь из областей Поволжья и Урала детьми до 1941 г. Многие из наших информаторов относились к первому поколению, поэтому в их памяти сохранились знания о родине предков [4].

В отличие от других мест в Западной Сибири, где проживают потомки волго-уральских татар с хорошо сохранившимися самоидентификацией и отличительными чертами культуры, здесь находится не один или несколько населенных пунктов, а два культа поселений (первый: д. Заречноубинская, поселки Новая Качемка и Шушковский; второй: с. Мусы, деревни Теренино и Шибаки), расположенные довольно компактно – в приграничной зоне административно-территориальных единиц Новосибирской области: на юго-западе Убинского и северо-западе Каргатского районов, в окрестностях крупных озер: Убинского и Карган, что позволяет населению поддерживать связи между собой и воспроизводить традиции, генетически восходящие к родине предков.

Сохранности элементов культуры татар данной группы способствует также удаленность от промышленных центров.

Полевые материалы по питанию татар каргатско-убинской группы собирались нами в Каргатском районе (Мусы, Теренино) и в Убинском районе (Заречноубинская, Новая Качемка и Шушковский). Полевые сборы среди татар в этих районах Новосибирской области в последней трети XX в. проводились экспедициями ТГУ и ОмГУ, но по пище, к сожалению, материалы не собирались.

В этой статье мы не будем детально описывать свадьбу у татар Каргатского и Убинского района Новосибирской области; в целом схема проведения свадебных мероприятий соответствуют описаниям, что были сделаны на материалах других групп татар Западной Сибири Г. Т. Бакиевой (2014), Ф. Т. Валеевым (1980; 1993), О. П. Коломиец (2004), Н. А. Томиловым (1983), Ф. Л. Шарифуллиной (2002) и др.

Вкратце укажем, что трапезы по случаю сватовств (*баш қота*) и мусульманского обряда бракосочетания (*никах/ника*) проводились точно так же, как многие другие коллективные мероприятия, где собирался определенный круг людей. Каких-либо действий с продуктами питания на этих этапах свадьбы у данного населения, как у тоболо-иртышских татар, нами не было зафиксировано [подробнее см.: 9, с. 277–279].

У татар каргатско-убинской группы большая часть свадебных блюд, с которыми совершались какие-либо действия или которые имели символическое значение, готовилась для свадебной трапезы, проводившейся в доме жениха после приезда невесты. Среди свадебных традиций татар Каргатского и Убинского районов, связанных с пищей, отметим бытование устоявшегося набора гостинцев из блюд и продуктов, отвозимых невестой в дом жениха: *килен баурсақ* (*килен* – невеста) или *чак-чак*, хлеб или пи-

роги, чай, конфеты, гусь или пара гусей. С повышением уровня жизни во второй половине XX в. блюда тоже трансформировались и улучшили свои вкусовые качества и внешний вид: *чак-чак* заменил *килен баурсақ*, а пироги – хлеб.

Перечисленный набор гостинцев назывался «*килен куштан аш*» (Новая Качемка), его приблизительный смысл можно передать так: невеста везет подарки, и якобы, согласно рассказам информаторов, эти гостинцы обычно везлись в сундуке: «Обычно гостинцы помещались в сундук [который именовался] *кодаларны ашлары/килен куштан аш/аш сундука*. В гостинцы входили: пара гусей, *баурсақ*, четыре хлеба (*ипи/кумач*), *мелочь* (булочки без начинки. – М. Т.)» (информатор З. З. Серазетдинова, 1935 г. р., пос. Новая Качемка, мишарка). Еще в сундуке везлась посуда, которая, по словам информатора, должна была «шуметь». Вероятно, желательность дребезжания посуды в сундуке связана со стремлением оградить молодых от зловредных нематериальных сил, которые могли им навредить. Звуки, издаваемые посудой, были своеобразным оберегом. По приезде к жениху мальчик или юноша со стороны невесты садился на сундук, а родственники жениха выкупали гостинцы за деньги. После свадьбы сундук забирала мать жениха.

Вообще обмен дарами между брачующимися и их родственниками характерен для всех групп татар Западной Сибири, шире – для татар Поволжья и Урала, а также для многих тюркоязычных народов. Однако набор даров везде разный (подробнее см. [9]). Однако гуси, хлеб или пироги (иногда упоминается четное количество) характерны для разных вариантов свадьбы татар Волго-Уральского региона (мишарей, крещеных татар Уфимской губернии) [5, с. 237–238, 243]. А для свадьбы коренных сибирских татар гуси в качестве дара практически не известны [1, с. 121–123; 9, с. 279–280; 10, с. 83–86; 11, с. 147–160], за исключением информации Ф. Т. Валеева, но источник (место, информатор) ее получения им не указан [2, с. 137]. Поэтому мы считаем, что гуси в качестве подарка получили распространение у татар Западной Сибири в тех населенных пунктах, где проживало какое-то количество переселенцев. Кроме того, с татарами-переселенцами связана в Западной Сибири традиция разведения гусей и проведения помочей по их обработке во время закола (*каз өмә/каз өмәсе*).

Среди гостинцев, которые были в том сундуке, особо выделим *килен баурсақ* или *чак-чак* – одно из основных свадебных блюд у татар данной группы в XX в. *Килен баурсақ/баурсақ* – сладкое блюдо, изготавливаемое в два этапа. Сначала готовилось тесто из большого количества яиц (например, 20–25 шт.) и муки. Тесто резалось по форме, похожей на палочку, и заготовка обжаривалась в растительном масле, а раньше – в жире и топленом масле. Далее варился сироп (*шикерлеген су*) из воды и сахара или сахара и меда (Мусы); обжаренное тесто перемешивалось с сиропом.

Для свадьбы *килен баурсақ* украшался цветными драже (конфетами). Интересно, что в данной группе татар, в отличие от других известных нам вариантов, для его украшения использовали еще *кағыт* или *қақ* (Мусы, Теренино) – пастилу домашнего изготовления в виде небольших (тонких) пластинок из засушенных ягод смородины, а также черемухи или брусники. В настоящее время произошла небольшая трансформация блюда *килен баурсақ*. Теперь стали резать более мелко, и поэтому в настоящее время его стали называть общераспространенным среди всех татар России словом *чак-чак*. Хотя пожилые люди называют его по старинке – *килен баурсақ* (Новая Каченка, Шушковский).

Килен баурсақ/чак-чак обязательно ставили вечером на свадебный стол в доме жениха. Его резала сторона жениха; при этом, когда он резался, на ручку ножа накручивали бумажную денежную купюру (например, 100 рублей), что означало покупку главного свадебного блюда.

В процессе демонстрации блюда, его продажи стороне жениха родственники девушки подчеркивали, что его привезла девушка. Теоретически она его должна стряпать сама, но процесс приготовления трудоемок и требует умения и навыков, поэтому его готовило несколько женщин – любые родственницы и соседки, обладающие опытом в изготовлении этого блюда. Кстати, стряпух родственники жениха также одаривали деньгами, после того как распробуют его и оценят вкусовые качества.

Среди подарков, что невеста везла в сундуке, также упоминался хлеб, который во второй половине XX в. заменили на пирог *бәлеш* с начинкой из мяса и картофеля. *Бәлеш* – это пирог закрытого типа – изделие, широко распространенное среди волго-уральских татар. Пирог нередко готовился для обрядов и праздников, поэтому не удивительно, что в Западной Сибири традиция была воспроизведена. Добавим, что в Западной Сибири он также получил распространение у коренных татар в результате влияния переселенцев (подробнее см. [6, с. 115–116]).

Обратим внимание, что пирогов (а также других предметов: посуды, птицы и пр.) должно быть четное количество. Парность характерна для свадебных обрядов всех групп татар, что символически связано с идеей репродуктивности брачующейся пары.

Согласно рассказам информаторов, пироги привозились для близких родственников жениха, поэтому в первую очередь угощались они. За пироги также могли одаривать сторону невесты.

Когда невесту привозили в дом жениха, ее ставили на подушку и поили сладкой водой из сахара или меда (*щирбет/шикерлеген су*). Кроме невесты, сладкой водой поили всех присутствующих. Символический смысл этого действия заключается в стремлении поддержать в невесте положительные черты характера (мягкость, несклочность и пр.) и еще в пожелании, чтобы жизнь молодоженов сложилось и была удачной. Отметим, что угощение невесты и жениха сладкой водой (*щирбет*) хорошо из-

вестно в тарской группе татар Западной Сибири, но это делалась на никахе после прочтения молитвы, скрепляющей брак. А вот у некоторых групп мишарей Волго-Уральского региона невесту поили сладкой водой (*щирбет*) в тот момент, когда она приезжала в дом жениха. Мать жениха подносила им напиток. Молодых осыпали конфетами и другими продуктами [5, с. 255]. У татар Каргатского и Убинского районов новобрачных также осыпали конфетами (*лампаси*) и булочками из пресного теста (*нитрас*) или баурсаками, когда они приезжали в дом жениха. Вообще обсыпание разными продуктами так же широко было распространено во всех группах татар Западной Сибири, что связано опять же со стремлением усилить репродуктивные свойства новобрачных [подробнее см.: 9, с. 283–284].

На свадьбе татар каргатско-убинской группы оладьи (*коймок*) или реже упоминаемые информаторами блины играли также важную роль. Оладьи чаще всего приносились после брачной ночи, хотя есть единичная информация, что их стряпала мать невесты и угощала молодых перед брачной ночью, когда им стелили постель. Оладьи стряпались родственниками невесты и ее знакомыми в качестве подарка молодым. Оладьи молодоженам несли все, кто желал им благополучия. Как вариант, любой из родственников или знакомых невесты мог постряпать оладьи и пригласить молодоженов на чай. Жених и его родственники во всех описанных случаях выкупали оладьи за деньги.

Символическая функция оладий была многообразна: с одной стороны, это апотропей (оладьи – это тот же хлеб, который у татар нередко выполнял функцию оберега), а с другой – они выражали идею достатка [8]. Вероятно, оладьи также символизировали солнце, рождение, жизнь, поэтому использование их в свадебном обряде – это стремление поддержать репродуктивные свойства молодых.

Жительница пос. Новая Качемка М. Х. Гизитдинова, 1942 г. р. (сибирская татарка, мишарка) отмечала, что оладий на свадьбе было чрезвычайно много: «Эти оладьи даже надоедают. Их все несут».

Как видно из изложенного материала, большую часть символически значимых блюд готовила сторона невесты.

На заключительной стадии свадебных мероприятий, в последний день свадебных трапез, в доме жениха готовили любое горячее жирное блюдо (пельмени, суп), но с говорящим названием – «*ступай шулпасы*». Им угощали гостей и тем самым давали понять, что настало время покинуть гостеприимный дом (Новая Качемка).

В заключение обзора свадебной пищи, блюд и трапез можно сделать следующие выводы.

1. Полевые материалы, собранные нами в 2000–2014 гг., указывают на то, что в населенных пунктах татар Западной Сибири с большим процентом потомков волго-уральских татар традиции, связанные с пищей и трапезой в свадебных обрядах, разнообразнее, чем у коренного сибирско-татарского на-

селения. У коренных сибирских татар лучше развиты традиции, связанные с поминальной трапезой и пищей.

2. В данной статье был рассмотрен один из вариантов использования пищи и блюд в свадебной обрядности татар Западной Сибири, которые выделяются в особую каргатско-убинскую группу Барабы, отличающуюся большим процентом потомков пришедших татар.

3. Свадебные блюда, описанные нами, известны среди других групп татар Западной Сибири: сладкая вода, сладкое блюдо – *килен баурсақ/чак-чак*, *бәлеш*, оладьи, пельмени и шурпа, однако различия, как известно, кроются в деталях: это порядок их использования на этапах свадебного обряда, вариативность рецептов (*килен баурсақ*), диалектные названия пищи, блюд, трапез.

Описанный нами вариант сильно отличается от свадебной пищи татар Барабинского и Чановского районов Новосибирской области. Напомним, что эта часть Барабы, где преобладает или пребывает в равных долях (с татарами-переселенцами) местный этнический компонент (барабинские татары).

Из старинных традиций свадебного обряда барабинских татар перечисленных районов отметим существование обычая угощения определенными частями туши барана родителей невесты. На современной (2003 г.) свадьбе татар Чановского района Новосибирской области готовятся совершенно иные изделия из теста, нежели в Каргатском и Убинском районах: *вачак* – кусочки обжаренного пресного теста, булочки со сладкой начинкой (и без нее), обяза-

тельно сладкий пирог открытого типа (сверху декорирован жгутами теста в виде решетки), называемый *шугарак*, и др. [7, с. 127–130].

4. Как мы вначале отметили, тюркоязычное население Каргатского и Убинского районов является потомками разных групп волго-уральских татар, однако большого соответствия традиций использования пищи в свадебном обряде между ними не прослеживается, за исключением использования гуся в качестве дара, употребления сладкого напитка (*щербет*) в момент вхождения невесты в дом жениха, сохранение диалектной лексики (*килен баурсақ*, *бәлеш*, *нитрас*). Вопрос параллелей элементов культуры потомков волго-уральских татар в Западной Сибири с исторической прародиной остается для нас открытым и требует дополнительного изучения.

5. В свадебной пище у татар каргатско-убинской группы выделяются черты, также характерные как для других подразделений татар Западной Сибири, так и для татар Волго-Уральского региона: обмен дарами, выкуп блюд, осыпание продуктами новобрачных.

Tikhomirova Marina

Omsk Division of Institute of Archaeology and Ethnography of the SB of the RAS, Omsk, Russian Federation

Food in wedding ceremony Kargath-Uba's group of Tatars Baraba's forest-steppe in the XX century

Basing on analysis of field materials, discusses the use of food in the wedding ceremonies of Tatars Kargath-Uba's group.

Keywords: *food, wedding, tradition, local groups, the Tatars in Western Siberia and the Volga-Urals region, Novosibirsk region.*

Источники и литература

- Бакиева Г. Т. Особенности традиционной свадебной обрядности сибирских татар юга Тюменской области // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2014. № 3 (26). С. 119–126.
- Валеев Ф. Т. Сибирские татары: культура и быт. Казань: Татарское книжное изд-во, 1993. 208 с.
- Кулешова Н. В. Генеалогия и этническая самоидентификация татар Барабы (на примере каргатско-убинской группы) // Народная культура Сибири: изучение, музеефикация, преподавание: сб. науч. тр. Омск, 2005. С. 64–81.
- ПМА: Абдулханов К. Х., 1928 г. р., род. в Татарстане в Кайбицком районе д. Старый Чикчабы. В Теренино переехал в 9 лет в 1937 г., казанский татарин. Этот информатор сообщил важную информацию об этническом происхождении жителей с. Мусы. «В Мусах [проживают] мишари, тептяри, чистай». Информаторы, рожденные в Западной Сибири: Ахмадеева Г. Г., 1947 г. р., род. в д. Мусы Каргатского района Новосибирской области, башкирская татарка; Зинатуллина М. М., 1921 г. р., д. Заречно-убинская, мишарка; Туганаева М. Ф., 1937 г. р., д. Заречно-убинская, мишарка.
- Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 539 с.
- Тихомирова М. Н. Культура питания татар Среднего Прииртышья: проблемы формирования и этнокультурных связей. Омск: Изд. дом «Наука», 2006. 232 с.
- Тихомирова М. Н. Пища и трапеза в свадебной обрядности барабинских татар // Народы и культуры Сибири: изучение, музеефикация, преподавание: сб. науч. тр. Омск, 2005. С. 124–132.
- Тихомирова М. Н. Представление о хлебе у татар Западной Сибири (по фольклорным и этнографическим материалам) // Народная культура Сибири: материалы XX науч.-практ. семинара Сиб. регион. вузовского центра по фольклору. Омск, 2011. С. 88–93.
- Тихомирова М. Н. Символическая функция в свадебной обрядности татар Омской области // История и культура Сибири: сб. науч. тр., посвящ. 15-летию Омского филиала ОИИФФ СО РАН. Омск, 2007. С. 276–287.
- Томилов Н. А. Очерки этнографии тюркского населения Томского Приобья. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1983. 214 с.
- Шарифуллина Ф. Л. Особенности традиционной свадебной обрядности татар в сельских поселениях Тюменской и Омской областей // Сибирские татары: сб. науч. тр. Казань, 2002. С. 144–164.

Уразманова Рауфа Каримовна, Габдрахманова Гульнара Фаатовна Десакрализация, конструирование образов и смыслов «святых мест» у татар: кейс Болгар и Болгар жыены

Институт истории им. Ш. Марджани АН РТ, г. Казань, Российская Федерация

Аннотация. В статье на примере г. Булгара, расположенного в Спасском районе Республики Татарстан, раскрываются политические, социальные, религиозные и этнографические аспекты современного функционирования «святых мест» у татар. Показывается их влияние на этническую, религиозную и региональную идентичность посетителей. Раскрывается позиция правительства Республики Татарстан и мусульманского духовенства по отношению к данному «святому месту».

Ключевые слова: *святые места, татары, десакрализация, Болгар.*

Особо почитаемыми у татар Волго-Уральского региона были «святые объекты», расположенные на территории раннефеодального тюрко-татарского государства Волжская Булгария и ее столицы г. Булгар. Здесь уже в 922 г. был официально принят ислам, и регион стал самым северным форпостом исламского мира. Сами же развалины древней столицы стали овеванным легендами местом паломничества татар. Легенд несколько. Одна из них посвящена трем сахабам – сподвижникам пророка Мухаммеда, которые прибыли сюда с миссионерской целью. Тяжело заболела ханская дочь. Многие врачи пытались ее вылечить, но безуспешно. На помощь пригласили арабов-мусульман, которые попросили принести листья молодой березы. Но была зима, и тогда один из сахабов по имени Зубаир ибн Джагда сказал, что они найдут нужные листья, но при условии – народ примет ислам. Хан согласился. Один из сахабов воткнул свой посох в землю, другие стали молиться, и палка превратилась в дерево с листьями. Дочь хана отвели в баню, там пропарили свежим веником, и она выздоровела. Хан принял ислам, а его визирь Бураж весь народ обратил в мусульман. Сахабы построили для народа мечеть [6, с. 29–31].

Другая легенда повествует о болезни болгарского падишаха и его жены. Святой человек обещал их вылечить, если они примут ислам. Падишах и жена приняли ислам и выздоровели. Вместе с ними и государство приняло ислам. Об этом узнал падишах Хазарии и пошел войной на Булгар. Святой человек призвал не бояться его и стойко сражаться. После поражения хазарский падишах сказал, что он видел больших людей, которые, оседлав летучих коней, победили его воинов. Святой человек объяснил, что это были войска, которые послал Аллах народу на помощь. Святого человека звали «Биляр», впоследствии его имя изменилось на «Болгар» [6, с. 31–32].

Паломничества туда посвящались мунаджаты, в которых описывались не только чувства посетителей, но и конкретные цели и действия участников. Последние были единими: паломники прибывают почтить, помянуть похороненных здесь святых, воздать в их честь молитвы – *Шәһри Болгар әүлияларын зиярәт итеп киләбез; ике рәкәгать намаз укып, вәлиләргә багышладым*; проводят особое жертвоприношение – *Габдрахман тавы астында нәзер корбан чалалар*; берут целебную воду – *Габдрахман коенсыннан дәвага су алалар*; раздают подаяния

смотрителям гробниц, которые выходят встречать посетителей – *Шәһри Болгар мөжәвирләре каршы чыгып алалар*; а сами паломники получают райскую благодать – *хаж савабын алалар* [7, с. 521–523]. Следует отметить, что объекты почитания были аналогичными, а ритуал посещения – по сути своей единым с таковым у народов Средней Азии и воспринимался как мусульманский [1, с. 182]. Правда, природно-климатические условия, особенности ведения хозяйства ограничивали период совершения паломничества непродолжительным в Волго-Уральском регионе теплым временем года, более свободным от выполнения сезонных сельскохозяйственных работ – после сева до начала сенокоса, жатвы.

Годы государственного атеизма и борьбы с религией, ее пережитками не прошли бесследно. К 1980-м гг. количество людей, прибывающих на богомолье, заметно сократилось, но этот процесс не прерывался и в советское время. Правда, посетители не афишировали этого.

Картина резко изменилась в постсоветское время. Толчком послужило празднование летом 1989 г. по инициативе Духовного управления мусульман и лично его муфтия Т. Таджутдина 1100-летия официального принятия ислама Волжской Булгарией. Впервые тысячи людей из разных регионов России, преодолев немалый путь, одновременно собрались на территории Болгарского историко-архитектурного музея-заповедника. Кульминационным моментом был коллективный намаз, посвященный этой исторической дате, предкам, похороненным на этой земле, и покаянию – *тәубә* за все прегрешения перед их памятью.

Начиная с этого года, несмотря на все раздоры, противоречия и разногласия, имевшие место в последующие годы по инициативе и при активном участии молодого духовенства, приведшие в итоге к расколу единого Духовного управления на множество региональных, Т. Таджутдин ежегодно в июне упорно продолжал собирать мусульман, съезжающихся сюда под руководством муфтиев и имамов, организационно сохранивших свое подчинение ЦДУМ. Постепенно сложился ритуал праздника, получившего название *Болгар жыены*. Главным стала его проповедь – *вәгазь*, посвященная исторической памяти, в общих чертах сводящаяся к констатации событий, связанных с приездом в Волжскую Булгарию миссионеров из Багдадского халифата и после-

довавшим за тем объявлением ислама государственной религией. За проповедью следовала молитва *тауба*, произносимая муфтием. Ей вторили сотни собравшихся, многие из которых слышали ее впервые и с вдохновением произносили вслух. Местом проведения стала территория возле Малого минарета, к которому под зелеными исламскими стягами стеклись с мест стоянок своих автобусов сотни людей, скандируя слова такбира – «*Аллаһу Әкбәр*». Кульминацией являлся коллективный полуденный намаз на месте фундамента Соборной мечети, производящий на присутствующих неизгладимое впечатление, не в последнюю очередь своей массовостью.

Болгар жыены стал серьезной новацией в мусульманской практике современных татар, причем вдохновляемой, организуемой самим муфтием, несмотря на то, что в традиционном быту паломничество к местным святыням официальным духовенством осуждалось. Муфтий ратовал не только за восстановление утерянных в советское время позиций ислама, но и за объединение татар, проживающих по всему Волго-Уральскому региону. В те годы основная часть паломников прибывала из-за пределов Татарстана. Многие приезжали накануне, привозя с собой все необходимое для ночлега, питания, вплоть до дров для очага и углей для самовара. Для жертвоприношения *корбан* и для приготовления горячего обеда *хәләл ризык* везли с собой овцу.

Очень быстро праздником и интересом к нему воспользовались торговые предприниматели. Одна из улиц русского села Спасское, где расположены основные исторические памятники, во время *Болгар жыены* превращалась в ярмарку, где шла бойкая распродажа не только исламской атрибутики (четки, молитвенные коврики – *намазлык*, религиозные книги, брошюры, платки, тюбетейки, платья и т. п.), но и другого ширпотреба; продуктов питания, в том числе чакчака, конских колбас – *казылык*, привезенных из татарских деревень Мордовии, Пензенской, Нижегородской областей, издавна славившихся их производством.

Многолетние личные наблюдения, интервью с участниками *Болгар жыены*, анализ публикаций в СМИ, проведенные на протяжении почти полутора десятков лет, дают возможность представить процесс складывания и динамичной трансформации как ритуала, атрибутов, так и сути этого нового явления в общественной жизни татар, связанного с возрождением и конструированием нарративов о значимом для народа историческом месте – Болгар. Рассмотрим эту динамику подробнее.

Усилия Т. Таджутдина, направленные на религиозное единство татар, поддержал исполком Всемирного конгресса татар, по инициативе которого с 2006 г. стало участие в празднике Совета муфтиев России (г. Москва) и Духовного управления мусульман Республики Татарстан (ДУМ РТ). Конгресс взял на себя организацию культурной программы, тем самым внеся существенные изменения не только во внешнюю форму события, но и в его суть.

Во-первых, это расширило представительность. Намного увеличилось число участников. Организаторами на местах стали не только муфтии, но и руководители татарских, иногда татаро-башкирских культурных общественных центров различных регионов России. По сведениям СМИ, различных сайтов и по авторским наблюдениям 2007 г., среди прибывших на *Болгар жыены* были люди как верующие, так и открывающие для себя родную историю и культуру. Например, в большом автобусе, прибывшем из г. Кирова, лишь четыре человека умели совершать намаз, остальные ехали прикоснуться к историческому месту. Следует отметить, что основная масса участников по-прежнему, была из-за пределов Татарстана – по существу со всего Волго-Уралья, включая Челябинскую, Астраханскую, Нижегородскую, Пензенскую области и другие регионы.

Во-вторых, *Болгар жыены* трактовался не столько как включение татар в мировую мусульманскую умму, а как долгожданное объединение, согласованное действие всех муфтиятов в интересах татарского народа. Правда, участие Совета муфтиев России и ДУМ РТ тогда еще ограничилось лишь представительской функцией. Тем не менее, это свидетельствовало о первых шагах к сближению позиций мусульманского духовенства. Энтузиазм же участников из «простого» народа проявился в активном мусульманском обрядотворчестве: в ритуале появились действия, которые в традиционном быту не наблюдались. Многие старались воткнуть монету в заметную щель, трещину камней древних развалин (особенно усердствовали в этом дети), так что заметные отверстия многих археологических памятников были утыканы этими монетами. Поднимающиеся на площадку фундамента Соборной мечети паломники начинали кружить вокруг каменного столба – сохранившейся части каменной колонны молельного зала мечети. В какой-то момент появившийся здесь, как оказалось, русский студент Российского исламского университета, отчаянно жестикулируя, буквально криком стал обвинять остановившихся в недоумении женщин в язычестве, идолопоклонстве, на какое-то время прервав это действие. По мере смены присутствующих ритуал возобновился. В 2009 г. вокруг этого столба стояло несколько мужчин, вероятно, преподавателей медресе, которые фактически не давали возможности приблизиться к нему, непрерывно объясняя, что кружить вокруг него, втыкать монеты – глупо, некрасиво, ведь это обыкновенный камень. Тем не менее вновь подходящие пытались дотронуться до него; у его подножья лежали монеты. Некоторые женщины, вступая с ними в спор, пытались услышать более подробное объяснение, желая понять, а что же нужно, а главное – можно делать, приехав сюда.

Зато свою потребность действия беспрепятственно смогли удовлетворить те, кто подходил к «Выставочному залу». Там на низких постаментах были выставлены археологические находки – фрагменты архитектурных украшений древних зданий. Подхо-

дящие поочередно дотрагивались до всех фрагментов руками – «нужно обеими», «произнося дога», «загадывая желания» – услышанные нами пояснения. Там же стоял ящик для сбора средств, которые пойдут на нужды заповедника. Все, кто таким образом обходил эти фрагменты, опускали в ящик *садака* – по объяснению одной из женщин, только в таком случае твои пожелания и молитвы достигнут цели.

В те годы наблюдалась полная неосведомленность прибывающих о программе праздника – месте, времени и конкретных мероприятиях. Десятки автобусов, подъезжающих ранним утром, с трудом находили место для парковки, так как прилегающая к заповеднику территория уже была занята прибывшими накануне с их очагами для приготовления пищи. Люди, выходя из машин, наугад шли за себе подобными: не было, по крайней мере заметных, брошенных указателей маршрутов передвижения по территории заповедника.

Появление концертной программы обогатило праздник, сделало его более эмоциональным. Многие с удовольствием слушали выступления артистов, умелых исполнителей мунаджатов, писателей, известных политиков. Выстроились очереди из желающих подняться на минарет, посетить музей, послушать обзорные лекции экскурсоводов по археологическим памятникам заповедника. Правда, одновременное звучание концерта с проповедью «*Тәүбә*» возле Малого минарета, ставшей уже традиционной (в 2007 г. она проводилась в 18-й раз), вызывало недоумение и определенный дискомфорт у присутствующих. Все это несколько сгладилось, когда после завершения «*Тәүбә*» представители духовенства во главе Т. Тажутдином, председатель Всемирного Конгресса татар, глава администрации Спасского района поднялись на сцену с заключительными словами. Лейтмотив этих выступлений – призыв к объединению всех татар с целью сохранения языка, культуры, духовности, религии. Во имя всего этого – «...*динебезгә күәт бирсәңче дин Аллаһыга ялынйк*» (Т. Тажутдин) – последовало приглашение на полуденный намаз. Этот коллективный намаз явился кульминационным моментом праздника: все затихло, прекратилось непрерывное движение, перемещение толп людей по территории заповедника. Большинство присутствующих выстроилось для совершения намаза. Остальные небольшими группами, поодиночке наблюдали со стороны. Огромное пространство, заполненное стройными рядами тысяч людей, совершающих одновременные движения намаза, представляло впечатляющее зрелище не только для участников, но и всех присутствующих.

В июне 2009 г. праздник был юбилейным – 1120 лет официального принятия ислама Волжской Булгарией. Возможно, это помогло надлежащим образом обустроить территорию: маршруты передвижения паломников заасфальтировали. Это не просто облегчило перемещение. Сами тропы стали своеобразными указателями расположения археологических памятников. По периметру территории запо-

ведника были расставлены биотуалеты, а для совершения омовения перед намазом, помимо привезенных емкостей с водой, провели водопровод с достаточным количеством кранов. Возле них было оборудовано большое количество временных кабинок с настилом из досок, вполне удобных для гигиенических процедур.

Еще более масштабной стала праздничная ярмарка, на которой заметно увеличилось количество продавцов исламского ширпотреба, привезенного из Турции, арабских стран – одежда для женщин, головные уборы, атрибутика и т. п. Продавали даже «тминное масло» египетского производства, которое, по словам активно агитирующих и рекламирующих товар молодых людей, «упоминается в хадисах Пророка и исцеляет от всех болезней, кроме смерти». Не менее активно работали сотрудники межрегионального паломнического центра «Идель-Хадж», которые распространяли брошюру «Хадж, Умра, мусульманский отдых. Твоя дорога в Мекку».

Был упорядочен и сценарий, согласно которому появилось официальное открытие праздника – в виде представительских приветствий от имени Президента и Правительства Республики Татарстан, Всемирного конгресса татар, администрации Спасского района РТ, представителя Турции и др. Замыкал эти приветствия муфтий ЦДУМ Т. Тажутдин, по праву воспринимаемый большинством присутствующих как человек, чье слово для них наиболее значимо. Суть его короткого приветствия на этот раз была сведена к объяснению того, что, не ограничиваясь намазом в своих домах, народ ежегодно съезжается в Болгар воздать коллективную молитву Всевышнему, вспомнить и помолиться о погребенных на этой земле. Т. Тажутдин, пригласив последовать за ним, ушел основную массу собравшихся у концертной площадки к Малому минарету на проповедь «*Тәүбә*».

Таким образом, в общественной жизни татар появилось своеобразное новое явление, в основе которого лежит некий симбиоз религиозного со светским, гражданским. Новизна, необычность в данном случае в первую очередь заключается в том, что это не подаренный государством, не по инициативе и участия его органов организуемый праздник. Он возник стихийно на волне актуализации исторической памяти народа, в результате обострения вопросов этнокультурной идентификации, с получившей наконец признание ее религиозной составляющей. Не только упорство руководителей Центрального духовного управления мусульман, а главное, ежегодное участие желающих по движению души из простого народа, подключение к его организации Всемирного конгресса татар и других муфтиятов, более 20 лет регулярного его проведения дает основания говорить о его традиционализации. Произшло, по существу, переосмысление не только целей, но и сути посещения святых, испокон веков характерных для всего тюрко-мусульманского мира. Имена конкретных святых, объектов святости в данном случае заменились расширительным понятием *Иззе*

Болгар, которое может означать как «святое», «священное» название конкретного места, так и напоминание об истории предков татарского народа. В название праздника добавляется слово *джиен* – *Изге Болгар жыены*, которое также имеет ряд значений: это и древний общественный институт родственных связей [3, с. 196–204], и народный праздник казанских татар [4, с. 70–84], и народный сход, собрание, люди одного рода, община [2, с. 407]. Даже религиозная и этническая специализация ярмарки, устраиваемой в этот день на улице села, на которую со своим товаром прибывают из многих регионов России, придает особое своеобразие празднику.

Новый этап десакрализации Булгара как «святого места» начинается в 2010 г., и он связан с деятельностью фонда «Возрождение». С этого времени активно развивается инфраструктура (например, для паломников ежегодно стал устанавливаться удобный и доступный передвижной палаточный городок с бытовыми удобствами – водой, душем, питанием, кроватями и постельными принадлежностями для ночлега), активизируются археологические и реставрационные работы на исторических объектах, появляются новые сооружения (Центр болгарской цивилизации, Белая мечеть, Музей археологии, Музей хлеба, «Дом лекаря», причал, речной вокзал и т. д.), для посетителей организуются культурные мероприятия, налажен регулярный рейс из г. Казани на «Метеоре», введен заход пассажирских многопалубных речных кораблей. Все это в разы увеличивает число паломников и посетителей. По нашим наблюдениям 2013 г., на празднование *Болгар жыены* приехали татары из Татарстана и из 20 регионов России (Астраханская, Волгоградская, Кировская, Оренбургская, Пензенская, Рязанская, Самарская, Свердловская, Тюменская, Челябинская, Ульяновская, Яро-

славская области, Забайкальский, Краснодарский, Пермский края, Республика Башкортостан, Республика Марий Эл, Республика Мордовия, Удмуртская Республика, Чувашская Республика). Многие приезжают уже не только и не столько ради поклонения «святому месту», преследуя свои сугубо личные интересы (исполняя данный обет – *назер*, надежда на получение исцеления и т. д.), сколько ради посещения культурно-исторических объектов, приобщения к культурно-развлекательным мероприятиям, отдыха в красивом природном месте. По сути, сегодня Болгар, в том числе *Болгар жыен*, для татар стал огосударственным «святым местом», теряющим традиционную сакральность, но выполняющим важную функцию этнической консолидации татар России, сохранения этнической идентичности, закрепления и распространения татарских традиций ислама. Он стал в определенном смысле показателем гражданской самоорганизации в области сохранения и развития традиций, обычаев и культуры татарского народа. Эта идущая «снизу» инициатива отвечает приоритетам современной национальной политики России и Татарстана¹.

Urazmanova Raufa, Gabdrakhmanova Gulnara
Institute of History, Tatarstan, Russian Federation

«Holy places» tatars: case of Bulgarians and Bulgaria жуены

In the article on the example of Bulgara located in Spassky district of the Republic of Tatarstan, reveals the political, social, religious and ethnographic aspects of the current functioning of the «holy places» tatars. It shows their impact on the ethnic, religious and regional identity of visitors. Reveals the position of the Government of the Republic of Tatarstan, and Muslim clergy in relation to this «holy place». **Keywords:** *holy places, tatars, desacralization, Bulgar.*

Источники и литература

1. Басилов В. Н. Культ святых в исламе. М., 1970. 144 с.
2. Татарско-русский словарь: в 2 т. Т. 1. Казань, 2007. 726 с.
3. Татары Среднего Поволжья и Приуралья. М.: Наука, 1967. 537 с.
4. Уразманова Р. К. Обряды и праздники татар Поволжья и Урала. (Годовой цикл. XIX – нач. XX вв.) / Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2001. 196 с.
5. Чвырь Л. А. Обряды и верования уйгуров в XIX–XX вв. М.: Вост. лит. РАН, 2006. 288 с.
6. Бoryнчы татар әдәбияте. Казан, 1963. 29–31 б.
7. Шәһри Болгар әулиялары // Хуснуллин К. Мөнәжәтләр һәм бәетләр. Казань: «Раннур», 2001. С. 520–529.

¹ В «Стратегии национальной политики Российской Федерации до 2025 г.» (утверждена Указом Президента РФ В. В. Путина 19 декабря 2012 г.) и «Концепции сохранения этнической идентичности татарского народа» (утверждена постановлением Кабинета министров РТ 21 октября 2013 г.) гражданская самоорганизация рассматривается в числе принципов реализации национальной политики.

Ушницкий Василий Васильевич

Сектор этнографии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, Российская Федерация

Влияние российской цивилизации на народы Сибири (по материалам полевых экспедиций)¹

Аннотация. Статья посвящена русским заимствованиям в этнографии коренных народов Сибири. При изучении этнографии тюркских народов Сибири следует разделять культуру, возникшую до прихода русских и модернизированную под их влиянием. В то же время сама русская культура в Золотоордынский и более ранние периоды испытала сильное влияние тюркской культуры, что отразилось в лексике русского языка. Объединение сельских хозяйств в колхозы и единое школьное образование унифицировали национальные культуры в единую советскую культуру. **Ключевые слова:** этнография, народы Сибири, полевая экспедиция, тувинцы, русские староверы, якуты, алтайцы.

При изучении материальной и духовной культуры сибирских народов всегда следует учитывать влияние русской культуры. Во время полевых работ обычно идет поиск элементов традиционной культуры, а под традиционной культурой у народов Сибири понимается древняя этническая культура, не заимствованная от русских. Но до современности осталось очень мало таких оазисов народной культуры, которую можно было бы считать чисто традиционной, не подвергшейся влиянию русской цивилизации. Вероятно, и в более ранние скифо-сибирскую, гунно-сарматскую и тюрко-татарскую эпоху, народы — создатели более развитой политической и культурной структуры оказывали огромное влияние на народы Сибири через торговые и культурные связи.

Иногда явно поздние русские заимствования в культуре сибирских народов принимают за древние, скифо-сибирские или древнетюркские элементы. Так, С. В. Иванов указывал ошибочность сопоставлений А. П. Окладниковым изображения львиных фигур на якутском и древнетюркском седлах, имеющих лишь некоторое композиционное и сюжетно-иконографическое сходство [1, с. 48]. Вместо этого он указал на конкретный иконографический источник и убедительно установил, что львиные фигурки на луках якутских седел являются подражаниями русским образцам [2, с. 553–554].

Происхождение названий саней и телег у таежных народов Сибири является дискуссионным. Зачастую бывает, что если на языке местного этноса есть слова, обозначающие тот или иной предмет материальной или иной культуры, то обязательно возникает желание отнести его возникновение к дорусской, исконной культуре. К тому же многие русские предметные обозначения являются тюркскими по происхождению, поэтому сложно бывает доказать их русские корни. Например, якутское *тэлиэгэ* явно происходит от русского слова «телега», которое имеет тюркские корни. То же самое с якутским словом *кэлюёсэ* от русского *колесо*, хотя, конечно, это не означает, что якуты познакомились с колесом только

от русских: в доказательство этому приводится якутское слово *кэлё* — «тягловый скот».

Слово *нэсилиэк*, которым принято именовать населенные пункты в Якутии, выводят от русского слова *ночлег*. Однако в тюркских языках, в чувашском языке есть схожее слово с тем же значением, поэтому оспаривается его происхождение от русской администрации. То же самое — *улус*, этим именем в Якутии ныне называют бывшие районы. Слово *улус* в качестве административного термина стало применяться по отношению к территориальным единицам Якутского воеводства еще в XVIII в. Это тюрко-монгольское слово активно применяется русскими служилыми людьми в документах XVII в., обозначая родовые объединения аборигенов.

Название типичного якутского жилища *балаган* также сходится с русским *балаган* — барак, сарай, имеющим татарское происхождение. Рядом с балаганом-домом якуты строят *ампаар*, где хранят вещи, это слово совпадает с русским *амбар*. Как и другие народы Сибири, якуты научились строить срубные дома русского типа.

На материальную культуру народов Сибири огромное влияние оказала русская культура сибирских крестьян. Тувинцы Китая от русских старообрядцев научились многим вещам. Так, тувинцы, или кок-мончаки, живут в четырехугольных срубных домах, аналогичных сибирским крестьянским избам; называют хомут словом «хоомут», показывающим пути заимствования; ездят зимой на таких же санях, имеющих полозья, как в Сибири. Но их жилье и хозяйственная утварь значительно устарели, они не претерпели изменений с 1930-х гг., когда в долине Канас жили русские старообрядцы. Так, увиденные нами сенокосилки были чуть ли не времен императорской России.

По рассказам местных тувинцев, русские и тувинцы были хорошими соседями, помогали друг другу. «Русские от тувинцев научились, как вести хозяйство, ходить на лыжах. Постольку климат для них непривычный, то русские в Канасе много болели. Поэтому занимались сбором лекарственных трав. Русские красили яйцо, соблюдали пост. Прибывшие русские были кержаками. Кержаки мыли все места, куда дотрагивались тувинцы. Все прибывшие старообрядцы были с бородами. Сажали какую-то культуру, из него ткали ткань (видимо, лен). В Хоме сохра-

¹ Исследования осуществлены при финансовой поддержке Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Традиции и инновации в истории и культуре» И120214053613.

нились родовые места русских, где они сажали пшеницу. Обычно они пять дней работали, два дня гуляли. Пили медовуху. На почву бросали зерна пшеницы и смотрели, растет ли там что-нибудь. При входе в дом ставили капкан и решетки» [3].

Русская крестьянская культура оказала влияние даже на такой традиционный для тюркских народов Сибири вид хозяйственной деятельности, как скотоводство. Так, Л. П. Потапов в ходе поездки к сагайцам пришел к мнению о крестьянском, стойловом типе скотоводства у сагайцев, не доивших кобыл ради кумыса [4, с. 61–65].

Сильное влияние русских испытали и якуты: земледелие было полностью заимствовано от русских крестьян, дискуссии вызывает и возникновение якутского сенокосения, собачьей упряжки, приемов рыболовства с помощью бредней и сетей, возможно, возникших под русским влиянием.

Нож якутской косы имел дугообразную форму. Характерная черта работы хотууром, отмеченная В. Л. Серошевским, — «наотмашь подрубают, а не скашивают», «ударяют вправо и влево». Косьба горбушами представляла самую трудную работу по заготовке сена. С конца XIX в. горбуша начала вытесняться литовкой. При уборке сена якуты употребляли грабли, заимствованные у русских, о чем говорит и название *кыраабыл* (с рус. «грабли»). В. Л. Серошевский утверждает, что «от русских якуты, несомненно, позаимствовали теперешние инструменты, среди которых наряду с граблями называют и вилы (атырдыах)» [5]. К русским заимствованиям вроде бы можно отнести и такой неотъемлемый элемент якутской этнографии, как *мунха* — бредни и *илим* — сети, и приемы рыболовства с их помощью. Однако слова *илим* и *мунха* имеют параллели в других тюркских языках. К тому же, как показывают исторические документы, якуты для лова рыбы плели сети из волос. По сведениям Я. И. Линденау, в первой половине XVIII в. саха имели «илим» (волосяную сеть) и «мунха» (невод) мешкообразной формы. Так историк В. Н. Иванов пришел к выводу, что у якутов в XVII в. практиковалась неводьба [6, с. 19].

По словам Г. Ф. Миллера, у якутов есть наименования вещей, которых они не могли знать до появления русских. К ним он относит дощаник, называемый *аал* (судно, барка, баржа — словарь Э. К. Пекарского), и его мачту — *багах*. Однако, по его утверждению, якуты до прибытия русских знали щитики (промысловое палубное судно), также называемые ими *аал* и снабженные мачтой [7, с. 63].

В заимствованных от русских домах, в отличие от срубных летних, углы соединялись рубкой «в лапу», крыши были двух- или четырехскатными, окна украшались наличниками. Во внутренней обстановке появились деревянные пол, русская печь, комнаты, плоский потолок, кровати вместо неподвижных нар и уже отсутствовали *дьиз ёсюётэ* — опорные столбы, поддерживающие дом [8, с. 52].

Обстановка в новом срубном жилище тоже была заимствована из русского быта. Стулы, столы, де-

ревянные кровати, шкафы для посуды были русского образца, однако исполненными якутскими мастерами. Зажиточные якутские тойоны выписывали из Санкт-Петербурга и Москвы стеклянную и фарфоровую посуду, иконы в серебряных окладах, серебряные чайники, сливочники, подносы, дорогие вина. В сельских музеях и во время проведения археологических раскопок памятников XVIII–XIX вв. в Якутии обязательно встречаются фабричные самовары и блюда, ружья и иконы. Необходимым атрибутом быта сельских жителей Центральной Якутии являлся *суоруна* — круг для измельчения зерен.

От русских якуты также заимствовали амбары для хранения вещей и продуктов питания. Амбары русского типа отличаются от местных якутских тем, что в амбарах русского типа — рубленый «в лапу» пятистенки, открываемые наружу две двери, стропильная крыша, обшитая тесом, над дверьми навес [8, с. 67–69].

От устья Вилюя вниз по Лене и в низовьях реки Яны все якуты ездили на собаках, и русские путешественники пользовались тем же средством передвижения, так как якуты здесь не держали скота. Однако считается, что все жиганские, усть-ленские и усть-янские якуты уже в русское время впервые осели там на жительство, следовательно, способу езды на собаках они могли научиться от русских промышленников. Доказательством этому служит тот факт, что у других групп якутов езда на собаках не так распространена, к тому же сани их в точности сходны с используемыми промышленными людьми. Так, спереди к нарте прикрепляется длинный ремень, который как у русских, так и у якутов называется *потяг*. Ремни, прикрепляемые к нарте и собачьей сбруе, обозначаемые словами *потяг*, *алак* и *свары*, из языка русских промышленных вместе с соответствующими предметами были переняты якутами [8, с. 238–239]. Однако еще в книге Н. Витцена есть гравюра, изображающая способы передвижения якутов зимой. На этих гравюрах изображена также буксировка лыжника собаками [9].

Особенно значительное русское влияние испытали сибирские народы, земли которых начиная с XVII в. подверглись сильной колонизации. Некоторые современные тюркские народы: сибирских татар, кумандинцев, челканцев и тубаларов — соседние этносы воспринимают как метисов. По информации художника и скульптора кумандинской национальности П. А. Елбаева, «в одной стороне деревни жили кумандинцы, в другой русские. Мирно жили, кумандинцы, собирая сход, решали, принять человека в свою среду или нет. Женились друг на друге. Умели делать сани, телеги, научились от русских. Всех принимали в свою среду. У русских научились строить дома. Кумандинцы сеяли хлеб, делали талкан. Закалывали необъезженных лошадей. Лошади потом не пахли, были жирными. Они стояли в стойле, их откармливали. Летом кумандинцы охотились на кротов. Осенью поспевал хлеб, его жали серпом, потом молотили цепями. Всю осень кумандин-

цы жили в тайге и убивали белок. Их сушили на солнце. Она была растянутой, постепенно высыхала. Бельем шкуру продавали, существовала реализация пушнины. Когда снег выпадал, возвращались домой. Находили гнезда диких пчел. Вместе с воском брали мед. В огороде сами сеяли табак. Осенью обрубали. Попутно собирали кедровые орехи. В степях кумандинцы сеяли лен. Его мяли, очищали от соломы. Всю зиму женщины пряли лен. Из тонких пряжей ткали волокно. От печки брали золу и кипятили в воде, получалось мягкая вода. Этой водой мыли готовую вытканную ткань. В этой золе отмачивали ткань, и она становилась белой, чистой. Ткань кумандинцы называли своим словом — *киден*. Вся семья одевалась в одежду из этой ткани» [10].

Безусловно, земледелие у сибирских народов испытало наиболее сильное русское влияние. Название обязательного продукта, присутствующего в кухне любого дома саяно-алтайских тюрков и в рюкзаке охотников, — *талкан* — имеет русское происхождение от слова *толокно*. *Араки* — молочная водка, не иначе как самогон, тоже, возможно, возникла под влиянием соседей — русских крестьян, которых гнали этот продукт.

Кумандинская культура представляется синкретичной, возникшей на основе синтеза русской и тюркской культур. «Когда кумандинские мужчины зимой возвращались с охоты, женщины готовились к встрече мужей. В доме варили пиво из меда и ставили головку сыра, для них варили мясо (*согун* — конина). Медовуху пили много, кружками. Летом литовками косили много сена, их в стога метали. Когда снег выпадал, по зимней дороге на санях возили. У кумандинцев дома были из бревен. Печки делали из глины. Посуду делали, обжигая на огне. Из железа делали гвозди, телеги, шарниры для дверей, *мултых* — ружье. Порох с картечью вставляли в дуло. Прорезали дырочку, чтобы можно было поставить трутень. Палку гнули и перевязывали за концы толстой ниткой [10]».

Прежде чем приступить к изучению этнической культуры сибирских народов, сначала нужно в совершенстве узнать крестьянскую русскую культуру Сибири, чтобы на более профессиональной основе делать какие-то выводы. При этом часто отмечают русские заимствования как не очень важные при исследовании. Или же следует признать, что современ-

ная культура народов Сибири носит синкретичный характер, состоит из сочетания элементов православной русской культуры и шаманистической культуры аборигенных этносов. Так, если охарактеризовать современный якутский этнос, то он делится на улусы, состоящих из наслегов; в наслеге, или деревнях (якутское *дэриэбинэ*), люди занимаются скотоводством со стойловым содержанием животных. Якуты (алтайцы и хакасы) живут в срубных русских домах, рядом с домом есть амбары и традиционные балаганы в качестве летней кухни. Национальная якутская кухня уже давно, с XIX в., состоит из мучных продуктов: оладий (*як-алаадьы*) и пирожков (*як-бэрэски*), саламата и пельменей, ставших настолько традиционными, что без них нельзя представить себе традиционную якутскую кухню. Большое место в питании сельских жителей занимают блюда из картофеля и грибов, свинина, жаркое и борщ.

Ushnitsky Vasily

Gregorian IGI sector ethnography and PMNS RAS, Yakutsk, Russian Federation

The influence of Russian culture on the peoples of Siberia (based on field expeditions)

The article is devoted to the Russian borrowings in ethnography of indigenous peoples of Siberia. In the study of ethnography of the Turkic peoples of Siberia must be separated by a culture that has arisen before the arrival of Russian and modernized under their influence. At the same time the Russian Culture in the Golden Horde and earlier periods was strongly influenced by Turkish culture, which is reflected in the vocabulary of Russian language. Merging of rural households in the collective and unified schooling unify national cultures into a single Soviet culture. In the study of the material and spiritual culture of the Siberian peoples should always consider the impact of Russian culture. During the field work usually goes searching elements of traditional culture. And in the traditional culture of the peoples of Siberia perceived ancient ethnic culture, not borrowed from Russian. But up to the present very little is left of these oases of folk culture, which could be regarded as purely conventional, not subjected to the influence of Russian civilization. Probably in earlier Scythian-Siberian, Hun-Sarmatian and Turko-Tatar era, the people — the creators of a more developed political and cultural structure has a huge impact on the peoples of Siberia through trade and cultural ties. **Keywords:** *Ethnography, the peoples of Siberia, field expedition, Tuva, Russian Old Believers, the Yakuts, Altai.*

Источники и литература

1. Коренько В. А. Искусство народов Центральной Азии и звериный стиль. М.: Вост. лит., 2002. 327 с.
2. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX — начала XX в.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л.: Изд-во Академии наук СССР, 1954. 500 с.
3. ПМА 1. Экспедиция в Синьцзян, КНР, озеро Канас (тувинцы). Август 2011 г.
4. Потапов Л. П. Из поездки к «сагайцам» // Краткие сообщения института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.; Л.: Наука, 1948. С. 61–65.
5. Серошевский В. Л. Якуты: Опыт этнографического исследования. 2-е изд. М.: Ассоциация «Российская политическая энциклопедия», 1993. 736 с.
6. Эверстов С. И. Рыболовный промысел в историко-культурном наследии народа саха. Якутск: Медиахолдинг «Якутия», 2009. 120 с.
7. Миллер Г. Ф. Описание народов Сибири. М.: Памятники политической мысли, 2009. 456 с.
8. Зыков Ф. М. Поселения, жилища и хозяйственные постройки якутов. Историко-этнографическое исследование. Якутск: Якутское книжное издательство, 1987. 120 с.

- следование. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1986. 104 с.
9. Витсен Н. Северная и Восточная Тартария / пер. с голланд. В. Г. Трисмана. Амстердам, 2010. Т. I, II. 1225 с. Т. III. 579 с.
10. ПМА 2. Экспедиция в Республику Алтай. Телецкое озеро, Горно-Алтайск (северные алтайцы). Июль 2010 г.

Чернова Анастасия Александровна

Алтайская государственная академия культуры и искусств, г. Барнаул, Российская Федерация

Этнографические экспедиции А. В. Анохина как составляющая его научной деятельности

Аннотация. В статье автор приводит сведения о совершенных А. В. Анохиным этнографических экспедициях, которые являлись частью его научной деятельности. Уточнены маршруты экспедиций ученого, их численный состав. Выявлена роль и значение данных научных экспедиций для изучения культуры населения Горного Алтая и сопредельных территорий. **Ключевые слова:** этнографические экспедиции, Алтай, музыкальная этнография.

Имя А. В. Анохина известно в кругу исследователей этнографии как ученого, занимавшегося вопросами музыкальной культуры Алтая, а также изучением религиозных форм сознания населения на этой территории. Материал для своих фундаментальных исследований А. В. Анохин привозил из проводимых им самостоятельно и с помощью РГО научных экспедиций. Экспедиционную деятельность исследователя можно подразделить на два периода: первый (1908–1915) характеризуется влиянием областнических идей и непосредственно основоположника этой идеологии Г. Н. Потанина, второй (1922–1931) связан с работой школы им. III Коминтерна в г. Барнауле, а также с развитием краеведческого движения в Горном Алтае. Рассмотрим подробнее каждый из этих периодов.

Первая научная экспедиция датируется 1908 г. Ее состав был весьма прост: Л. Уткин, студент-ботаник Томского университета, друг Андрея Викторовича, и сам Анохин. Организована она была на личные средства последнего [12, с. 34–36]. Также летом 1908 г. А. В. Анохин и г-н Шадрин ездили в Кобдоский округ северо-западной Монголии и там собирали мелодии и записывали монгольские песни и сказки [10, с. 90–91].

В 1909 г. А. В. Анохин побывал в Кемчике, в стране сойотов и проехал в Монголию (до монастыря Улангом) [10, с. 90–91]. Осенью этого же года, в октябре – ноябре, исследователь побывал в с. Кондома, где сделал записи о шаманизме. В это же время он работал над докладом по итогам поездки «Песенное творчество тюркских азиатских племен и северных монгол» [6, л. 80–122].

4 октября 1910 г. в письме в русский Комитет изучения Средней и Восточной Азии А. В. Анохин пишет: «Мною прошлым летом от 24 июня до 3 сентября, сделаны собрания молитв шаманского культа и лирических народных песен, сделаны на Алтае две экскурсии в районе Первой Алтайской дючины, по правому и левому берегу реки Катунь и ее притокам: Аноса, Аилу, Унурлу, Семы, Чичке-Чаргы, Ашиякты, Куюма, Эликмонара, Узуная, Куюма, Тунди, Маймы, Чичке, Узунези, Эремеса Чопоша и Каратурука» [7, с. 118].

В 1910 г. этнографические экспедиции были продолжены. Летом этого года была совершена экспедиция А. В. Анохина в Горный Алтай. В ее состав входили: руководитель А. В. Анохин, художница А. А. Воронина, студент Котляров, переводчик Никифоров, конюх. Вызывают интерес воспоминания современников об этой экспедиции. Г. Н. Потанин пишет в своем письме от 10 июня 1910 г.: «Приехал Анохин, собиратель народных мелодий; он будет разъезжать по краю в сопровождении художницы Ворониной». В своем следующем письме, от 29 июня 1910 г., Г. Н. Потанин пишет о тандеме «Воронина–Анохин» с легким эмоциональным посылком: «На камлание приехал и Анохин со своими спутниками, с барышней художницей Ворониной, которую он похитил из нашего аносского общества...». Факт «похищения» подтверждают и воспоминания самой Антонины Александровны: «Однажды в ненастный день к окну моей комнаты подошел студент и рекомендует, что он из Петербурга и будет работать в экспедиции этнографа А. В. Анохина, приглашает поработать с ними в качестве художницы. На другой день пришел Анохин – солидный господин приятной наружности, в красной рубашке с большим черным бантом, очки в золотой оправе. Он начинает в мрачных красках рисовать это путешествие... Выслушала я Анохина и говорю, чтобы он меня не пугал и что я согласна ехать с их экспедицией». Антонина Александровна зарисовывала бубны, утварь, орнаменты, писала бытовые сцены. Покинула она экспедицию в конце августа 1910 г. [13, с. 27–29]. В музее археологии и этнографии Сибири им. В. М. Флоринского ТГУ хранится собрание рисунков А. А. Ворониной-Уткиной, привезенное в том числе и из экспедиции 1910 г. [11].

В 1910 г. Анохин исследовал правый и левый берега Катунь, берег долины Куюма, Элекмонара, Маймы, Узнези, Чопоша, правый берег Аноса, Мал. Нери, левый берег Ашиякту [14, с. 120]. По итогам экспедиции 1910 г. был собран богатый этнографический материал. В своем письме от 1 июня 1911 г. в Императорскую академию наук, Музей этнографии, Андрей Викторович пишет: «На имя Музея этнографии мною посланы а) 6 посылок с предметами ша-

манского культа алтайских инородцев, собранных в поездку прошлым летом 1910 г., б) мистерии трех камов с тюркским и русским текстом, в) записи, касающиеся камской мифологии, камской одежды и бубнов, г) рисунки акварелью художницы А. Ворониной» [14, с. 120]. В другом письме, от 3 ноября 1911 г., ученый указывает также, что им была совершена поездка к бочатским телеутам, кузнецким шорцам и кумандинцам, живущим по берегам р. Бии и в предгорьях Северного Алтая [14, с. 121].

В 1912 г. сбор этнографического материала продолжался, о чем свидетельствует Г. Н. Потанин. В одном из своих писем он пишет, что 20 мая 1912 г. Анохин уезжает на Алтай и будет жить в Аскате, в 4 верстах ниже Аноса [9, с. 387]. Из другого источника узнаем, что уже осенью Андрей Викторович жил в Аносе с Г. И. Гуркиным [12, с. 34–36]. Мы видим по этим данным, что все лето 1912 г. ученый посвятил изучению этнографии алтайцев, не выезжая из Чемальского тупика. Его полевые записи, датированные этим годом, содержат сведения и о месте работы исследователя. В основном эти материалы были собраны в селе Аскат, которое расположено близ реки Ашиякту, на левом берегу Катуня [5; 6].

Как сообщает газета «Сибирская жизнь» от 8 марта 1913 г., А. В. Анохин планировал отправиться в очередную экспедицию для продолжения исследований «верований тюркских племен в Сибири», на проведение которой получил финансирование из Петербурга. Участвовать в ней он пригласил скульптора М. Д. Стужину, ученицу Строгановского училища, и художника Д. И. Кузнецова для зарисовки орнамента и принадлежностей шаманского культа [14, с. 46]. В письме от 28 января 1914 г. к Б. Э. Петри сам А. В. Анохин пишет о поездке 1913 г.: «В общих чертах собранный материал поездки выражается в следующем. По шаманству записано на инородническом языке 12 больших мистерий разным духам и несколько малых, совершаемых при разных заболеваниях человека, при поминках, при наступлении весны и проч. Подробно описаны рисунки более десяти бубнов с колотушками, жертвенники, изображения из дерева и полотна. Записаны обряды похорон и свадьбы с соответствующими песнями. Г-н Токмашев, участник нашей экспедиции, записал на инородническом языке около 30-ти сказок, в том числе и былины, кроме того — загадки, поговорки, пословицы и ругань. С. К. Просвириной зарисовано около 200 предметов материального быта инородцев и орнамента на них. Ей же вылеплено из гипса 10 масок с инородцев разных пунктов населения северного Алтая. Сфотографировано групп, типов, предметов шаманского культа около 20 штук. Куплено у инородцев разных предметов для музея имени Петра Великого 130, в том числе посуда шаманского культа и старый бубен с колотушкой» [7, с. 123]. По итогам проведенных экспедиций 14 ноября 1913 г. Анохин читает доклад о шаманизме у телеутов на заседании общества изучения Сибири [14, с. 123].

В 1914–1915 гг. проводилась работа по этнографическому исследованию Чемальского тупика. В отчетном письме в Русский комитет для изучения Средней и Восточной Азии в феврале 1915 г. А. В. Анохин пишет: «Экспедиция 1914 года на средства Комитета произведена мною при участии художницы Софьи Константиновны Просвириной и телеута Георгия Маркеловича Токмашева, совершена поездка по Русскому Алтаю для этнографических исследований... В программу нашей поездки входило: а) исследование шаманства, б) собирание лирических песен и былевых сказаний, в) зарисовывание акварелью и фотографирование предметов материального быта и предметов религиозного культа... Первая наша работа была сосредоточена у инородцев, живущих на правом и левом берегу реки Катуня и ее притоков Аскату, Аилу, Толгойоку, Узнези, Куйуму, Калбажаку и Тунди. По этим речкам живут совместно инородцы черневые (иш киж) разных сеоков, переселившиеся сюда с давних пор с берегов рр. Бии и Сары-Какши и алтайцы в собственном смысле (алтай киж) тоже разных сеоков, родичи которых заселяют главным образом западный и центральный Алтай... Среди лета, с 28 июня по 27 июля, нами была предпринята общая поездка на запад Алтая. Путь наш от берегов Катуня пролегал через р. Сему, между селами Мыютой и Чаргой, через Большую Чаргу, Песчаную, верховья Белого Ануя. От верховья Белого Ануя мы, через маленький хребет, опустились в долины рр. Эмегеня, Обогоня, Пулака, озера Нура. Не доезжая до села Кана, мы повернули на юг по долине р. Ябагана к р. Шиберти. Кан и Шиберти были предельными пунктами нашего пути. От р. Шиберти мы повернули на восток к верховьям рек Ябагана, Песчаной, Чакыр, Адаткан и Семы. Через с. Шабалину возвратились на Катунь, к месту своего отправления. Окружность нашего пути приблизительно равняется 300 верстам. <...> Из шаманов нами было обследовано 14 человек, от них записано шесть полных мистерий. Подпись: А. Анохин, г. Томск» [7, с. 129–135].

В 1920-е гг. А. В. Анохин переезжает в г. Барнаул. Начинается барнаульский период его жизни. Его племянник вспоминал, что в 1922 г. «дядя работал тогда преподавателем пения в школе им. Третьего Коминтерна, при ней жил он в маленькой комнате». Он руководил школьной музыкальной самодеятельностью. Давал частые концерты» [4]. Школа им. Третьего Коминтерна прославилась организацией летних экспедиций. На протяжении 1922–1926 гг. организовывались экспедиции в Горный Алтай, руководителем этнографического отдела которых являлся Андрей Викторович Анохин. В одном из отчетных документов «О школьных экспедициях на Алтай Барнаульской опытно-показательной школы им. 3-го Коминтерна», которая совершила пять летних экспедиций — в 1922, 1923, 1924, 1925, 1926 гг., — Андрей Викторович указывает, что «основные задачи этих экспедиций: продолжить учебный курс вне стен школы, чтобы дать возможности учиться применить свои теоретические знания к живому делу;

приучить учащихся к самостоятельности, ответственной исследовательской работе; через непосредственное наблюдение ознакомить учащегося с величественной природой Алтая, этого редкого уголка по своей красоте на Сибирской территории, а также ознакомить с населяющими ее аборигенами, сохранившими оригинальную первобытную культуру попутно со всем этим дать здоровый и полезный отдых учащимся на лоне богатой природы после города, в котором некоторые безвыездно живут несколько лет... Избирается пункт-база, обычно село с русским населением или смешанным, а иногда улус с обрусевшими туземцами... Алтаец не привык к систематическому мышлению и к анализу своих знаний и наблюдений. Поэтому, руководствуясь путем тех или иных воздействий, должны заставить мозг его работать в известном направлении. Если не сделать такой подход к алтайцу, то вы будете жить среди богатого материала, но не получите его. Знакомились с алтайской свадьбой. На шаманский сеанс попадали. На один-два дня прекратили работу, чтобы постирать белье, порыбачить, походить на охоту за дикими козлами или по рекам за дикой птицей. По окончании работ экспедиция приходила в Чемал. Здесь делался двухнедельный перерыв, обработать материал и запастись силами на обратный путь. Часто соблазнялись на Каракольские озера, в полное вечных снегов и делали экскурсию в поэзию горных высот. Ребята в экспедиции крепко спаивались и до Бийска шли в разборе, кучками. В октябре „Алтайский кружок“ принимался за приведение собранного материала. Для этой цели вновь организовывались несколько специальных комиссий: редакторская, переводческая, музейная, ботаническая, археологическая, этнологическая, зоологическая, антропологическая, картографическая. К работе привлекались все участники экспедиции и кроме того др. члены школы» [3, л. 158–165]. В 1925 г. в г. Барнауле была организована 1-я Алтайская губернская краеведческая конференция, в деятельности которой А. В. Анохин принимал непосредственное участие. Он выступал с докладом, также оформил выставку работ по этнографии алтайцев [8, с. 5].

С 1928 г. Андрей Викторович переезжает в с. Улалу, ныне Горно-Алтайск, где продолжает ак-

тивную научную, педагогическую и творческую деятельность. Он принимает участие в заседаниях секции краеведения методического бюро при облоно [1, л. 2], участвует в создании Ойротского краеведческого музея и становится его первым директором. Позже создает Общество друзей Ойротского музея и становится его членом, в рамках нужд музея производит сбор этнографических материалов [2, л. 16].

Таким образом, этнографические экспедиции А. В. Анохина носили, безусловно, научный характер. Сбор материала осуществлялся на территории, включающей Горный Алтай, Монголию, Горную Шорию, заселенную тюркоязычными и монгольскими народами. Для фиксации этнографического материала привлекались профессиональные художники и делалась фотосъемка. Информация, полученная в ходе летних поездок, зимой обрабатывалась и анализировалась. На основе данных, полученных экспедиционным путем, ученый писал статьи и доклады. Часть материала публиковалась. Важным элементом научной деятельности А. В. Анохина была непосредственная связь с научным сообществом Санкт-Петербурга (РГО, Императорская академия наук, Музей этнографии) и одним из центров научной жизни Сибири – Томском, включенными в орбиту деловой и научной переписки ученого.

Роль и значение научных экспедиций А. В. Анохина для изучения культуры населения Горного Алтая и сопредельных территорий не подлежат сомнению. Собранный им материал является уникальной источниковедческой базой, которая ждет своего исследователя.

Chernova Anastasia

AGAKI, Barnaul, Russian Federation

Ethnographic expeditions of A. V. Anokhin as making his scientific activity

The author provides data on the ethnographic expeditions made by A. V. Anokhin which were part of his scientific activity in article. Routes of expeditions of the scientist, their numerical structure are specified. The role and value of these scientific expeditions for studying of culture of the population of Altai regions and adjacent territories is revealed. **Keywords:** *ethnographic expeditions, Altai, musical ethnography.*

Источники и литература

1. ГАСРА. Ф. Р. 64. Оп. 1. Д. 4.
2. ГАСРА. Ф. Р. 64. Оп. 1. Д. 5.
3. ГАСРА. Ф. Р. 712. Оп. 1. Д. 123
4. ГАСРА. Ф. Р. 712. Оп. 1. Д. 137
5. ТОКМ. Личный фонд А. В. Анохина. Д. 1.
6. ТОКМ. Личный фонд А. В. Анохина. Д. 3.
7. Анохин А. В. Лекции по алтаеведению / подг. текста А. В. Малинова. Бийск, 2011. 152 с.
8. К открытию 1-й Алтайской губернской краеведческой конференции // Красный Алтай. 1925. С. 5.
9. Мне хочется служить Вам, одеть Вас своей любовью»: переписка М. Г. Васильевой и Г. Н. Потанина / сост. Н. В. Васенькин, Г. И. Колосова. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2004. 418 с.
10. Письма Г. Н. Потанина. Иркутск: Изд-во Иркут. ун-та, 1992. Т. 5. С. 90–91).
11. Трофимова Т. А. Художественное отображение традиционной культуры алтайцев. URL: www.tssi.ru/lomonosov/2010/Трофимова.pdf.
12. Уткин Л. Знакомство с Потаниным и Крыловым определило всю мою жизнь // Сибирская старина. Томск, 1995. № 10. С. 34–36.
13. Уткина А. Мои встречи с Григорием Николаевичем Потаниным // Сибирская старина. 1995. № 10. С. 27–29.
14. Хроника художественной жизни Томска (1909–1919 гг.). Томск: Изд-во ТГУ, 2000. 169 с.

Шерстова Людмила Ивановна

Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

Дорусское население на землях Колывано-Воскресенского горного округа в XVIII — начале XX века

Аннотация. В статье рассматриваются аборигенные сибирские этносы, проживавшие на территории Колывано-Воскресенского горного округа в степном Алтае в XVIII — начале XX в. Ставится проблема изначальной полиэтничности региона. Выявляются этнические процессы, протекавшие в аборигенной среде, следствием которых стали либо полная их ассимиляция и включение в состав русских сибиряков; либо их переселение и участие в сложении современных народов Горного Алтая. **Ключевые слова:** *сибирские аборигенные народы, Алтай, Колывано-Воскресенский горный округ.*

В отечественной историографии сложилось устойчивое мнение о том, что к началу освоения природных ресурсов степного Алтая эта территория была фактически незаселенной. В исследованиях, посвященных изучению расселения и административно-го устройства приписных крестьян, отсутствуют упоминания об аборигенном, дорусском населении. Этому имеет несколько объяснений. Во-первых, массовая миграция ойратов (калмыков) с верховий Иртыша на рубеже XVI–XVII вв. по степному евразийскому поясу на запад частично сдвинула местные тюркоязычные группы на северо-восток в Причумышье и предгорья Салаирского кряжа, частично увлекла за собой. Во-вторых, полная потеря большей частью верхнеобских телеутов политической самостоятельности в 1670-е гг. и их инкорпорация в административную структуру Джунгарии сопровождалась переселением во внутренние районы ханства. И, наконец, в-третьих, это круг источников — хотя территория степного Алтая с 1747 г. стала собственностью Кабинета, аборигенное население осталось в ведении губернских властей. Вплоть до событий 1917 г. аборигены, проживая на землях Алтайского горного округа, в фискально-административном, юридическом отношении находились в подчинении губернской власти, поэтому дела, касавшиеся их, находились в Томском губернском архиве и мало пересекались с делами заводских крестьян.

Между тем по мере продвижения русских вглубь сибирских территорий шло накопление информации об их этническом многообразии. Верховья Томи, правые притоки верхней Оби и территория Северного Алтая — это «Кузнецкая земля» русских документов XVII в. Ее выразительное описание дано в документе 1622 г.: «А около Кузнецкого острога на Кондоме и Брассе реке стоят горы каменные великие, а в тех горах емлют кузнецкие люди каменя, да то камене разжигают на дровах и разбивают молотками, просеив, сыплют понемного в горн, и в том сливается железо, а в том железе делания пансыри, бехтерцы, копыя, рогатины и сабли и всякое железное опричь пищалей... а кузнецких людей в Кузнецкой земле тысячи с три и все те кузнецкие люди горазды делать всякое кузнецкое... а живут они в горах, а на горах растет всякий лес, и лес тот расчищают, пашут пашни, сеют пшеницу, ячмень, коноплю. А которые кузнецкие же люди живут от Кузнецка далеко, и те-

ми кузнецкими людьми всеми владеют колмацкие люди» [13, с. 191].

Документальное свидетельство не только полно рисует образ жизни здешних обитателей начала XVII в., но вполне определенно указывает на их многочисленность и границы расселения, которые далеко выходили за пределы Кузнецкой котловины — территории расселения абинцев, с которыми традиционно увязывают «кузнецких людей». Из документа становится понятным, что «Кузнецкой землицей» XVII в. русские называли не только ближайшие окрестности Кузнецкого острога, но и достаточно отдаленные от него территории. Из этого следует, что «кузнецкими людьми» были не только абинцы, но и соседние этнические группы Верхнего Приобья — азкиштымь, тогулы, тагапы, итиберы и население Северного Алтая — Кумандинская, Кергежская, Кузенская, Южская, Комляжская, Шелкальская (Чалканская) волости, платившие алман (дань) джунгарам (колмакам). Чертежная книга С. Ремезова достаточно подробно останавливается на территории расселения некоторых из них. Так, на р. Лебедь показаны Шалкалы (челканцы), на правом берегу Бии в устье р. Нени — Нижняя Куманда, выше по Бии — Верхняя Куманда; по р. Сары-Чумыш — Верхние тагацы (тагапцы), вниз по Чумышу, до впадения в него р. Кара Чумыш — Нижние тагапцы, по течению р. Тогул находилась Тогульская волость, а на р. Бехтемир и в низовьях Бии проживали керсагалы; в низовьях Катунь на правом берегу помещены тау-телеуты, а на левом — черные колмаки (ойраты). Вверх по Бии размещены комлаши, а у истоков, на берегу Телецкого озера, — кергеши, по обоим берегам р. Антроп указаны Этиберская (Итиберская) и Елесская (Елейская — Челейская) волости [12, л. 14]. Среди степных волостей Причумышья по соседству с тагапцами и тогульцами документов XVII в. помещают аз-киштимскую волость.

Существенные изменения этнической карты степного Алтая произошли вследствие разгрома Джунгарского ханства. Нестабильная обстановка в Горном Алтае спровоцировала передвижение населения к границе Колывано-Кузнецкой линии. Позже какая-то часть вернулась в горы, но другая часть осела в предгорьях. Архивные материалы начала XIX в. свидетельствуют о смешанном характере населения русских волостей вдоль линии. Перепись населения, проведенная в ходе реализации реформы М. Сперан-

ского, показывает наличие оседлых ясашных в русских форпостах — в Сайдыпском (25 м. д.), Сайлапском (2 м. д.), Солтонском (3 м. д.); в редутах Бехтимирском, Николаевском, Новиковском, а также в деревнях — Верх-Каменной (21 м. д.), Быстрянской (130 м. д.), Усть-Каменной (14 м. д.), Березовой (30 м. д.), Солоновке (3 м. д.), Харьюзовке (12 м. д.), Чесноковой (7 м. д.), Иконниковой (2 м. д.), Угреновой (3 м. д.), Усятской (12 м. д.). Аборигены проживали в селах Смоленском, Красном Яру, Грязнухе, Солтонском, Суртайском, Енисейском, в деревнях Платовой, Айнской, Верх-Ануйской, Верх-Катунской, Найминской и т. д. Все ясашные были крещены и занимались хлебопашеством [7, л. 5–6; 8, л. 51 об.–63].

Таким образом, аборигенный пояс, начинаясь в верховьях Бии, уходил вдоль ее берегов до слияния с Катунью и продолжался по Оби вплоть до ее излучины. Расселившись вдоль Колывано-Кузнецкой линии, разрозненные группы аборигенов подвергались мощной аккультурации со стороны русского населения, и это послужило условием их перечисления из сословия оседлых инородцев в государственные крестьяне, согласно «Уставу об управлении инородцев» 1822 г. Его 22-я статья констатирует, что «...все малочисленные племена инородцев, живущих в русских селениях или смешанно между россиянами и упражняющиеся в земледелии... поступают в государственные крестьяне» [11, с. 395]. В ходе работы Второй ясачной комиссии (1830 г.) они были перечислены в государственные крестьяне. Постепенно сглаживались еще существовавшие культурные различия, и эта часть дорусского тюркоязычного населения приняла участие в формировании русского старожильского населения предгорий Алтая, придав ему своеобразный этнокультурный облик.

Однако наряду с дисперсными группами в предгорьях на территории русских волостей проживали и достаточно компактные, многочисленные этнические группы. В соответствии с «Уставом» на их базе были образованы оседлые инородные управы. Часть из них, прежде всего в Причумышье, своими истоками уходили в начало XVII в., когда из Кузнецкого острога произошло их обьясачивание. В ходе реформы М. Сперанского часть из них была передана в подчинение Бийскому округу. Именно тогда к Бийску отошли следующие инородные управы: Верх-Кумандинская, Нижне-Кумандинская, Комляжская, Кергежская, Кузенская, Южская, Тагульская (Тогульская) 2-й пол., расположенная по р. Барде, и Азкиштимская (Ашкиштимская) 2-й пол. — в бассейне Чумыша. Таким образом, на территории современного Алтайского края, в его северо-восточной части, проживало тюркоязычное население последних двух управ. Тогульцы расселялись в Уксунайской волости в деревнях Юрченковой, Верх-Чумышской, Березовой; в с. Солтонском и редуте Нижненнинском [8, л. 73] и в 1849 г. насчитывали 104 ревизские души [1, л. 1293]. Распространенными фамилиями среди них были Ащеуловы, Апанасовы, Платаковы, Наиглаковы, Актешевы, Акбашевы, Баксарини, Чекула-

евы, Колчегашевы, Колчаковы, Салагины, Кожелековы, Моногашевы, Лагысовы [9, л. 15 об.].

В первой половине XIX в. азкиштимы были разбросаны по Уксунайской волости Кузнецкого округа (д. Мокрушина), Верх-Чумышской Барнаульского округа (д. Красилова), а также в улусах Тарабинском, Каменском, Кокшинском. Их численность составляла 181 м. д. [8, л. 73].

Миграции дорусского населения в пределах кабинетских земель продолжались и на протяжении XIX в., еще более перемешивая и усложняя этнический состав. В совокупности с действием русской аккультурации это способствовало потере собственных культурных характеристик и этнической идентичности. В 1827 г. в Томскую казенную палату поступило прошение от ясачных Ашкиштимской волости 2-й пол. — Матвея Колчакова с просьбой о переселении его и еще 12 д. м. п. в Чарышский округ в устье р. Куяган. Учитывая плотность собственно русского населения в этих местах, потребовалось проведение землеустроительных работ, и переселенцы, получив свои 15-десятинные наделы, осели в окружении заводских крестьян [10, л. 1–10]. Это переселение было свидетельством того, что на территории прежнего обитания азкиштимов возникали земельные споры между ними и крестьянами. Так, в 1833 г. томскому губернатору было отправлено прошение от крестьян д. Крутинской и Комарской Верх-Чумышской волости Барнаульского округа «об отграничении их земель от земель инородцев». Последние имели значительные земельные излишки, и крестьяне писали, что «инородцы продают ежегодно жителям деревень за значительную плату...» пахотные земли, леса, сенокосные угодья [10, л. 1–4].

Но значительная масса аборигенов, хотя и проживала на кабинетских землях в пределах Бийского уезда (округа), в административно-фискальном отношении по-прежнему сохраняла подчинение Кузнецку. Это прежде всего две Тагабские, Тогульская 1-й пол. инородные управы, а также часть аборигенов, причисленных к Кондомо-Итиберской, Кондомо-Елейской и Керецкой инородным управам. Тагабцы расселялись в улусе Сары-Чумышском, в с. Солтонском, и русских деревнях — Ирбинской, Локтевской, Мартыновой, Каланковой, Аксеновой Уксунайской волости. Их общая численность составляла 241 м. д. Итиберы, численностью в 191 м. д., встречались в с. Солтонском, в деревнях Ельцовке, Безруковой Уксунайской волости, в редутах Кондолебском и Караканском, в улусе Урунском, а елейцы (челей) — в д. Юрченковой [8, л. 74–74 об.]. Следует отметить, что контакты между различными аборигенными группами Причумышья, бассейна Бии и алтайских предгорий были очень интенсивными. Архивные материалы свидетельствуют о постоянных поездках их друг к другу, о родственных связях между ними, о том, что, несмотря на расстояние, они были в курсе событий, происходивших в этом регионе.

В ходе работы комиссии М. Сперанского выяснилось, что наряду с известными с XVII в. абори-

генными общностями на территории Бийского округа проживают, во-первых, достаточно многочисленные переселенцы из Кузнецкого округа, а во-вторых, что имеется аборигенное население, чью этническую принадлежность уже невозможно определить. В первом случае речь идет о Кокшинском улусе, находившемся в Смоленской волости. В 1820-е гг. его население составляло 91 д. м. п. Это были переселенцы из Телеутской 2-й пол. инородной управы Кузнецкого округа, основная масса которых была сосредоточена в улусах Бачатском и Шандинском [8, л. 70]. Когда произошло это переселение, из имеющихся документов установить невозможно, но эта телеутская миграция не была связана с деятельностью Алтайской духовной миссии, которая начала свою работу в 1830 г. Возможной датой миграции является рубеж в XVIII–XIX вв.

Следует подчеркнуть, что в низовьях Катуня с XVII в. существовала местная тау-телеутская волость, которая до середины XIX в. фактически сохранила свое название как кочевая Телеутская инородная управа, численностью в 104 д. м. п. [1, л. 1293]. Позже упоминания о ней исчезают из документов, но к началу XX в. появляется Мьютинская инородная управа. Таким образом, в непосредственной близости друг от друга в XIX в. существовали две административные единицы, население которых было телеутами, но одна была представлена потомками местных телеутов, а вторая – переселенцами из Кузнецкого округа.

Показательно то, что вследствие работы Второй ясачной комиссии образованная на базе Кокшинского улуса инородная управа не получила в своем названии указания на этническую принадлежность ее членов, что было традиционно для русской администрации. Она стала называться Кокшинской инородной управой оседлых инородцев, что указывает на новую тенденцию в аборигенной политике власти: при сохранении уже существовавших с XVII в. этнонимических названий административных единиц аборигенов вновь образуемым давались топонимические названия. Это не только подчеркивало значительную степень обрусения части аборигенного населения, но и отражало стремление власти к надэтнической унификации названий административных образований, базирующихся не на этнонимах, а на географических названиях – топонимах.

Не менее сложной представляется процесс образования Сарасинской инородной управы. В 1820-е гг. на территории Смоленской волости по р. Сараса была выделена группа ясашных в количестве 129 д. о. п. Они проживали компактно в д. Сарасинской [2, л. 299]. Седьмая перепись 1816–1818 гг. их не зафиксировала, что неудивительно, учитывая слабую осведомленность русских властей в этот период о населении не только горных районов Алтая, но и предгорий. Выяснить происхождение этой группы властям не удалось, но показательно, что себя они называли «старожилами», происходящими из «рода киргиз». При этом все они были православными и но-

сили либо русские, либо сильно русифицированные фамилии: Бухариновы, Федоровы, Романовы, Ивановы, Коровниковы, Амеляновы, Кругловы, Каптеловы, Никитины, Егоровы, Васильевы, Жаврины, Старковы, Семеновы. Показательно, что большая часть фамилий образована от русских имен. К середине XIX в. численность сарасинцев составляла 112 мужчин и 140 женщин [9, л. 12–15]. Путешествовавший в 1860 г. В. В. Радлов отмечал: «Жители Сарасы производят вполне приятное впечатление. Они хорошо и чисто одеты. Дома их по большей части построены добротны и свидетельствуют о благосостоянии. Основное занятие этих людей – земледелие и пчеловодство...», и только «черты их лиц свидетельствуют о происхождении» [14, с. 19].

Относительно этнической принадлежности этой группы в отечественной историографии утвердилось мнение В. В. Радлова и С. П. Швецова о том, что это крещеные казахи (киргизы). Но следует внимательно отнестись к тому, как они сами определяли свое происхождение – «из *рода* (выделено мной. – Л. Ш.) киргиз» [4, л. 261 об.]. Казахи называли бы свои роды, среди которых род «киргиз» отсутствует, либо упомянули имя своего султана или административного образования (округа, волости). Вопрос о том, называли ли они сами себя в этот период «киргизами», требует дополнительного изучения.

Что же может означать сохранение памяти сарасинцев о своей родовой принадлежности? Судя по фамилиям, они давно приняли православие, что могло быть связано с условием приема бывших подданных Джунгарского ханства в состав России в 1750–1760-е гг. Они проживали в местности, через которую шла дорога из Джунгарии в современную Хакасию. Многочисленные русские документы сообщают о задержаниях в предгорьях Алтая енисейских киргизов, следовавших на свою родину, что подкрепляется полевыми материалами о том, что после разгрома Джунгарии часть киргизов возвратилась в Хакасию, но старалась вести себя незаметно, так же как незаметно вели себя и сарасинцы, помня о непростых русско-киргизских отношениях на Енисее на протяжении всего XVII века.

В результате работы Второй ясачной комиссии была образована оседлая Сарасинская инородная управа, которая позже оказалась в непосредственной близости от Алтайской волости. И в этом случае действовал новый принцип наименования аборигенных административных образований – по топониму.

Этот же принцип проявился при выделении из Смоленской волости еще одной аборигенной административной единицы. В нижнем течении Катуня на правом берегу к началу XIX в. было сосредоточено многочисленное уже достаточно русифицированное аборигенное население, занимавшееся земледелием и исповедовавшее православие. Они образовывали крупные деревни. Так в д. Березовской проживало 68 д. о. п., в д. Быстрянской – 204 д. о. п., в Усть-Найминской – 23 д. о. п., Суртайской – 20 д. о. п. [8, л. 51]. Согласно архивным материалам, в этих де-

ревнях проживало только ясачное население, поэтому на основе статей 88 и 89 «Устава об управлении инородцев» из них была образована самостоятельная административная единица – оседлая Быстрянская инородная управа.

Появление Быстрянской инородной управы, население которой на момент образования уже фактически сливалось с русским крестьянством в бытовом и культурном отношении, замедлило их окончательную русификацию и обособило их в отдельное сословие. В такой политике проявилась одна из главных черт «Устава» – он одновременно поддерживал прямо противоположные тенденции в аборигенных обществах Сибири: с одной стороны, способствовал его русификации, с другой – создавал прочные основания для дальнейшей консолидации сибирских народов и формирования современных этносов.

Особое место среди аборигенных административных образований степного Алтая занимала Кумышская инородная управа, также преобразованная из одноименной ясашной волости в результате реформ М. Сперанского. Эта волость возникла на р. Бурле в 1764 (1769) г. по указу Екатерины II как ответ на просьбу десяти ясашных семей Орской волости Колыванского округа о переселении на «пустопорожные» земли. Основная масса кумышей расселялась в Обь-Томском междуречье, образуя две многонаселенные Кумышские волости (позднее – управы) в Кузнецком и Томском округах.

С кумышами связана одна проблема, суть которой заключается в том, что до второй половины XVIII в. этот этноним не встречается в сибирских источниках. Учитывая хорошее знакомство русских с аборигенным населением верховий Томи, отсутствует в документах упоминаний о кумышах вызывает удивление. Возможно, так совокупно стали называть тюркоязычное население, занимавшееся кузнечным и ювелирным делом. С тюркских языков это слово переводится как «серебро». Подобный принцип образования этнонима был использован по отношению к части аборигенного населения Томского округа, которых русские документы именуют «темирчинцами». Слово «темир» переводится как «железо». Учитывая высокий уровень развития добычи и обработки металлов аборигенами Притомья, можно предположить, что этноним «кумыш» использовался русскими властями по аналогии с более ранним этнонимом «темирчинцы» как характеристика основного вида деятельности местных аборигенов.

В 1820-е гг. кумыши проживали на р. Бурле в пяти деревнях – Хабаровой (119 д. м. п.), Половиной (44 д. м. п.), Подогревке (22 д. м. п.), Осиновой (6 д. м. п.) и Котешной (23 д. м. п.). Среди фамилий кумышей часто встречались Холкины, Миловановы, Калачиковы, Мальцовы, Мурашкины, Парфеновы, Мальшевы, Ключиковы, Пискуновы [8, л. 49 об.].

Ближайшими их соседями оказались заводские крестьяне Бурлинской волости Барнаульского округа. В соответствии с «Уставом» земли оседлых инородцев подлежали межеванию. В 1838 г. начались

землеустроительные работы, которые вызвали резкое неприятие со стороны кумышей. Отправляя прошения в Томское губернское правление, они всячески замедляли землеустройство – из-за якобы существующего «малоземелья» предлагали оставить свои селения, так как они находятся на землях, принадлежащих заводскому ведомству, и переселиться на «новые удобные земли» или просили вернуть их в «кочевой разряд, на который межевание в этот период не распространялось [3, л. 111 об.]. Им удалось не только самим в течение нескольких лет отказываться от принятия документов на новые 15-десятинные наделы, но и привлечь на свою сторону часть крестьян. По мнению Н. М. Ядринцева, население Кумышской инородной управы внешне не отличалось от местных крестьян, занималось земледелием, по благосостоянию не уступало русским крестьянам, было зажиточным – в Хабарках проходила ярмарка и была открыта школа. К концу XIX в. они проживали в семи деревнях, их управа была приписана к Барнаульскому округу, а сами они фактически слились с русскими крестьянским культурным миром [17, с. 94–95].

К началу XX в. на территории современного Алтайского края располагались следующие инородные управы: в Бийском округе – Быстрянская (2017 р. д.), Кокшинская (897 р. д.), Сарасинская (281 р. д.), Тогульская 2-й пол. (141 р. д.); в Барнаульском – Кумышская (945 р. д.), а также управы, приписанные к Кузнецкому округу, но находившиеся в границах края, – Ашкыштымская 2-й пол. (96), Тогульская 1-й пол. (141 р. д.), Тагабская 1-й пол. (32 р. д.), и 2-й пол. (132 р. д.) и значительное количество переселенцев из разных управ этого округа [16, с. 293–294]. Так, на р. Нене во второй пол. XIX в. сосредоточилось 286 д. о. п. инородцев Кондомо-Итиберской управы [15, с. 439].

Начавшаяся в конце XIX в. административно-аграрная реформа, пик которой связан с именем П. А. Столыпина, была направлена не только на уравнение в размерах земельных наделов аборигенов, старожилов и переселенцев, но прежде всего фактически на ликвидацию инородческого сословия, его прав и привилегий. Не отменяя «Устава об управлении инородцев», который утверждал добровольный переход сибирских аборигенов из одного разряда в другой или в любое тяглое сословие, а также вводил у них собственное самоуправление и функционирование обычного права, П. А. Столыпин настоял на упразднении инородных управ и на причислении сибирских аборигенов оседлого и кочевого разрядов в крестьянские общества и волости. Чтобы нейтрализовать статьи «Устава» о праве аборигенов на владение их своими землями и получить таким образом земельный фонд, власть стремительно переводила кочевых инородцев в оседлые, а на оседлые распространяла крестьянское законодательство с его 15-десятинным наделом на ревизскую душу [16, с. 216–226].

Реформа протекала стремительно, и хотя землеустроительные работы сдерживались множеством факторов, административные преобразования со-

вершались быстро. В результате исчезали не просто наименования инородных управ — с этнографической карты Сибири исчезали их дорусские названия, часто связанные с местными этнонимами. Усилившаяся волна переселенческого движения, увеличение числа переселенческих волостей также смывали не только местные названия, но и саму память об алтайских аборигенах. В этой связи показательны два примера. В 1912 г. выяснилось, что при упразднении Тагабской 2-й пол. инородной управы ул. Бехтимирский не был перечислен в Яминскую волость, так как в Кузнецк не поступили сведения о нем. Позже выяснилось, что в этом улусе проживают девять семей, из них четыре аборигенных — три семейства Манжиных и одно Чичканаковых из Кондомо-Елейской управы — и пять семей переселенцев из Харьковской губернии, фамилии которых были Мисливченко, Хомиловец, Нечепоренко, Гайдобрус, Ященко. К этому времени образовалась новая волость, и улус Бехтимирский вошел в Овсянниковское сельское общество Поповичевской волости [6, л. 188]. А в 1914 г. состоялось переименование Верхне-Кумандинской управы. Собравшись на сходе, крестьяне постановили, что эта волость состоит «из русских крестьян, а между тем название волости татарское». Своим приговором они постановили переименовать ее в Макарьевскую и ходатайствовали об этом, обратившись в губернское правление. Просьба была удовлетворена, и с 1 января 1915 г. название «Верхне-Кумандинская» исчезло с административной карты [5, л. 521].

В начале XX в. с административной карты исчезли следующие инородные управы: Азкиштимская 2-й пол. (ее население пополнило Верх-Чумышскую волость Барнаульского уезда и Уксунайскую волость Кузнецкого); Кондомо-Итиберская, Тагабские 1-й и 2-й пол., часть Кондомо-Елейской вошла в состав Яминской волости Кузнецкого уезда; часть Тогульских 1-й и 2-й пол. слились с Уксунайской и Сары-Чумышской волостями Кузнецкого уезда; Кокшинская управа отошла к Смоленской и Романовской волостям Бийского уезда; Быстрианская управа частично была включена в Сrostинскую и Троицкую, а Сарасинская — в Алтайскую волости Бийского уезда. Какое-то время сохранялось название Кумышской волости, но и она стала частью Бурлинской волости Барнаульского уезда.

Основная масса аборигенного населения к этому времени уже была настолько русифицирована, что безболезненно перетекла в русское крестьянство степного Алтая, и только фамильный состав части русского крестьянства Алтая сохранял память о дорусском населении региона. Те же группы, прежде всего Причумышья, у которых сохранялась этнокультурная специфика, мигрировали к родственному в культурном отношении населению горно-таежных районов Северного Алтая. Формирующиеся местные этнические образования впитывали их, поскольку они изначально воспринимались как близкие по культуре и происхождению, с которыми никогда не нарушались разнообразие связи. Так, в составе консолидирующихся кумандинцев появились роды тон (тонгула — тогульцы), итибер (чедыбер), елей (челей), чооты (род аз-кыштым); в составе тубаларов — чооты и тёртас (роды аз-кыштым), тиберы (итибер, чедыбер), торгул — тон (тонгула — тогульцы), ялан («степной» — аз-кыштым), тастар.

К 1916 г. аграрно-административная реформа на кабинетских землях была закончена. Аборигенное население, потеряв свои инородческие управы, растворилось в крестьянской административной системе. Последовавшие затем события уже советской истории мало способствовали сохранению памяти о прошлом. И постепенно аборигены верхнего Приобья, Причумышья, степного Алтая становились «забытыми народами»...

Sherstova Ludmila

Tomsk, Russian Federation

Pre-Russian population of Kolyvan-Voskresensky district in the 18th century up to the beginning of the 20th century

The article talks Siberian aborigine ethnic groups, who inhabited lands of Kolyvan-Voskresensky district in prairie Altay during the 18th century and till the beginning of the 20th century. The problem of primary regional polyethnicity is also being discussed within this article. Different ethnic processes in aborigine environment are being revealed, where some of them had led to the full assimilation with Russian population, and some of them had led to separation, moving to Gorny Altay and taking part in building of local ethnicities. **Keywords:** *Siberian aborigines, Altay, Kolyvan-Voskresensky district.*

Источники и литература

1. ГАТО. Ф. 2. Оп. 1. Д. 56.
2. ГАТО. Ф. 3. Оп. 4. Д. 29.
3. ГАТО. Ф. 3. Оп. 13. Д. 30.
4. ГАТО. Ф. 3. Оп. 19. Д. 64.
5. ГАТО. Ф. 3. Оп. 44. Д. 4115.
6. ГАТО. Ф. 3. Оп. 45. Д. 990.
7. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 17.
8. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 54.
9. ГАТО. Ф. 144. Оп. 1. Д. 588.
10. ГАТО. Ф. 144. Оп. 2. Д. 16.
11. ПСЗРИ. СПб., 1830. 1354 с.
12. Ремезов С. Чертежная книга Сибири. СПб., 1882. 25 л.
13. Сборник кн. Хилкова. СПб., 1879. 579 с.
14. Радлов В. В. Из Сибири. М.: Наука. 1989. 749 с.
15. Риттер К. Землеведение Азии. Т. IV. СПб., 1877. 695 с.
16. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурные динамика XVII — начала XX вв. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН. 2005. 312 с.
17. Ядринцев Н. М. Сибирские инородцы, их быт и современное положение. СПб., 1891. 308 с.



4

Формы и пути
изучения,
сохранения
и популяризации
этнокультурного
наследия
народов Евразии

Ахметова Раушан Дюсенбековна

Государственный университет имени Шакарима, г. Семей, Республика Казахстан

Деятельность национально-культурных центров Восточного Казахстана по сохранению этнической культуры в конце XX — начале XXI века

Аннотация. В статье рассматривается деятельность национально-культурных центров Восточного Казахстана в сохранении духовного наследия, национальной культуры, обычаев и традиций этносов, проживающих в Восточном Казахстане в контексте исторической и социокультурной динамики модернизационных процессов. **Ключевые слова:** этнос, самосознание, межэтническое согласие, полиэтничность, толерантность, национально-культурные центры.

В последние десятилетия этническая проблематика стала одним из самых актуальных вопросов. Всплеск общественного интереса к этническим проблемам напрямую связан с процессом становления новых суверенных государств в результате распада СССР, развитием познавательного интереса к происхождению, истории и размещению народов; формированием устойчивых представлений о закономерностях исторических и географических составляющих этнических процессов.

Казахстан — полиэтничное общество, для которого характерны, с одной стороны, полилингвистические и многоконфессиональные сообщества, то есть сосуществование разных культур, а с другой стороны, межнациональное взаимодействие, создающее среду для гражданского общества [5, с. 35]. Особенность Казахстана как страны со 130 нациями и народами — в том, что он не стал полигоном для сил разрушения благодаря политике сближения позиций основных религиозных конфессий — мусульманской, христианской и др.

1980–1990-е гг. в Казахстане стали временем стремительного роста этнического самосознания всех населяющих его народов. В этот период активно проходят процессы возрождения национальных культур, возвращение к своим истокам, языку. Взаимное уважение культур народов, проживающих на территории Казахстана, осознание их самобытности, права на свои традиции — все это гарантия существования нормального гражданского сообщества при современных интеграционных процессах. Именно гармонизация межнациональных отношений с первых дней независимости была объявлена стержнем внутренней политики государства.

1 марта 1995 г. указом Назарбаева была создана Ассамблея народов Казахстана. Ассамблея сыграла огромную политическую роль именно в 1995 г., когда в отсутствие парламента она являлась представительной организацией многонационального казахстанского народа.

26 июля 2007 г. в связи с конституционной реформой издан Указ Президента Республики Казахстан «О внесении изменений и дополнений в Указ Президента Республики Казахстан от 26 апреля 2002 г. № 856», согласно которому Ассамблея народов Казахстана была переименована в Ассамблею народа Казахстана. Указом также определено, что Ассамблея является учреждением без образования

юридического лица. В октябре 2008 г. принят Закон Республики Казахстан «Об Ассамблее народа Казахстана», который обозначил политическое признание и роль Ассамблеи в укреплении мира и согласия, обеспечил нормативно-правовое регулирование ее деятельности, единство институциональной вертикали в центре и регионах.

За свою деятельность Ассамблея на сессиях обсудила важные вопросы социальной и политической жизни общества. Были выработаны практические рекомендации, обеспечивающие консолидацию общества, сохраняющие межнациональное согласие и политическую стабильность. Проводились общественные экспертизы новых законопроектов в области национальной политики. Пользуясь правом общественной экспертизы, Ассамблея подготовила и направила в парламент свое заключение по законопроектам «Об общественных объединениях» (от 27 июня 1991 г.), «О культуре» (от 20 декабря 1991 г.), «О языках в Республике Казахстан» (от 15 июля 1997 г.) и др. Члены Ассамблеи внесли существенные поправки в закон «О реабилитации жертв массовых политических репрессий» (от 30 ноября 2000 г.), который полностью решил в правовом плане эту проблему.

Организация и работа Ассамблеи вызвала огромный интерес в странах СНГ. С ней установили тесные контакты все субъекты Российской Федерации, граничащие с Казахстаном. По опыту Казахстана была создана Ассамблея народов России. Деятельность Ассамблеи получила положительный резонанс и в мировом сообществе, и прежде всего в ОБСЕ. Несколько членов казахстанской Ассамблеи по инициативе ОБСЕ были включены в число международных экспертов по проблемам межнациональных отношений. Их участие в международных научно-теоретических конференциях ОБСЕ вызвало дополнительный интерес к Ассамблее народов Казахстана [4, с. 272].

Казахстан — одна из немногих постсоветских республик, где усилиями президента страны и самого народа удалось сохранить гармонию в межнациональных отношениях. В общем казахстанском доме каждая народность имеет достойное место, и без нее казахстанский народ неполон. Именно полиэтничность казахстанского общества помогла полной институционализации Казахстана как независимого государства. Сохраняемое в полиэтничном Казахстане межнациональное согласие — это результат ду-

ховного родства народов, детерминированного многолетним совместным проживанием и процессами созидания.

Выступая на Первом форуме народов Казахстана в 1992 г., Президент Республики Казахстан Н. А. Назарбаев подчеркнул, что «не одно поколение казахстанцев создавало наше главное достояние — дружбу народов. Многие переосмысливая заново в нашей истории, казахстанцы не вправе растрчивать это богатство, забывать добрые традиции. Они сформировались не в последние десятилетия и не коммунистическими директивами, надо повседневно слышать голос человека, голос каждого народа, любой национальности» [1].

Следующим инновационным шагом в развитии национальной политики явилась разработка и принятие Стратегии Ассамблеи народов Казахстана, закрепленной Указом Президента от 26 апреля 2002 г. № 856. Ассамблея внесла практический вклад в сохранение межнационального единства и согласия.

Ассамблея, отмечал Президент, по сути, является золотым мостом между государством и народом, людьми разных национальностей. Казахстанцы хорошо понимают, что дружба народов — это бесценное достояние... Без доверия между людьми разных национальностей, без равенства всех перед законом не будет процветания государства, а значит, и счастливой жизни...» [2]. Предназначение этого направления состоит, как отметил Президент Н. А. Назарбаев на шестой сессии Ассамблеи народов Казахстана, в «поиске точек соприкосновения, расширении зон согласия и доверия, формировании национальной политики с учетом этнического состава» [6].

В концепции развития Ассамблеи народа Казахстана (до 2020 г.), принятой в 2013 г., подчеркивается: «В Казахстане, для которого полиэтничность и поликонфессиональность являются неотъемлемыми чертами, приверженность идеям общественного согласия, толерантности, интеграции полиэтничного общества, межкультурного и межкультурного диалога — это аксиома». С 2009 г. реализация стратегии Ассамблеи осуществляется в рамках 2-го и 4-го стратегических направлений плана центрального исполнительного органа в области культуры, информации, межэтнического согласия, развития языков на 2009–2011 гг., 2011–2014 гг. и на 2011–2015 гг.: «Создание толерантной языковой среды как фактора единения народа Казахстана» и «Дальнейшее укрепление государственности, единства народа и обеспечение консолидации общества для стабильного развития нации». Ассамблея координирует работу более 820 этнокультурных объединений, в том числе 28 республиканских. Созданы условия для их развития, в Астане работает Дворец мира и согласия, в регионах — Дома дружбы, в которых располагаются офисы этнокультурных объединений [8].

Общая историческая судьба этнических групп, населяющих современный Казахстан, позитивно отразилась на менталитете народа, его жизненных представлениях и устремлениях, сформировала об-

щие для всех этносов ценности и идеалы. Всем им в той или иной степени свойственен неподдельный интерес к историческим корням своего народа в общей истории, стремление к овладению родным языком и освоению обычаев и традиций своего народа. Казахстанский дом становится богаче благодаря развитию и взаимообогащению различных культур и языков. Национальная культура является многогранным явлением, включающим в себя все сферы культурной жизни того или иного народа, и определяется совокупностью духовных и материальных особенностей, вовлеченных в общественные взаимоотношения.

Большую роль в формировании общественного сознания, духовной, культурной консолидации всех этносов региона играет Малая ассамблея народа Восточного Казахстана.

В 2010 г. в г. Усть-Каменогорск действовало 21 этнокультурное объединение, в г. Семей — 14, Риддер — 11, Курчатов — 3, в Абайском районе — 1, Бескарагайском — 1, Бородулихинском — 6, Глубоковском — 4, Жарминском — 3, Зайсанском — 2, Зыряновском — 6 и Шемонаихинском — 9 [7].

Сегодня в Восточно-Казахстанской области проживают представители 105 этносов, работает 103 этнокультурных объединения, в регионе открыто 9 Домов дружбы, есть различные молодежные общественные объединения. С каждым годом растет число этнокультурных объединений, на данный момент в регионе их насчитывается 82 [9].

Этнокультурные объединения, представленные в Малой ассамблее, и есть та структурная система, в рамках которой решаются насущные проблемы национальных групп на местах. Она занимается разработкой оптимальных проектов и программ развития многонациональной культуры Казахстана.

Одно из приоритетных направлений деятельности областной Малой ассамблеи народа Казахстана — расширение влияния и организационное укрепление этнокультурных объединений, которые стали инициаторами многих общественно-значимых и культурных мероприятий. В основе их деятельности лежит сохранение и изучение языка, истории, духовного наследия, самобытной национальной культуры, обычаев и традиций народа.

Среди главных приоритетов в работе национально-культурных центров — усиление сотрудничества между государственными органами, национально-культурными центрами в деле продвижения духовных ценностей и культуры диалога с целью гражданского мира и общественного согласия. Одним из таких центров является Восточно-Казахстанский областной татарский общественный центр г. Семей, который был создан в марте 1990 г. С первых дней организации центра его деятельность была направлена на сохранение этнической самобытности татарского народа, возрождение и развитие национального языка и культуры, соблюдение обычаев, обрядов и традиций татарского народа. Стали традиционными и общегородские мероприятия — татарский

национальный праздник Сабантуй, фестиваль татарской культуры «Иртыш муннары», а также проводимые татарским центром мероприятия, посвященные памяти Г. Тукая, М. Джалиля, Международному женскому дню, Дню Победы и т. д.

Создание самодеятельных коллективов народного творчества способствовало приобщению к культуре народов, изучению национального искусства. В исследуемый период наблюдается большая работа учреждений культуры по развитию фольклорных национальных коллективов.

Хореографический ансамбль «Зыряночка» Зырянского района, ансамбль «Иртыш муннары» татарского национально-культурного центра г. Семипалатинска, ансамбль песни и танца «Каламкас» Абайского района участвовали в I Фестивале дружбы народов Казахстана в городах Алматы и Астане. В I Республиканском фестивале «Русский фольклор», проведенном в г. Усть-Каменогорск, приняли участие художественные коллективы Павлодара, Кустаная, Усть-Каменогорска, Барнаула, Лениногорска, Зырянска, Курчатова, Глубоковского, Уланского, Бородулихинского, Урджарского и Бескарагайского районов. Хореографические ансамбли «Гармония» (Зырянск) и Арабеск (Лениногорск) стали участниками III международного фестиваля «Шабит» в Астане. Татарский сабантуй стал общим праздником труда и дружбы для людей разных национальностей, в г. Семей проводится ежегодный фестиваль-конкурс «Иртыш Мұнары» [2: л. 15].

Стало традицией проведение областных фестивалей фольклорной музыки, семейных ансамблей, айтысов. В области проводятся международные казахстанско-российские фестивали русского традиционного фольклора «Беловодье», в которых принимают участие коллективы из Российской Федерации.

Все национально-культурные центры восточно-казахстанского региона имеют ансамбли, которые известны и за пределами области. Так, немецкий фольклорный ансамбль Айнхайт принял участие в международном фестивале немецкой культуры и искусства, который проходил в Волгограде и Москве, корейский ансамбль участвовал в республиканском фестивале корейских искусств. Широко известен в области и за его пределами татарский ансамбль под руководством Г. Ахунжанова, впоследствии названный ансамблем песни и танца «Иртыш муннары».

В 2010 г. в Усть-Каменогорске была построена этнодеревня, где разместились 13 традиционных домов этнокультурных объединений – памятников деревянного, каменного зодчества. Заслуживает внимания и открытый на базе Восточно-Казахстанского

архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника Ресурсный центр ремесленников ВКО, благодаря которому в регионе развивается национальное декоративно-прикладное искусство, налажен выпуск сувенирной продукции. Такая работа ведется и в сельской глубинке: при Доме дружбы Бородулихинского района работает студия декоративно-прикладного искусства, где изготавливаются национальные куклы. А в Семее пользуется спросом продукция общественного объединения «Айша-биби» – изделия из войлока, чия и др. [3].

Регулярно выходит приложение к областной газете «Рудный Алтай» «Дом дружбы», в котором на тематических страницах «Ассамблея», «Мова», «Свита-нок», «Шанырак», «Фатерлянд», «Лехаим» размещаются материалы по истории, искусству, традициям этносов, населяющих Восточный Казахстан. В областной газете «Дидар» публикуются тематические страницы «Шанырак», «Достық үйі», на телеканалах выходят тематические передачи «В семье единой», «Под единым шаныраком».

В области продолжает работу «Школа возрождения языков и культуры народа Восточного Казахстана». При многих национально-культурных центрах функционируют воскресные школы, где все желающие могут изучать родной язык, а также государственный.

Таким образом, на протяжении многих десятилетий в Казахстане представители разных этносов выработали особый казахстанский менталитет, которое выражается в неприятии обособленности, националистических крайностей. Длительный опыт культурных контактов представителей различных этносов в Казахстане помог выработать сходные культурные ориентации большинства населения страны. Расширение деятельности национально-культурных центров является гарантией сохранения культурного и языкового многообразия в республике.

Akhmetova Raushan

Shakarim State University of Semey, Republic of Kazakhstan

The activities of national cultural centers East Kazakhstan on preservation of ethnic culture at the end of XX — the beginning XXI century

The article deals with the activity of national cultural centers of East Kazakhstan in the preservation of the spiritual heritage. The national culture, customs and traditions of ethnic groups living in East Kazakhstan in the context of the historical and socio-cultural dynamics of modernization processes. **Key-words:** *ethnicity, identity, inter-ethnic harmony, multi-ethnicity, tolerance, national-cultural centers.*

Источники и литература

1. Выступление Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева на Форуме народов Казахстана. Алма-Ата, 13 декабря 1992 г. URL: www.online.zakon.kz
2. Государственный архив Восточно-Казахстанской области. Ф. 653. Оп. 1. Д. 891.
3. Дому дружбы – 20 лет. URL: www.i-news.kz.
4. Ертысбаев Е. Казахстан и Назарбаев: логика перемен. Астана: Елорда, 2001. 576 с.
5. Иноземцев В. Л. Глобализация: иллюзии и реальность // Свободная мысль – XXI. 2000. № 1.

6. Материалы VI сессии Ассамблеи народов Казахстана. Акмола, 1999. URL: www.assembly.kz.
7. О работе секретариата Ассамблеи народа Казахстана Восточно-Казахстанской области за 2010 год. URL: www.old.akimvko.gov.kz.
8. Об утверждении Концепции развития Ассамблеи народа Казахстана (до 2020 года). URL: www.adilet.zan.kz.
9. Этнокультурные объединения ВКО начали отчетные концерты. URL: www.zakon.kz.

Бемм Максим Александрович

Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Современные мужские ремесла ВКО (по материалам фондовой коллекции Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического музея-заповедника)

Аннотация. На основе материалов фондовой коллекции Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника дана характеристика творчества современных мастеров декоративно-прикладного искусства Восточного Казахстана, занимающихся возрождением казахских традиционных мужских ремесел. Автор сосредотачивает внимание на таких разновидностях народных промыслов, как художественная обработка дерева, кожевенное производство и художественная обработка металлов, при характеристике традиционных ремесленных изделий стремится подчеркнуть их обрядовую роль в повседневном быту казахского народа. Все это позволяет ему на основе проведенного анализа выделить основные особенности развития народного ремесла на территории региона. **Ключевые слова:** народное ремесло, декоративно-прикладное искусство, быт, традиции, резьба по дереву, художественная обработка кожи, художественная обработка металла.

Одной из ведущих форм художественного творчества казахского народа издревле является народное прикладное искусство, которое обладает неповторимой самобытностью.

Самобытность казахского народного ремесла во многом обусловлена особенностями бытовавшего на территории Казахстана хозяйственно-культурного типа, в котором преобладало кочевое и полукочевое скотоводство. Вследствие этого масса ремесел, базировавшихся на основе переработки животноводческого и природного сырья, имела характер домашних промыслов. По этой же причине при производстве ремесленных изделий существовало достаточно четкое разделение по половому признаку. Если ткачеством, изготовлением изделий из войлока и плетением из чия в большей степени занимались мастера обоего пола, то такие трудоемкие виды ремесла, как художественная обработка дерева, кости, металла, кожи и производство изделий из них, являлись прерогативой мужчин [4, с. 17].

В течение последних десятилетий традиционные казахские мужские ремесла, как и народное искусство в целом, утратили прикладную роль, но при этом не потеряли своей популярности, которая в настоящее время только растет. Определенное развитие они получили и на территории Восточного Казахстана, где в настоящее время живет немало народных умельцев, увлеченных историей и этнографией своего народа и стремящихся воплотить в своих изделиях лучшие народные традиции. Самые яркие работы этих мастеров хранятся в фондах областного архитектурно-этнографического музея-заповедника г. Усть-Каменогорска (далее – Музей).

Среди традиционных мужских ремесел казахов особое место во все времена занимала художествен-

ная обработка дерева. Относительная доступность, простота обработки, а главное, легкость и прочность древесного материала сделали его незаменимым в повседневном быту казахов. В былые времена казахские мастера-деревообработчики ағаш-ұста изготовляли из дерева детали каркаса юрты, а также всевозможную домашнюю утварь: посуду, мебель, седла и т. д. Основным способом декорирования изделий из дерева была резьба [1, с. 46]. Этот вид ремесла и поныне является наиболее популярным среди народных мастеров. Достаточно широкое развитие этот вид народного искусства получил в том числе и на территории ВКО.

В фондах областного этнографического музея широко представлены изделия мастеров, создающих традиционные изделия в технике резьбы по дереву. Одним из них является Болат Каримович Исин.

Б. К. Исин родился в 1952 г. в селе Маканчи Семипалтинской (ныне Восточно-Казахстанской) области, окончил отделение художественной обработки дерева Косовского техникума народно-художественных промыслов им. Касияна на Западной Украине в 1978 г. По окончании этого учебного заведения работал художником-оформителем на различных предприятиях города Усть-Каменогорска. В 1990 г. был принят в члены союза художников Казахстана. В этот же период в фондах Музея была сформирована коллекция изделий автора. Особым изяществом и своеобразием в этой коллекции выделяются разнообразные предметы посуды. Высоким качеством отличаются изготовленные им из красного дерева изящные половники для кумыса – *ожау*, украшенные резьбой и покрытые воском. Это придает им красочный внешний вид. Особым колоритом отличается *ожау*, изготовленное Булатом Каримовичем



Рис. 1. КП-9-17728. Исин Б. К. Ожау.

из красного дерева в 1987 г. (рис. 1). Оно имеет фигурную ручку, которая украшена прорезной резьбой и рельефным орнаментом «қошқар мүйіз». Черпачок изделия разделен на две части перегородкой, также украшенной декоративной прорезной резьбой.

Наряду с резьбой Болат Каримович украшает изделия инкрустациями из металла. Примером тому может послужить ожау, изготовленное им из цельного куска красного дерева в 1992 г. (рис. 2). Ручка половника имеет четырехгранную форму и методом насечки инкрустирована вставками из мельхиора. Навершие ручки выполнено в виде объемного казахского традиционного орнамента «гүл-ою» (трилистника).



Рис. 2. КП-18-20771. Исин Б. К. Ожау.

Наряду с половниками для кумыса Болат Каримович изготавливает из дерева другие предметы казахской традиционной посуды. Так, в экспозиции Музея находятся выполненные им ступа *сапты аяқ* и пестик *түйгіш*. В старину эти предметы использовались для растирания табачных листьев. Плоскодонная толстостенная ступка (рис. 3) изготовлена мастером из красного дерева в долблено-резной технике и покрыта воском. Ручка ступки украшена рельефной резьбой в форме традиционного казахского орнамента «гүл-ою» и в средней части имеет прорезь. Пестик-түйгіш вырезан из древесины ясеня и в верхней части украшен рельефной резьбой с зооморфно-растительным орнаментом.

В целом изделия Булата Каримовича отличаются этнографичностью и высоким уровнем исполнения. Мастеру полностью удается воплотить в них богатые национальные традиции в области прикладного искусства.

Заметное место в фондовой коллекции Музея наряду с изделиями Б. К. Исина занимают работы А. Д. Оразгалиева, также изготовленные в технике резьбы по дереву.

А. Д. Оразгалиев родился в 1964 г. Окончил архитектурный факультет Алматинского архитектурно-строительного института. Резьбой по дереву занимается с 1990 г. В 2005 г. открыл мастерскую «Танба», где создает различные изделия в казахском национальном стиле, стараясь возродить забытые, ушедшие в небытие предметы быта. Является постоянным участником областных, республиканских и международных выставок мастеров народного и декоративно-прикладного искусства.

Особое внимание привлекают изготовленные им великолепные кумысные наборы, украшенные традиционным национальным орнаментом, нанесенным на изделия методом плоскорельефной резьбы и выжигания. Один из них (рис. 4), изготовленный мастером в 2010 г., отличается особым качеством исполнения. Он состоит из нескольких предметов: округлой толстостенной кумысницы, половника ожау и шести пиал. Кумысница и пиалы, входящие в набор, выточены на токарном станке из древесины карагача (обиходное название нескольких видов вязов, растущих в Поволжье, Южном Урале, Кавказе, Средней Азии и других южных регионах), которая отличается



Рис. 3. КП-18-205541-42. Исин Б. К. Ступа сапты аяқ и пестик түйгіш.

темным буро-красным цветом и неповторимым оригинальным текстурным рисунком. Тулова изделий посередине украшены стилизованным казахским орнаментом «қошқар-мүйіз», нанесенным на их поверхность методом выжигания. Сверху и снизу рисунок орнамента окаймлен с двух сторон двумя узкими выжженными коричневыми полосками.

Наряду с кумысными наборами в фондах Музея представлены два великолепных декоративных блюда-астау для подачи мяса (рис. 5, 6), изготовленных мастером методом долбления из древесины осины в 2010 г. Оба блюда изготовлены из цельного куска дерева и имеют овальную вытянутую форму. Рельефные ручки изделий украшены резным орнаментом. По бокам с четырех сторон блюда украшены стилизованными головками барана, выполненными в технике объемной резьбы. Ножки изделий выполнены в виде стилизованных скульптурных фигур архаров (горных баранов). Стенки блюд с боков по всей длине украшены плоскорельефной резьбой в форме традиционного казахского орнамента «қошқар-мүйіз».

В целом изделия А. Д. Оразгалиева отличаются своеобразным неповторимым колоритом. За долгие годы работы мастер сформировал собственный стиль, который характеризуется стремлением автора подчеркнуть естественный природный рисунок и подлинную красоту древесного материала.

Наряду с предметами из дерева большое место в жизни казахов во все времена занимали различные изделия из кожи. Художественно обработанная кожа, произведенная из шкур мелкого и крупного рогатого скота, была непременной частью кочевой культуры казахов. Из нее шили одежду, обувь, головные уборы, изготавливали детали конского снаряжения, изделия домашнего интерьера, а также предметы посуды и кухонные емкости, отличающиеся огромным разнообразием. Особое значение в прежние времена казахи также придавали изготовлению плетей-қамшы, которые выплетали из отдельных кожаных ремешков особые мастера – өрімші [2, с. 73].

С помощью плети сообщали в иносказательной форме разные известия. Если ломали пополам ручку плети, это означало, что у хозяина умерла жена. Плеть умершего отца или деда вешали на почетное место в доме от сглаза и злого языка. Плеть дарили родственники матери семилетнему мальчику со словами: «Пусть твоя жизнь будет такой же прямой и прочной, как рукоять плети». Заслуживает внимания также обычай подтверждать правдивость своих слов плетью, которую оратор при произношении речи клал перед собой [4, с. 83]. Все вышесказанное говорит о том, что такой предмет, как плетень, играл не только практическую, но и обрядовую роль в быту казахов.

В целом кожевенное производство и художественная обработка кожи играли важную роль в повседневной жизни казахского народа. При этом они не утратили своей популярности и поныне. Подтвер-



Рис. 4. КП-58-32205 1-8. Оразгалиев А. Д.
Кумысный набор.



Рис. 5. КП-58-32207. Оразгалиев А. Д.
Блюдо-астау для подачи мяса.



Рис. 6. КП-58-32208. Оразгалиев А. Д.
Блюдо-астау для подачи мяса.

ждением этому служит творчество мастера из города Семей Жармака Зарбаевича Мукажанова.

Жармак Зарбаевич Мукажанов родился в 1958 г. на станции Жарма Семипалатинской области (ныне ВКО). Образование – среднее. Научился изготавливать изделия из кожи и дерева у старших братьев и опытных мастеров. Его первая работа – камча, которую он сделал, когда учился в младших классах. Благодаря своему таланту и высокому мастерству автору удалось воплотить в предметах быта богатые национальные традиции декоративно-прикладного искусства. Жармак Зарбаевич изготавливает из кожи самые разнообразные традиционные изделия. При этом особое исполнительское мастерство и художественный вкус характеризуют выполненные мастером сосуды для кумыса – торсыки (рис. 7). Не-



Рис. 7. КП-66-33978. Мукажанов Ж. З.
Сосуд для кумыса – торсық.

сколько экземпляров подобных изделий пополнили фонды музея в 2008–2012 гг. Все они имеют рогообразную форму, которая является наиболее традиционной для сосудов данного типа. Подобный внешний вид изделий продиктован в первую очередь не эстетическими, а практическими целями. Даже после полного осушения торсыка в его рогообразных полостях остается некоторое количество кумыса, служащее своеобразной закваской для новой порции еще не перебродившего напитка, который заливался в емкость [5, с. 119]. Сосуды состоят из двух выпуклых симметричных частей, сшитых по контуру вручную крупными стежками вощенной нитью. Вся поверхность изделий украшена зооморфным орнаментом в казахском национальном стиле, нанесен-

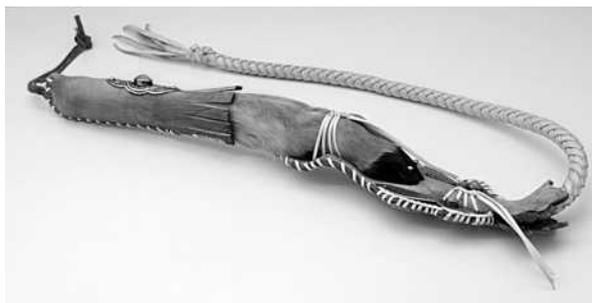


Рис. 8. КП-52-30587. Мукажанов Ж. З.
Декоративная плеть-камшы.



Рис. 9. КП-16-19991-19997. Багиянов О.
Набор декоративных сундуков.

ным на их поверхность методом тиснения. Кроме того, каждый торсык снабжен деревянной крышкой в форме конуса. Как можно заметить, эти декоративные предметы сделаны с полным соблюдением традиций, имеют этнографическое значение, а также обладают утилитарными функциями – в них вполне можно хранить молочные продукты.

Наряду с торсыками в фондах Музея представлены изготовленные мастером декоративные плетки-камши, украшенные фигурными металлическими пластинками, а также инкрустациями из полудрагоценных камней – бирюзы, халцедона и др. (рис. 8). Эти изделия представляют не только этнографический, но и декоративный интерес. При их создании Жармак Зарбаевич проявил себя не только как мастер кожевенного дела, но и как искусный ювелир.

Наряду с деревообработкой и кожевенным мастерством на территории Казахстана издревле была развита художественная обработка металла. В ассортимент продукции казахских мастеров по металлу наряду с изготовлением ювелирных украшений входило изготовление самой разнообразной кухонной металлической посуды и предметов лично-

го обихода: серебряных шкатулок для женских украшений, гребней, табакерок и т. д. Кроме того, узорными накладками из металла казахские мастера по металлу часто декорировали предметы мебели, изготовленные из дерева. Металлическими пластинами с чеканным узором часто обивали сундуки, лицевую сторону кровати *төсекағаш*, подставки под поклажу *жұкаяқ*, подставки под емкости для кумыса *сабаяқ*, посудные шкафы *асадал* [4, с. 101]. В фондах музея представлено большое количество изделий, созданных в данном направлении декоративно-прикладного искусства. Особое место среди них занимает уникальная коллекция сундуков, созданная мастером из с. Карабулак Зайсанского района ВКО Омирзаком Багияновым (1962 г. р.). Всего в нее входят семь деревянных сундуков разных размеров (рис. 9). С лицевой стороны изделия обиты жостью и покрыты стилизованным казахским орнаментом *ғұл ою* и *қошқар мүйіз*, выбитым на поверхности металла при помощи специальных трафаретов методом чеканки. Полученный узор сверху раскрашен разноцветными цветными красками и покрыт лаком, что придает сундукам особую яркость и праздничность.

В целом изделия современных мастеров декоративно-прикладного искусства ВКО, работающих в области традиционных мужских ремесел, достаточно широко представлены в фондах областного этнографического музея-заповедника и отличаются большим жанровым разнообразием. Все они изготовлены в соответствии с лучшими канонами народного ремесла, но при этом включают в себя и некоторые современные элементы, которые лишь подчеркивают декоративность и самобытность тради-

ционных изделий. Каждый из мастеров обладает собственным авторским почерком, который делает его изделия легко узнаваемыми. Все это, в свою очередь, принесло многим из них не только общереспубликанскую, но и международную известность. Несмотря на достигнутые успехи в творческой деятельности, наши мастера находятся в непрерывном творческом поиске и постоянно стремятся раздвинуть горизонты своего мастерства и создать что-то новое и неповторимое. Их творческий потенциал поистине неисчерпаем! Все это позволяет сделать вывод, что современные мужские ремесла на территории ВКО имеют все перспективы для дальнейшего развития.

Bemm Maxim

East Kazakhstan regional architectural-ethnographic and natural-landscape museum-reserve, Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan

Modern men Crafts of East Kazakhstan region (based on the fund collection of the East Kazakhstan regional architectural-ethnographic museum-reserve)

In the article on the basis of fund collection of the East Kazakhstan regional architectural-ethnographic museum-reserve author describes the creativity of modern masters of decorative-applied art of the East Kazakhstan, who create crafts in the Kazakh national style. The author focuses his attention on those kinds of traditional crafts such as art processing of wood, leather production and artistic treatment of metals. At the same time by characteristic of traditional handicrafts author underlined their ceremonial role in everyday life of the Kazakh people. All this allows him on the basis of the analysis highlight the main features of the development of folk crafts in the region. **Keywords:** *folk's craft, decorative-applied art, folk's life, traditions, wood carving, leather crafting, art-metal.*

Источники и литература

1. Новая жизнь древних традиций. Иллюстрированный альбом. Алматы, 2010. 294 с.
2. Раимханова К. Н., Мекебаева А. А. Народные промыслы и ремесла казахов. Алматы, 2003. 108 с.
3. Смагулова Г. М. Национальные мотивы в художественных произведениях мастеров резьбы по дереву в фондах музея. Мастер Б. К. Исин. Усть-Каменигорск, 2003. 22 с.
4. Тохтабаева Ш. Ж. Шедевры великой степи. Алматы: «Дайк-пресс», 2008. 240 с.
5. Шоқпарұлы Д., Дәркембайұлы Д. Прикладное искусство казахов. Алматы, 2007. 272 с.

Грибанова Наталья Святославна, Мамонтова Оксана Сергеевна

*Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация
Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, Российская Федерация*

Этнографическая коллекция «Украинцы» Алтайского государственного краеведческого музея¹

Аннотация. В статье рассмотрена краткая история формирования этнографической коллекции «Украинцы» Алтайского государственного краеведческого музея, приведены сведения об изготовлении и бытовании отдельных предметов, специфике их названий. В каталоге представлены краткие описания и фотографии наиболее интересных предметов коллекции, демонстрирующие традиции и новации в изготовлении и орнаментации украинским населением Алтайского края одежды, полотенца, скатертей на протяжении конца XIX – XX в. **Ключевые слова:** украинцы, музейная коллекция, одежда, полотенца, рушник, вышивка, этнические традиции.

Достаточно позднее (90-е гг. XX в.) обращение исследователей к изучению украинского населения Алтайского края выражается на сегодняшний день не только в слабой изученности традиций третьей по численности в крае этнической группы, но и в отсутствии полноценных, всесторонне представляющих ее культуру, целенаправленно скомплектованных коллекций в музейных собраниях региона.

С одной стороны, практически в каждом музее нашего края, а в особенности в районах его степной зоны, имеются предметы, принадлежавшие украинским переселенцам разных волн или их потомкам. При этом размеры таких собраний обусловлены, как правило, лишь численностью украинского населения, проживающего в населенном пункте (районе), где расположен музей или были проведены экспедиционные исследования. С другой стороны, отсутствие самостоятельной задачи комплектования «украинских» коллекций у сотрудников музеев, недостаточное внимание с их стороны к определению «этнической и этнографической принадлежности» предметов в ходе сборов привели в настоящее время к сложностям выявления и атрибуции предметов украинской культуры в имеющихся фондовых собраниях музеев. Между тем решение этой задачи и введение в научный оборот материалов музейных коллекций позволит исследователям расширить источниковую базу для изучения традиций и особенностей адаптации украинских переселенцев на территории региона, сотрудникам музеев – более активно включать предметы украинской культуры в экспозиционно-выставочную и просветительскую работу.

Одной из наиболее значимых музейных собраний края является этнографическая коллекция «Украинцы» АГКМ. Сейчас она насчитывает 71 единицу хранения и отражает культуру украинских переселенцев Алтайского края. В основном предметы коллекции характеризуют быт выходцев из Черниговской губернии и их потомков, единичные экспонаты представляют другие регионы. Хронологически материалы коллекции охватывают конец XIX – начало XXI в. Одной из главных проблем при атрибуции

экспонатов собрания является недостаточный объем информации в музейной учетной документации. Это отражено в представленном ниже каталоге, где данные о дарителях, названиях предметов и их бытовании приведены в соответствии с записями в книгах поступлений. Особенно остро эта проблема проявляется в поступлениях 1960-х и 1980-х гг.

Начало формирования коллекции в АККМ приходится на середину 1960-х гг. Появление первых экспонатов связано с именем доктора исторических наук, проф. А. П. Уманского, который, будучи в 1962 г. инспектором Управления культуры Алтайского края, был командирован в Родинский район. Посетив села Родино и Кочки, Алексей Павлович собрал и передал в музей семь предметов, отражающих хозяйственную деятельность украинцев: серп (ОФ 11211), держак для точения кос (ОФ 11212), деревянную ступу (ОФ 11214), цеп (ОФ 11215), ножную прялку (самопряку; ОФ 11216), гребень для чесания льна (ОФ 11217) и ременные путы (ОФ 11218). В своем отчете А. П. Уманский представил краткие сведения о предметах и датчиках. Так, серп был передан 55-летней жительницей с. Кочки А. М. Кулик. По словам датчицы, серп был привезен ее родителями с Украины «в годы стальной пинцины». Держак и ступу передал Н. А. Сушко (1922 г. р.). Предметы были выполнены его отцом. П. Д. Герасименко (1882 г. р.) подарил цеп, который был изготовлен «еще при единоличной жизни». Жительница с. Родино А. Е. Гриценко (1905 г. р.) передала ножную прялку (самопряку) конца XIX в., которой пользовалась ее мать. Гребень для чесания льна был подарен М. С. Демченко (1903 г. р.), проживавшей в с. Родино. По словам датчицы, возраст гребня на момент передачи в музей был не менее 110 лет. Таким образом, появление в музейной коллекции первых вещей, принадлежавших украинцам, было случайным. В последующие годы их поступление продолжало оставаться бессистемным и единичным.

В 1968 г. от жителей г. Барнаула были переданы два полотенца, одно из которых принадлежало переселенке из Херсонской губернии (ОФ 12609/2, ОФ 12652/1). В 1981 г. музей приобрел еще четыре полотенца, выполненные в конце XIX в. уроженкой Бессарабии В. Г. Подуст (ОФ 14191/1-4). В 1986 г. руководитель студенческой лингвистической экспедиции БГПИ В. П. Юдина передала занавеску для ико-

¹ Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект № 13-31-01008 а1 «Семья и семейный быт украинского населения Западной Сибири в конце XIX–XX в.».

ны («божник», «Штаны Божьи»), которая ошибочно была атрибутирована при приеме как околосок (кат. 36; рис. 38). В 1991 г. от руководителя ансамбля «Песнохорки» О. А. Абрамовой поступил комплекс предметов, собранных ею во время фольклорных экспедиций по районам Алтайского края. Среди них было два предмета, полученных в Ключевском и Родинском районах: полотенце начала XX в. («королевский рушник»; кат. 12; рис. 14) и юбка 1930-х гг. (кат. 2; рис. 3). В дневнике экспедиции в Ключевской район 1984 г. указано лишь, что в районе проживают потомки украинских переселенцев из Черниговской губернии (НВФ 6122/4).

С 1990 г. и по настоящее время формирование коллекции ведется благодаря экспедиционной деятельности сотрудников АГКМ О. А. Никитиной, О. В. Падалкиной, И. В. Поповой, О. С. Мамонтовой. Основное внимание уделяется сбору текстиля, так как он в большей степени может служить этническим маркером и обладает яркими отличительными чертами у каждого из восточнославянских народов. Орудия труда, утварь, мебель встречаются в единичных экземплярах. Так, в 1990 г. ходе экспедиции в Благовещенский район в гараже сельского совета были обнаружены два шкафа, которые ранее находились в конторе колхоза (ОФ 19346/1-2). Шкафы принадлежали зажиточному украинцу – жителю с. Глядень, который был раскулачен в 1930-е гг., а его имущество было конфисковано.

В 1991, 1999 гг. сотрудники музея совершали выезды в села Заринского района с преобладанием украинского населения – Староглушенку и Новоглушенку. В результате был сформирован комплекс (одежда, полотенца, утварь, орудия труда), характеризующий традиции Черниговщины, так как предметы были выполнены либо переселенцами, либо их потомками (кат. 3–6, 8, 14, 15, 17–19, 22–28). Так, мастерица М. А. Филиппенко (Зеленая) (1880 г. р.) была уроженкой с. Бутовичи и приехала на Алтай в конце XIX в., А. И. Филиппенко (1904 г. р.) – уроженка с. Глухое, А. М. Масибут (1900 г. р.), М. М. Масибут (1909 г. р.) – выходцы из с. Харобичи Черниговской губернии. В 1991 г. в ходе экспедиции в Алтайский район были получены праздничные рубахи и полотенца, выполненные Н. П. Кондратюк (1907–1990) в 1920–1930-х гг. (кат. 7, 9; ОФ 15879/4). Супруги В. С. и Н. П. Кондратюк приехали в Славгородский район из г. Умань Черкасской области Украинской ССР в 1940 г., но из-за сильной засухи переехали в г. Ленинград, откуда в 1941 г. были эвакуированы снова на Алтай в с. Алтайское супруги Кондратюки основали сад, ставший впоследствии одним из крупнейших промышленных садов края. Во время историко-этнографической экспедиции в Ельцовский район в 2012 г. от Л. М. Мекшун (1953 г. р.) жителя с. Пуштулим, был получен комплект полотенца, выполненных его матерью А. Ф. Мекшун (Рысь) (1925–2010). Мать сдатчика в возрасте 11 месяцев родители привезли с Черниговщины в моноэтническое украинское с. Бахта Ельцовского района. К сожалению, сдатчик не смог сообщить никакой информа-

ции о бытовании предметов, кроме того, что украинцы с. Бахта называли полотенца «рушниками», а узкие полотенца, крепившиеся в виде штор на иконе – «Боговы штаны» (кат. 29–34).

В ходе историко-этнографической экспедиции в Угловский район в 2014 г. в дар были получены предметы, выполненные Г. М. Сергеевой (Мазепа) (1962 г. р.) жительницей с. Угловское, которая в 1987 г. приехала на Алтай из с. Абрикосовка Подольского района Хмельницкой области. Сдатчица занимается вышивкой в украинских традициях, выполняя ее в основном шерстью. Материал (ткань, нити) закупает в Украине. В музей были переданы две детские рубашки для мальчиков (кат. 10, 11) и салфетки, обшитые фабричным кружевом (кат. 38, 39). По словам сдатчицы, для подольских мастериц было характерно обшивание изделий кружевом.

Помимо экспедиционных сборов, коллекция пополнялась за счет приобретений экспонатов у населения г. Барнаула. В 2004 г. В. Я. Ивановой был приобретен комплекс предметов женского рукоделия, выполненных в начале XX в. Покрывало, скатерти, полотенца, женская праздничная рубаха были изготовлены бабушкой сдатчицы Е. Р. Прокловой (Хавлук) (1889 г. р.), жительницей с. Каменская слобода Черниговской губернии. В 1932 г. семья Прокловых переехала в Барабинскую степь. По словам сдатчицы, тканый ромбовидный узор, которым украшены скатерть и полотенца, в семье называли «сосоночка» (кат. 20, 37). Рубаху, декорированную белой вышивкой, надевали по праздникам – «выходная рубаха» (кат. 1) и носили с юбкой.

Одно из последних приобретений для коллекции – икона «Богородица, Иисус Христос, Николай Чудотворец» (кат. 40). Она относится к народным украинским иконам, написанным непрофессиональными иконописцами с нарушением канонов. Подобные иконы появились на Украине в XVIII в. Расцвет их производства наступил в XIX в. Подобные иконы бытовали в Киевской, Полтавской, Подольской губерниях, переселенцы из которых приезжали на Алтай в начале XX в.

Таким образом, этнографическая коллекция «Украинцы» АГКМ, несмотря на несистематическое и неплановое комплектование, является значительной по количеству предметов и специфической по составу, поскольку включает в себя самые разнообразные составляющие по времени, месту изготовления и бытования, способу использования, характеру и типу орнаментации. Это предметы, изготовленные на территории Алтайского края и привезенные из различных районов Украины, бытовавшие в сельских населенных пунктах и городах, праздничные, обрядовые и бытовые, выполненные согласно традиции и в соответствии с современными вкусами мастериц. Все это делает собрание ценным источником для изучения формирования традиций украинских переселенцев, их изменений под влиянием различных условий и в целом специфики культуры украинского населения нашего региона.

Gribanova Natalia, Mamontova Oksana

Altai State Pedagogical University Barnaul, Russian Federation

Altai State Regional Museum, Barnaul, Russian Federation

The Ethnographic collection «the Ukrainians» of the Altai State Regional Museum

The short history of forming of ethnographic collection «The Ukrainians» of the Altai State Regional Museum is considered in this article, some information about making and existence of

separate objects and specific of their names are represented here. The short descriptions and photos of the most interesting collection items, showing traditions and innovations in the manufacture and ornamentation of clothes, towels, tablecloths by the Ukrainian population of the Altai region throughout the late XIX – XX century are presented in the catalog. **Keywords:** *the Ukrainians, museum collection, clothes, towel, embroidered towel, embroidery, ethnic traditions.*

Каталог этнографической коллекции «Украинцы» Алтайского государственного краеведческого музея

1. Рубаха женская поликовая праздничная – «рубаха по всих» (рис. 1, 2).

Черниговская губерния, Каменская слобода. Начало XX в.

Холст: простое полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленый; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: гладь, мережка; нитки льняные домашнего прядения, беленые.

Дл. 109 см, ш. 68 см, дл. рукава 49 см.



Рис. 1

Мастер Проклова (Хавлук) Евдокия Романовна (1889 г. р.).

Передала Иванова В. Я., жительница г. Барнаула в 2004 г.

ОФ 17769/1 В-8047

2. Юбка (рис. 3).

Родинский район, с. Родино. 1930-е гг.

Ткань х/б фабричного производства синяя; машинные швы.

Дл. 81 см, ш. 112 см.

Сборы Абрамовой О. А. в 1991 г.

ОФ 15524/7 В-3126

3. Рубаха женская свадебная (рис. 4, 5).

1897 г.

Холст: простое полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленый; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой, мережка; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 99 см.

Мастер Филиппенко (Зеленая) М. А. (1880 г. р.).

Сборы сотрудников АККМ 1991 г. в с. Староглушенка Заринского района.

ОФ 15550/2 В-3198



Рис. 2



Рис. 3

4. Юбка (рис. 6).

Заринский район, с. Староглушенка. Начало 1920-х гг.

Ткань х/б фабричного производства синяя, белая; машинные швы.

Дл. 68 см, ш. 210 см.

Сборы сотрудников АККМ в с. Староглушенка Заринского района 1991 г.

ОФ 15550/4 В-3200

5. Опояска (рис. 7).

Заринский район, с. Староглушенка. Начало 1920-х гг.

Нити основы фабричные («гарус») красные, синие; нити утка льняные домашнего прядения черные. Тканье на дощечках, ручная работа. Кисти: нитки фабричные («гарус») цветные.

Дл. 155 см, ш. 2,5 см.

Мастер Филиппенко (Зеленая) М. А. (1880 г. р.).

Сборы сотрудников АККМ 1991 г. в с. Староглушенка Заринского района.

ОФ 15550/5 В-3201



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6

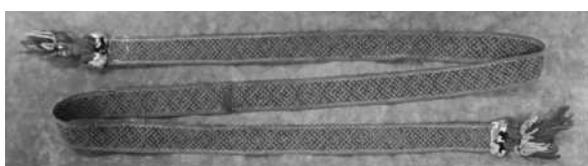


Рис. 7



Рис. 8



Рис. 9



Рис. 10

6. Рубаха женская (рис. 8).

Заринский район, с. Староглушенка. 1920–1930-е гг.

Ткань х/б фабричного производства белая; холст: простое полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленый, нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой, нитки х/б фабричные красные, черные.



Рис. 11

Дл. 98 см, ш. 76 см, дл. рукава 48 см.
Принадлежала Кайгородовой Л. В. (1885–1952)
Передала Филиппенко Т. К., жительница с. Староглушенка Заринского района в 1999 г.
ОФ 17331/2 В-7521

7. Кофта женская праздничная (рис. 9).

1920-е гг.

Ткань х/б фабричного производства белая. Вышивка: крест простой, нитки фабричные («мулине») цветные (красные, синие, зеленые, желтые, фиолетовые).

Дл. 56 см, ш. 45 см.

Мастер Кондратюк Н. П. (1907–1990).

Передала Кондратюк Г. В.

Экспедиционные сборы сотрудников АКМ в Алтайском районе 1991 г.

ОФ 15879/3 В-3857

8. Рубаха мужская (рис. 10).

Заринский район, с. Староглушенка. Начало XX в.
Ткань х/б фабричного производства белая. Вышивка: крест простой, нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 80 см, ш. 113 см.

Передал Филиппенко Н. В., житель с. Староглушенка Заринского района в 1999 г.

Принадлежала деду дарителя – Филлимону Кузьмичу.

ОФ 17331/1 В-7520

9. Рубаха мужская праздничная (рис. 11).

Черкасская область Украинской ССР. 1920–1930-е гг.

Ткань х/б фабричного производства белая. Вышивка: крест простой, нитки фабричные («мулине») цветные (красные, оранжевые, синие, фиолетовые, розовые и др.).

Дл. 68 см, ш. 50 см.



Рис. 12



Рис. 13

Мастер Кондратюк Н. П. (1907–1990). Передала Кондратюк Г. В. (дочь мастера).

Экспедиционные сборы сотрудников АКМ в Алтайском районе 1991 г.

ОФ 15879/2 В-3856

10. Рубашка детская для мальчика (рис. 12).

Угловский район, с. Угловское. Конец 1980-х гг.

Ткань х/б фабричного производства белая. Вышивка: крест простой, нитки фабричные («мулине») красные, черные.

Дл. 45,5 см, ш. 35 см, дл. рукава 32 см.

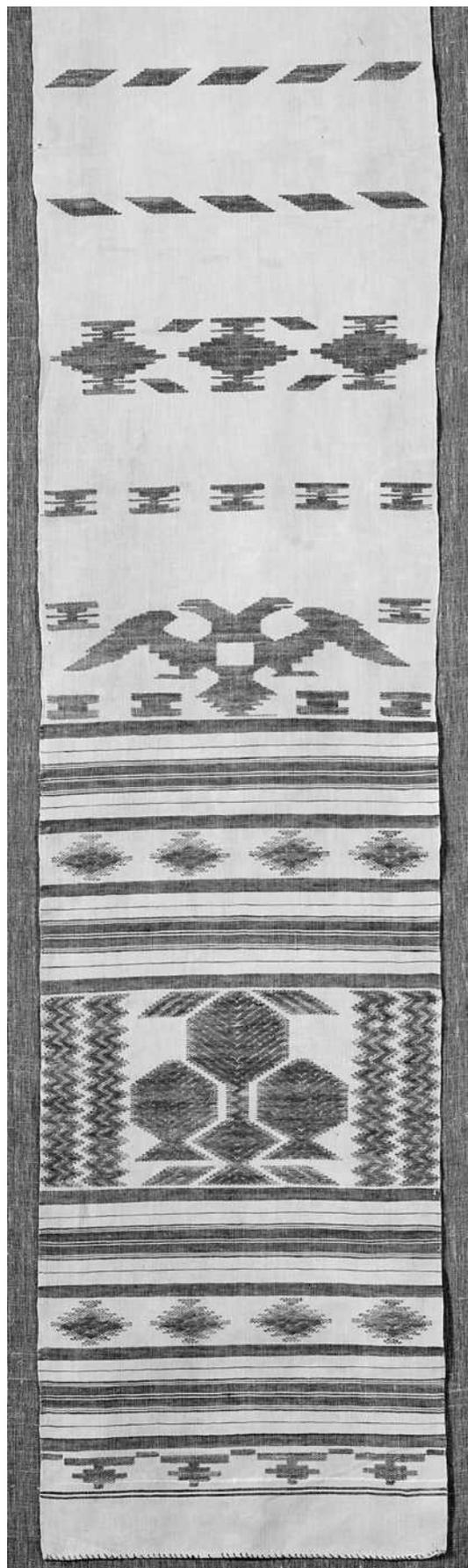


Рис. 14



Рис. 15



Рис. 16

Мастер Сергеева (Мазепа) Галина Михайловна (1962 г. р.)

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Угловском районе 2014 г.

ОФ 19496/1 В-12265

11. Рубашка детская для мальчика (рис. 13).

Угловский район, с. Угловское. Начало 1990-х гг.

Ткань х/б фабричного производства белая. Вышивка: крест простой, нитки фабричные («мулине») цветные (зеленые, синие, красные, оранжевые, желтые, бирюзовые, голубые).

Дл. 47 см, ш. 40,5 см, дл. рукава 38 см.

Мастер Сергеева (Мазепа) Галина Михайловна (1962 г. р.)

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Угловском районе 2014 г.

ОФ 19496/2 В-12266

12. Полотенце (рис. 14).

Украина. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, переборное ткачество; нитки х/б фабричные белые, красные.

Дл. 256 см, ш. 35 см.

Мастер (?) Мохнецова А. Г.

Сборы Абрамовой О. А. в Ключевском районе 1970-е гг.

ОФ 15528/1 В-3179

13. Полотенце (рис. 15).

Алтайский округ. 1915 г.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 222 см, ш. 46 см.

Передала Сергеенко Д. В., жительница г. Барнаула в 1968 г.

ОФ 12609/2

14. Полотенце (рис. 16).

Заринский район, с. Староглушенка. 1920-е гг.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения белые, х/б фабричные красные, черные. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 308 см, ш. 46,5 см.

Мастер Филиппенко (Зеленая) М. А. (1880 г. р.).

Передала Филиппенко Т. К. жительница с. Староглушенка Заринского района в 1991 г.

ОФ 15550/1 В-3197

15. Полотенце (рис. 17).

Заринский район, с. Староглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, переборное домашнее ткачество; нитки льняные домашнего прядения беленые, х/б фабричные красные, белые.

Дл. 329 см, ш. 42,5 см.

Мастер Филиппенко (Зеленая) М. А. (1880 г. р.).

Сборы сотрудников АККМ 1991 г. в с. Староглушенка Заринского района.

ОФ 15551/6 В-3202

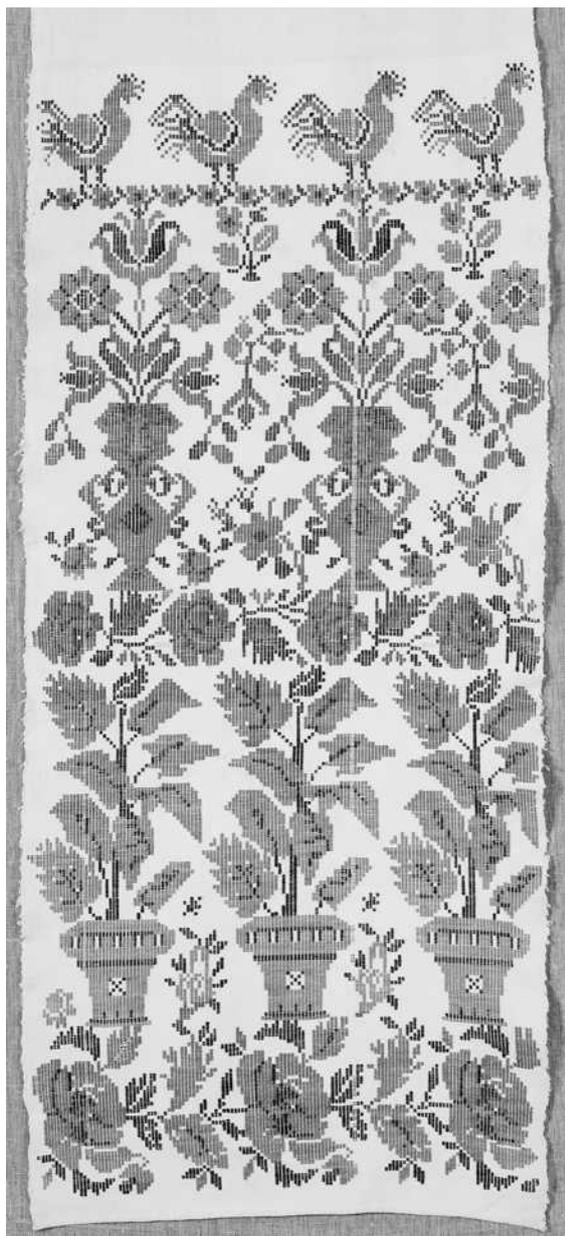


Рис. 17

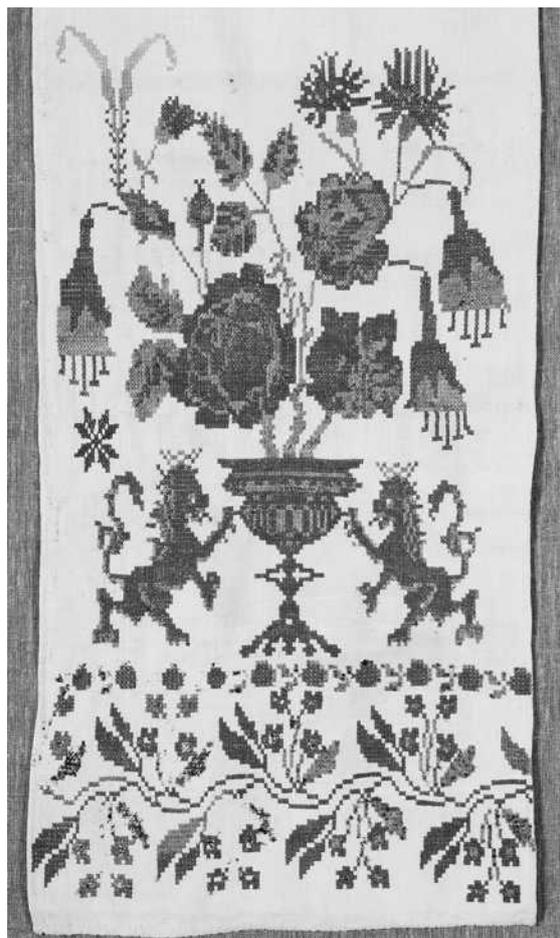


Рис. 18

16. Полотенце (рис. 18).

Черниговская губерния. Конец XIX – начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество; нитки льняные домашнего прядения белые, х/б фабричные белые. Вышивка: двойной крест; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 242 см, ш. 35 см.

Передала Альшанская Н. Н., жительница г. Барнаула в 1994 г.

Принадлежало Альшанской (Глечиковой) М. А. (1906–1991).

ОФ 16431/4 В-4763

17. Полотенце (рис. 19).

Заринский район, с. Староглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, переборное домашнее ткачество; нитки льняные домашнего прядения белые, х/б фабричные красные, синие.

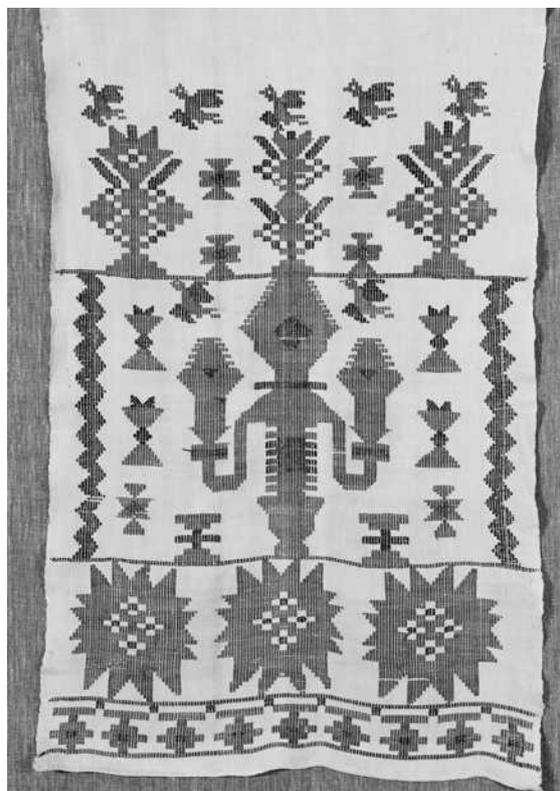


Рис. 19

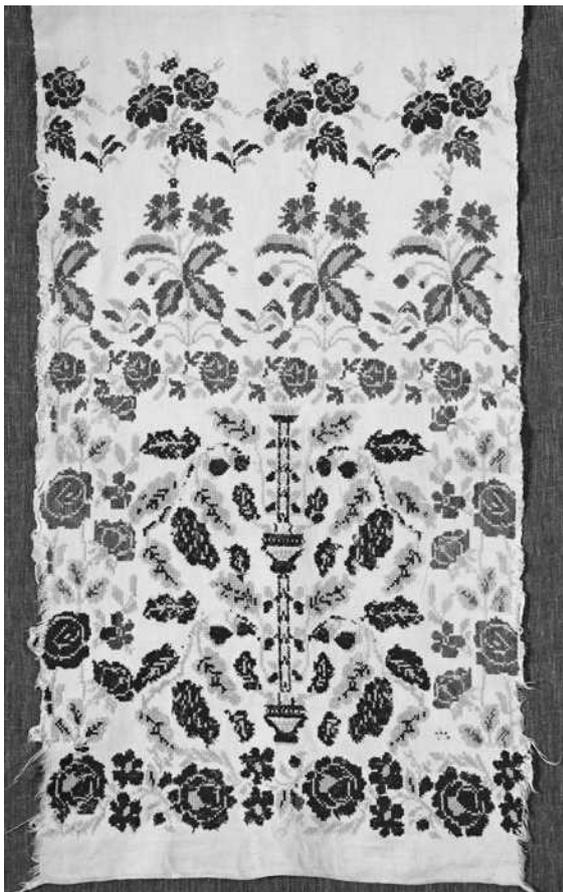


Рис. 20



Рис. 21

Дл. 298 см, ш. 47 см.

Мастер Еременко Г. П. (1909 г. р.), переселенка из Черниговской губернии.

Передала Зеленая П. Я., жительница с. Староглушенка Заринского района в 2000 г.

ОФ 17331/3 В-7522

18. Полотенце (рис. 20).

Заринский район, с. Староглушенка. 1919 г.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 321 см, ш. 42 см.

Мастер Масибут А. М. (1907 г. р.).

Передали сестры Масибут, жительницы с. Староглушенка Заринского района в 1991 г.

ОФ 17332/1 В-7524

19. Полотенце (рис. 21).

Заринский район, с. Староглушенка. 1932 г.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево: вязание крючком; нитки х/б фабричные белые.

Дл. 319 см, ш. 38 см.

Мастер Масибут (Авраменко) М. М. (1909 г. р.).

Передали сестры Масибут, жительницы с. Староглушенка Заринского района в 1991 г.

ОФ 17332/2 В-7525

20. Полотенце праздничное (рис. 22).

Черниговская губерния, Каменская слобода. Начало XX в.

Полотно: многоремизное домашнее ткачество — «в сосоночку», беленое; нитки льняные домашнего прядения.

Дл. 198 см, ш. 33 см.

Мастер Проклова (Хавлук) Евдокия Романовна (1889 г. р.).

Передала Иванова В. Я., жительница г. Барнаула в 2004 г.

ОФ 17769/5 В-8051

21. Полотенце (рис. 23).

Черниговская губерния. Каменская слобода. Начало XX в.

Полотно х/б фабричное белое. Вышивка: стлань по филейной сетке, гладь; нитки х/б фабричные белые, красные. Кружево утрачено.

Дл. 152 см, ш. 38 см.

Мастер Проклова (Хавлук) Евдокия Романовна (1889 г. р.).

Передала Иванова В. Я., жительница г. Барнаула в 2004 г.

ОФ 17769/6 В-8052

22. Полотенце (рис. 24).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения.

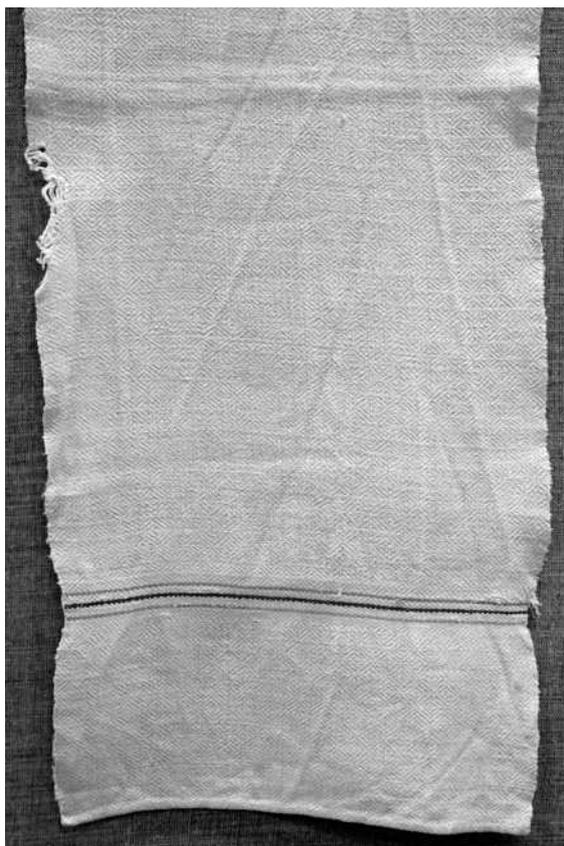


Рис. 22



Рис. 23

дения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 356 см, ш. 42,5 см.

Передала Кайгородова, жительница с. Новоглушенка Заринского района в 2005 г.

ОФ 18099/1 В-8705

23. Концы полотенца (рис. 25).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 131 см, ш. 43,5 см; Дл. 110,5 см, ш. 44 см.

Передала Кайгородова, жительница с. Новоглушенка Заринского района в 2005 г.

ОФ 18099/2-3 В-8706, 8707

24. Полотенце (рис. 26).

Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, переборное домашнее ткачество; нитки льняные домашнего прядения беленые, х/б фабричные красные, черные.

Дл. 324 см, ш. 44 см.

Передала Балашова, жительница с. Новоглушенка Заринского района в 2006 г.

ОФ 18239/1 В-8915

25. Полотенце («божник») (рис. 27).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения.



Рис. 24



Рис. 25



Рис. 26

дения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево: вязание крючком; нитки льняные домашнего прядения беленые.

Дл. 330 см, ш. 43,5 см.

Передала Николаенко М. И., жительницы с. Новоглушенка Заринского района в 2006 г.

ОФ 18239/2 В-8916

26. Полотенце («божник») (рис. 28).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: гладь счетная; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 300 см, ш. 43,5 см.

ОФ 18239/3 В-8917

27. Конец полотенца (рис. 29).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество; нитки льняные домашнего прядения беленые, х/б фабричные белые. Вышивка: гладь счетная; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 63,5 см, ш. 41,5 см.

ОФ 18239/4 В-8918

28. Концы полотенца (рис. 30).

Заринский район, с. Новоглушенка. Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 72 см, ш. 45 см; Дл. 169 см, ш. 44 см.

ОФ 18239/5, 6 В-8919, 8920

29. Полотенце («рушник») (рис. 31).

Первая четверть XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево: вязание крючком; нитки х/б фабричные белые.

Дл. 333 см, ш. 42 см.

Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Ельцовском районе в 2012 г.

ОФ 19327/1 В-11591

30. Полотенце («рушник») (рис. 32).

Ельцовский район, с. Бахта, 1940-е гг.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево: вязание крючком; нитки х/б фабричные белые.



Рис. 27



Рис. 28

Дл. 246 см, ш. 40 см.
 Мастер Рысь А. Ф. (1925–2010).
 Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.
 Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Ельцовском районе в 2012 г.
 ОФ 19327/2 В-11592

31. Полотенце («рушник») (рис. 33).

Ельцовский район, с. Бахта, 1940-е гг.
 Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество; нитки льняные, х/б домашнего прядения белые. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево х/б фабричного производства белое.

Дл. 260 см, ш. 40,5 см.

Мастер Мекшун А. Ф. (1925–2010).

Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.
 Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Ельцовском районе в 2012 г.
 ОФ 19327/3 В-11593

32. Полотенце («рушник») (рис. 34).

Ельцовский район, с. Бахта, 1940–1950-е гг.
 Полотно фабричного производства белое. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные. Кружево: вязание крючком; нитки х/б фабричные белые.



Рис. 29



Рис. 30



Рис. 32



Рис. 31

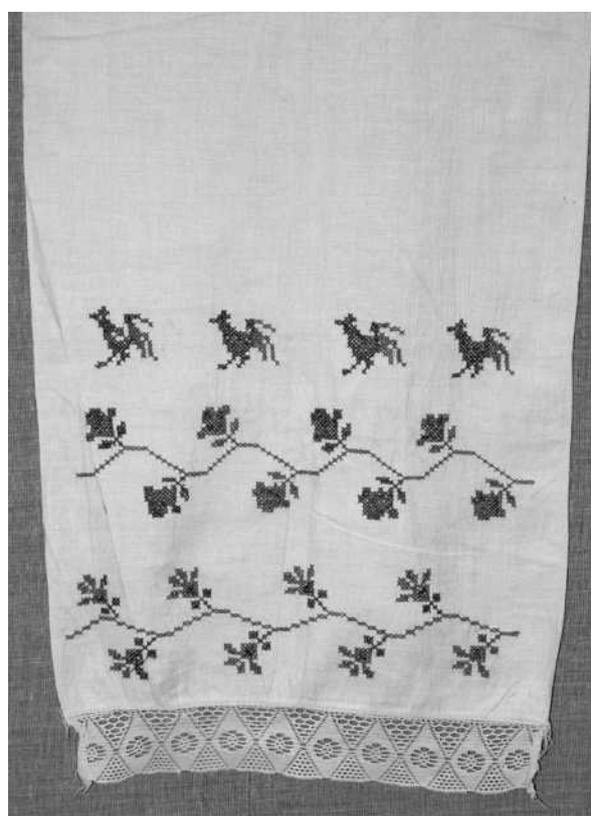


Рис. 33



Рис. 34

Дл. 254 см, ш. 38 см.
 Мастер Мекшун А. Ф. (1925–2010).
 Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.
 Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в
 Ельцовском районе в 2012 г.
 ОФ 19327/5 В-11595



Рис. 35

33. Полотенце («рушник») (рис. 35).
 Ельцовский район, с. Бахта, 1960-е гг.
 Полотно фабричного производства белое. Вы-
 шивка: крест простой; нитки фабричные («мулине»)
 цветные (бордовые, зеленые, желтые, розовые, си-
 ние, серые, фиолетовые, оранжевые).
 Дл. 178 см, ш. 36 см.
 Мастер Мекшун А. Ф. (1925–2010).
 Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.
 Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в
 Ельцовском районе в 2012 г.
 ОФ 19327/6 В-11596

34. Полотенце («рушник») (рис. 36).
 Ельцовский район, с. Бахта, 1960-е гг.
 Полотно фабричного производства белое. Вы-
 шивка: крест простой; нитки фабричные («мулине»)
 цветные (зеленые, красные, серые, фиолетовые).
 Дл. 178 см, ш. 37,5 см.
 Мастер Мекшун А. Ф. (1925–2010).
 Передал Л. М. Мекшун, житель с. Пуштулим.
 Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в
 Ельцовском районе в 2012 г.
 ОФ 19327/7 В-11597



Рис. 36



Рис. 37

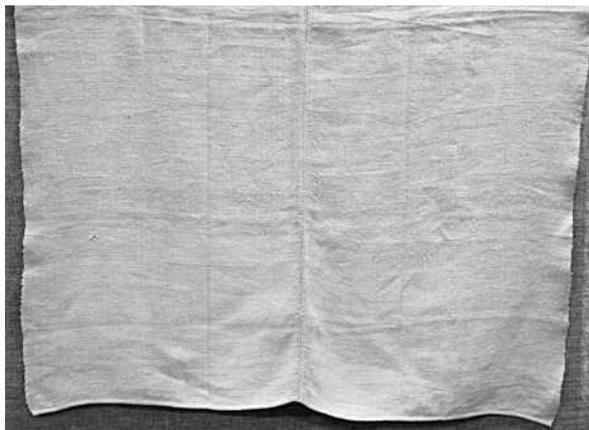


Рис. 39

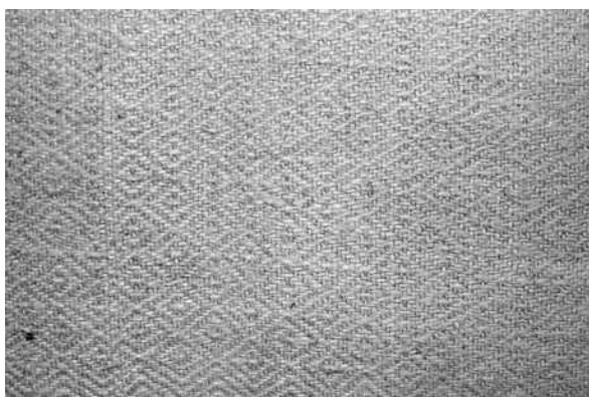


Рис. 40



Рис. 38



Рис. 41

35. Полотенце («боговник») (рис. 37).

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего пря-

дения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Переселенцы из Брянской области 1950-х гг.

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в с. Солтон Солтонского района в 2001 г.

Дл. 268 см, ш. 41 см.

ОФ 18340/2 В-9479

36. Околодок (рис. 38).

Начало XX в.

Полотно: полотняное переплетение, домашнее ткачество, беленое; нитки льняные домашнего прядения. Вышивка: крест простой; нитки х/б фабричные красные, черные.

Дл. 240 см, ш. 25 см.

Передала Юдина В. П. руководитель студенческой лингвистической экспедиции БГПИ в 1986 г.

ОФ 14808/2 В-1770

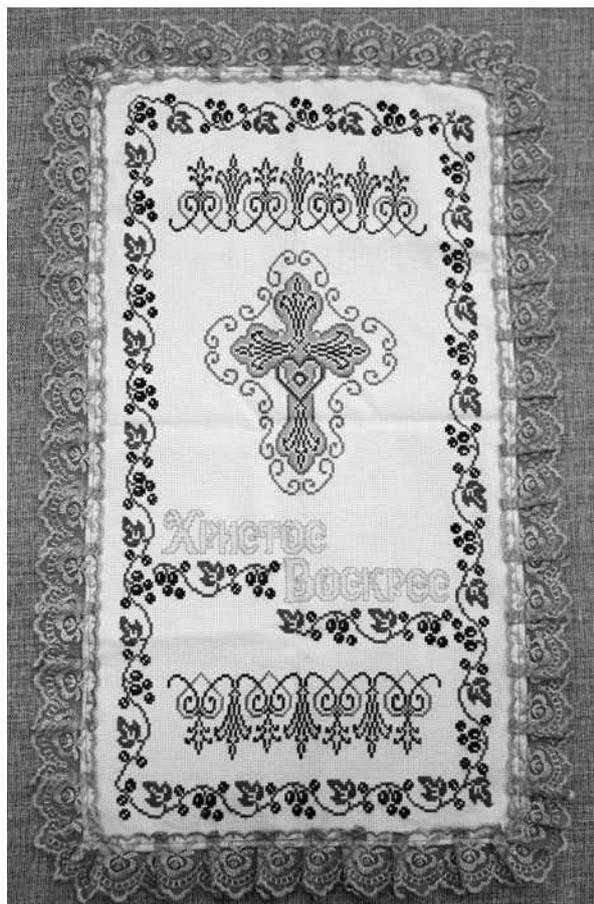


Рис. 42

37. Скатерть праздничная (рис. 39, 40).

Черниговская губерния, Каменская слобода. Начало XX в.

Полотно: многоремизное домашнее ткачество «в сосоночку»; нитки конопляные домашнего прядения, беленые.

Дл. 102 см, ш. 150 см.

Мастер Проклова (Хавлук) Евдокия Романовна (1889 г. р.).

Передала Иванова В. Я., жительница г. Барнаула в 2004 г.

ОФ 17769/4 В-8050

38. Салфетка-дорожка (рис. 41).

Угловский район, с. Угловское. 1990-1992 гг.

Ткань х/б фабричная белая. Вышивка: крест простой; нитки фабричные шерстяные цветные (оранжевые, бордовые, желтые, зеленые, коричневые, фиолетовые, голубые, малиновые). Кружево фабричное белое.

Дл. 85 см, ш. 31 см.

Мастер Сергеева (Мазепа) Галина Михайловна, (1962 г. р.).



Рис. 43

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Угловском районе 2014 г.

ОФ 19496/3 В-12267

39. Полотенце («рушник») пасхальное (рис. 42).

Угловский район, с. Угловское. 2014 г.

Ткань х/б фабричная белая. Вышивка: крест простой; нитки фабричные шерстяные цветные (оранжевые, бордовые, желтые, зеленые, коричневые). Кружево фабричное («гипюр») зеленое.

Дл. 59 см, ш. 35 см.

Мастер Сергеева (Мазепа) Галина Михайловна (1962 г. р.).

Экспедиционные сборы сотрудников АГКМ в Угловском районе 2014 г.

ОФ 19496/4 В-12268

40. Икона на дереве «Богородица, Иисус Христос, Николай Чудотворец» (рис. 43).

Украина. Конец XIX – начало XX в.

Дерево, масло, иконопись.

Дл. 49 см, ш. 39 см, т. 2 см.

Приобретена у Кобзевой С. В., жительницы г. Барнаула в 2014 г.

ОФ 19463/4 В-11970

Гурченко Алеся Ивановна

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь

К вопросу сценического воплощения фольклора в деятельности современных исполнительских коллективов Беларуси

Аннотация. В статье анализируется специфика использования фольклора в концертно-сценической практике Беларуси. **Ключевые слова:** исполнительский фольклоризм, концертно-сценическая практика, сценическое воплощение фольклора.

На рубеже XX–XXI вв. в разных странах мира значительно активизировалась творческая деятельность коллективов, ориентированных на фольклор. Их подходы к сценическому воплощению фольклора варьируются от минимального сценического приспособления традиционного первоисточника до его кардинальной трансформации. Данное явление определено нами как *исполнительский фольклоризм*, под которым мы понимаем самостоятельное направление художественного творчества, предусматривающее сценическое воплощение фольклора исполнительскими средствами музыкального, хореографического и театрального искусства. В Беларуси исполнительский фольклоризм в большей степени характерен для музыкального и хореографического искусства.

Для концертно-сценической практики Беларуси характерны три типа исполнительского фольклоризма: трансляция, адаптация и авторская интерпретация. Они обусловлены разными эстетическими основаниями исполнительской деятельности, направленной на сценическое воплощение фольклора, а также различным уровнем познания фольклорного первоисточника и степенью его изменения. В данной статье мы рассмотрим специфику адаптации как типа исполнительского фольклоризма на примере деятельности профессиональных исполнительских коллективов Беларуси.

Адаптация – это тип исполнительского фольклоризма, который является «исполнительским» весьма условно, так как в рамках данного типа в самом процессе подготовки сценического воплощения фольклорного первоисточника исполнители не участвуют. Фольклорный материал ими не изучается, а используется только готовый текст (партитура), который затем ретранслируется. Адаптация как тип исполнительского фольклоризма предполагает вариативность не сценического воплощения фольклора, а исполнительского прочтения музыкальной или хореографической партитуры. Творческий процесс в данном случае касается не самого фольклора, а только интерпретации зафиксированного текста.

Таким образом, сущность этого типа состоит в исполнении заранее созданного композитором (музыкального), а в случае сценического воплощения танцевального фольклора – хореографом (танцевального) текста. Фактическими *авторами* сценического воплощения фольклора являются композиторы или аранжировщики, которые сочиняют музыкальное произведение или аранжируют народные мелодии, а при сценическом воплощении танцеваль-

ного фольклора – также хореографы, выстраивающие хореографическую партитуру на основе художественно обработанного фольклорного материала. Их *соавторами* являются сценографы и режиссеры, причастность к процессу сценического воплощения фольклора которых была характерна не для всех периодов истории развития исполнительского фольклоризма в Беларуси. Более устойчивое их участие стало наблюдаться только в последние десятилетия.

Если на начальном этапе развития анализируемого нами художественного явления исполнителями в области адаптации были в том числе и носители традиционной культуры, творческий метод которых был скорректирован от трансляции к адаптации (народные цимбалисты И. Жинович и С. Новицкий, хор д. Большое Подлесье Ляховичского района и др.), то на современном этапе представителями этого типа исполнительского фольклоризма являются исключительно профессиональные исполнители и любители, имеющие базовое специальное образование хотя бы на уровне детской музыкальной, хореографической или школы искусств.

Принципиальным для понимания специфики адаптации является:

- отношение к фольклору как к «примитиву» и «сырому материалу» для творчества, нуждающемуся в художественной обработке;
- ориентированность системы образования на адаптацию как тип исполнительского фольклоризма;
- подготовка высшими и средними специальными учебными заведениями культуры и искусства руководителей оркестров народных инструментов и народных хоров, тогда как данные типы коллективов не характерны для традиционной народной культуры (за исключением Белорусского государственного университета культуры и искусств, в котором, в том числе ведется подготовка руководителей вокальных и инструментальных ансамблей).

Таким образом, *отличительная черта адаптации как типа исполнительского фольклоризма состоит в подчинении фольклорного образца иностранным стандартам, не свойственным традиционному народному творчеству данного этноса.* Эстетическим основанием для адаптации как типа исполнительского фольклоризма является положение о том, что фольклор есть «сырой материал» для творчества, который в процессе сценического воплощения подвергается стилевым изменениям (от незначительных до кардинальных) путем слияния элементов фольклора с элементами иных художественных систем.

В современной сценической практике адаптация как тип исполнительского фольклоризма находит преломление в деятельности оркестров народных инструментов, народных хоров, ансамблей народной музыки, вокальных, инструментальных и хореографических коллективов. В отличие от авторской интерпретации как типа исполнительского фольклоризма, адаптация имеет в Беларуси давнюю и богатую историю развития. Исторически сложилось так, что именно адаптация стала первым в сценической практике Беларуси типом исполнительского фольклоризма и на протяжении уже более ста лет сохраняет устойчивую положительную динамику развития. Можно с уверенностью утверждать, что во все без исключения периоды истории развития отечественного исполнительского фольклоризма адаптация являлась и до настоящего времени является самым распространенным его типом.

Для понимания специфики белорусского исполнительского фольклоризма существенное значение имеет тот факт, что история его развития началась с освоения именно адаптации и на материале русского песенного фольклора. В этом прослеживается влияние русского исполнительского фольклоризма, который к моменту возникновения данного художественного явления на территории нашей страны в России уже насчитывал несколько десятилетий своего развития. Так, зарождение белорусского исполнительского фольклоризма относят к началу 1890-х гг., когда в некоторых белорусских школах, гимназиях и училищах были организованы любительские хоры учащихся, репертуар которых наряду с классической музыкой включал обработки русских народных песен. В процессе сценического воплощения фольклора эти коллективы не учитывали синкретизм традиционной культуры. За основу ими бралась лишь идея сценического исполнения народных песен в форме художественных обработок народных мелодий, выстроенных как отдельные концертные номера.

Долгие десятилетия на развитие исполнительского фольклоризма в Беларуси оказывала влияние официальная установка в отношении к фольклору как к «примитиву» и «сырому материалу», требующему обязательного и существенного приспособления к условиям сцены. В итоге ориентированные на адаптацию оркестровые и хоровые коллективы стали монополистами исполнительского фольклоризма. Значительная часть их репертуара составили оригинальные произведения и переложения классической музыки, а обработки народных мелодий приближались к авторским песням в духе массовости и агитационности. В итоге сложилась парадоксальная ситуация, когда оркестры народных инструментов и народные хоры стали иметь к фольклору весьма опосредованное отношение.

Следует подчеркнуть, что ни оркестровая, ни хоровая форма исполнительства фольклору не свойственны и являются «новообразованием» на основе традиции. Методы сценического воплощения фольклора коллективами, ориентированными на данный

тип, принципиально отличается от методов, характерных для типов трансляции и авторской интерпретации. На это обстоятельство в свое время обратил внимание российский ученый И. Земцовский, который отметил, что нетемперированное пение в коллективе, ориентированном на трансляцию как тип исполнительского фольклоризма, является принципиальным, а в хоре оно почти невозможно и является фальшью, хотя его эпизодическое использование допустимо, например, в партиях солиста. «Хор имеет свои законы звукоизвлечения, звуковедения, голосоведения, строя, фактуры, динамики и т. д. Народный хор – исторически компромиссный жанр, исторически компромиссный феномен, и в его оценке вынуждены идти на компромисс как фольклористы, так и профессиональные хормейстеры. Разумный компромисс неизбежен», – подчеркивает ученый [1, с. 16].

В итоге в 1960–1970-е гг. исполнительский фольклоризм в Беларуси полностью академизировался, тогда как в других республиках СССР на волне хрущевской «оттепели» появились многочисленные коллективы, ориентированные на максимальное соответствие фольклорному первоисточнику. В качестве примера приведем вокальный ансамбль Московского музыкально-педагогического института им. Гнесиных под управлением В. Щурова, фольклорный ансамбль под руководством Д. Покровского, фольклорный театр П. Матайтиса, ансамбль «Леегаюс» под руководством И. Тынуристу, фольклорный ансамбль Ленинградской консерватории под руководством А. Мехнецова и др.

Значительные стилистические изменения в белорусском исполнительском фольклоризме произошли лишь начиная с 1990-х гг. В частности, в оркестровом и хоровом исполнительстве динамика стала проследиваться на следующих уровнях:

– изменился принцип работы с традиционным первоисточником, а именно – при создании композиторами произведений работа стала вестись не только по классическим адаптированным расшифровкам народных мелодий 1950–1960-х гг., но и на основе экспедиционных материалов, выполненных на более высоком техническом уровне аудио- и видеозаписи (произведения Е. Глебова, Ю. Мдивани и др.);

– произошла трансформация на уровне формы исполнительства, а именно оркестр и хор стали трактоваться в партитуре, в том числе и как ансамбль солистов, в чем проследиваются черты традиционной народной исполнительской практики (произведения В. Иванова, В. Помозова и др.);

– наряду с академическими и модифицированными народными инструментами в репертуаре коллективов стал активно использоваться инструментарий, характерный для традиционного народного исполнительства (произведения В. Иванова, В. Кузнецова, В. Помозова и др.).

Значительные изменения произошли в репертуарной политике. Так, долгие десятилетия основу ре-



Рис. 1. Национальный академический народный хор Республики Беларусь им. Г. Цитовича (из архива коллектива)

пертуара оркестров народных инструментов и народных хоров составляли переложения классики и оригинальные произведения белорусских композиторов. На современном этапе переложения классической музыки в репертуаре, как правило, отсутствуют, а оригинальные произведения, в которых исполнительский коллектив трактуется как оркестр или хор, практически не исполняются. Ядро репертуара оркестров народных инструментов и народных хоров составляют обработки народных мелодий, оригинальные произведения с ансамблевой трактовкой фактуры, композиции для малых ансамблей солистов, а также популярная музыка, в чем прослеживаются параллели с традиционным народным исполнением, для которого заимствование также свойственно (в частности, из культуры письменной традиции и фольклорных традиций других этнических культур).

В процессе сценического воплощения фольклора в рамках адаптации как типа исполнительского фольклоризма наметилась тенденция к осознанию и последующему сценическому воплощению синкретизма традиционной культуры.

Рассмотрим данные тенденции на примере деятельности профессиональных коллективов, наиболее показательных для адаптации как типа исполнительского фольклоризма. Так, современная специфика исполнительского фольклоризма нашла отражение в деятельности *Национального академического народного хора Республики Беларусь им. Г. Цитовича* (художественный руководитель — М. Дриневский) (рис. 1). Коллектив был создан в 1952 г. из состава участников хора д. Большое Подлесье Ляховичского района Брестской области. И хотя на этапе становления в состав хора входили традиционные народные исполнители, тем не менее развитие коллектива изначально было ориентировано на адаптацию как тип исполнительского фольклоризма.

В современной сценической практике коллектив использует вокальную а сарпелла, вокально-инструментальную, вокально-хореографическую и инструментальную формы исполнительства. При создании репертуара хора использованы экспедиционные материалы М. Дриневского, З. Можейко, Л. Мухарин-

ской, Н. Сироты, Г. Цитовича, Н. Чуркина, Г. Ширмы и др. Обработки народных мелодий для коллектива выполнены В. Громом, М. Дриневским, К. Поплавским, Н. Сиротой, Г. Цитовичем, В. Шиковцом и др. На современном этапе репертуарная политика хора строится в нескольких направлениях, одни из которых являются веянием современных тенденций в исполнительском фольклоризме в Беларуси, другие — наследием предшествующих периодов истории его развития. Первое — это минимально приспособленные к сценическим условиям традиционные народные песни в исполнении мужской или женской группы хора (жнивная «Няхай будзе пагодачка», весенняя «Жавароначкі, прыляціце!», шуточная «Чарачка мая», лирические «Да пшанічанька яра», «Из-пад горкі буйны вецер вее», «Вол бушуе» и др.). Второе направление — обработки народных песен а сарпелла («Ой, ты, грушка мая», «Закукуй, зязюлька» и др.). И третье направление, классическое для данного типа коллективов, — театральное-синтетическое (развернутые вокально-хореографические композиции «Мяцеліца», «Свята ўраджаю», «Лявоніха», «Вечарынка ў калгасе», «Беларусь — мая песня», «Вяселая староначка» и др.).

Стилистические изменения в репертуаре коллектива стали характерными уже начиная с 1990-х гг. В этот период хором была подготовлена непохожая по стилистике и драматургии на предыдущие работы коллектива программа «З глыбінь народных». Первое ее отделение представляло собой одноактный музыкальный спектакль по мотивам традиционного народного весеннего и летнего циклов (юрьевские, троицкие, купальские песни, хороводы и игры). В 1994 г. на музыкальном фестивале «Минская весна-94» коллективом была показана тематическая программа по мотивам традиционного народного весеннего цикла «Памажы, божа, вясну заклікаці». Позднее, в 2001 г., на международном фестивале искусств «Беларуская музычная восень» состоялась премьера сценического обряда-действия «Беларускае Вяселле» В. Кузнецова, созданного по мотивам свадебных песен Полесья и Поозерья по расшифровкам этномузыколога З. Можейко. Сценическое действие программы представляло собой чередование



Рис. 2. Национальный академический народный оркестр Республики Беларусь им. И. Жиновича (из архива коллектива)

сольных номеров, диалогов и жанровых сцен. Композиционно обряд-действие выстроен в соответствии с традиционным Вяселлем: «Маладая галосіць», «Як запаліць свечкі», «Як маладую павезлі ў дом жаніха», «Маладая збіраецца ў дарогу», «Як сваты едуць», «Як гоняць сватоў». Кроме сценического обряда-действия «Беларускае Вяселле» композитор В. Кузнецов создал для коллектива хоровой цикл «Песні Палесся і Падняпроўя», материалами для которого послужили экспедиционные записи З. Можейко.

В последние десятилетия произошли изменения и в инструментарии коллектива, который стал включать инструменты академические (скрипки, кларнет, контрабас, флейта), модифицированные народные (баян, цимбалы), а также инструменты, характерные для сельской традиции (колесная лира, жалейки, дудки, окарины, дуда, пастушья труба и ударные). В отличие от предшествующих десятилетий, когда концертные выступления хора большей частью имели форму классического академического концерта, современные программы коллектива строятся преимущественно тематически по блокам песен: весенние («Зіма з летам страчаецца», «Ой ты, вясна», «А па возеру», «Вясна-красна наставала»), купальские («Зара мая», «А пойдзем, сястрыцы», «Ляцеў чыжык»), колядные («Вароты скрыпяць», «Ходзіць, паходзіць мясяц», «Каляда», «Хадзіла-блудзіла семсот малайцоў»), «Ды запеймо песню», «А ў палі-палі», «Го-го-го каза», «Жабка»).

В зависимости от исполняемого репертуара сценическое движение в программах коллектива либо отсутствует (хор статичен и им руководит дирижер), либо развернуто и представлено хореографическими композициями, в которых не статична в том числе и вокально-инструментальная группы. Танцевальная, инструментальная и вокальная группы коллектива связаны между собой. Так, в некоторых программах коллектива танцоры играют на му-

зыкальных инструментах, а инструментальная группа включается в исполнение вокальных номеров.

Для выступлений коллектива имеется несколько комплектов костюмов. Эскизы одного из них для хоровой, хореографической и оркестровой групп (женские с намитками и мужские со свитками) подготовил этнограф и искусствовед М. Романюк. Оформление сцены в постановках практически не используется.

Сценическое воплощение фольклора в рамках инструментального исполнительства, так же как и вокального, интенсивно развивалось на протяжении всей истории исполнительского фольклоризма в Беларуси. Так, *Национальный академический народный оркестр Республики Беларусь им. И. Жиновича* (художественный руководитель – М. Козинец) был создан еще в 1930-е гг. и долгие десятилетия был примером строгого соответствия адаптации как типа исполнительского фольклоризма (рис. 2). В своей современной сценической практике коллектив использует оркестровую, инструментальную ансамблевую и вокально-инструментальную формы исполнительства.

Десятилетиями репертуар оркестра составляли два основных жанровых пласта: переложения классической музыки и оригинальные произведения для оркестра народных инструментов (произведения Е. Глебова, А. Мдивани, Д. Смольского и др.). Однако с 1980-х гг. в произведениях для оркестра наметилась тенденция ансамблевой трактовки музыкальной фактуры («Вясковья музыкі» и «Батлейка» В. Помозова). Позднее, в 1990-е гг., для репертуара коллектива стали характерны еще большие стилистические изменения, обусловленные обращением к сельскому и городскому фольклору. В качестве примера приведем обработки белорусских народных песен В. Грома, А. Кремко, В. Кузнецова, Н. Сироты («Ой, там на гары», «Чаму ж мне не пець», «Каля



Рис. 3. Белорусский государственный хореографический ансамбль «Харошки» (из архива коллектива)

майго церама», «Каб я знала», «Мой міленькі памер», «Ігралі-свяцілі», «Ой, там, на таргу» и др.). В программах коллектива широко представлена танцевальная музыка: В. Малых «Жартоўная полька», обработки А. Кремко «Танцы Беларусі», «Грай, мая дудка», «Кругавыя танцы», «Жалеечны вяночак», «Перагукі-перезваны» и др.

На протяжении долгого творческого пути у оркестра сформировался следующий инструментарий: академические инструменты (флейта, гобой, кларнет, литавры, малый барабан, треугольник, колокольчики, ксилофон, тарелки и колокола), модифицированные народные инструменты (баян, цимбалы) и инструменты, характерные для сельской традиции (колесная лира, гармошка). В 1990-е гг. инструментарий коллектива пополнили традиционные народные духовые (дудки, жалейки, чаротка, дуда, пастушья труба и окарины) и ударные инструменты. В репертуаре коллектива есть композиции, написанные для малых ансамблевых форм. Одним из примеров является обработка «Полькі з касой» В. Ткача, инструментарий которой включает баян, гармошку и косу.

Так же, как и у Национального академического народного хора Республики Беларусь им. Г. Цитовича, в режиссуре программ оркестра заметно стремление к преодолению так называемой «концертности», которая десятилетиями была характерна для коллективов данного типа. Эти изменения находят отражение в построении выступления в виде блоков номеров. В качестве примера преодоления такого рода консерватизма приведем вокально-инструментальную композицию В. Грома и А. Кремко «Песні лірніка», основанную на песнях календарно-обрядового цикла. Композиция написана для вокального ансамбля, оркестра и солирующих дудок, жалеек, дуды, окарины, свистелки, варгана и колесной лиры.

Сценическое движение в программах коллектива ограничено. Однако в некоторых композициях оркестра как отдельные исполнители, так и их группы передвигаются по сцене, что в некоторой степени избавляет сценическое действие от статичности. Для программ оркестра имеется несколько комплектов стилизованных костюмов с элементами бе-

лорусских орнаментов. Оформление сцены в программах коллектива не используется.

На адаптацию как тип исполнительского фольклоризма ориентируется и созданный в 1974 г. *Белорусский государственный хореографический ансамбль «Харошки»* (художественный руководитель — В. Гаевая) (рис. 3). Коллектив использует следующие формы исполнительства: вокально-инструментальную, хореографическую и вокально-хореографическую. Материалами для создания композиций служат классические адаптированные расшифровки из сборников традиционной народной музыки. В репертуар коллектива входят обработки, аранжировки и авторские стилизации белорусских народных песен и наигрышей.

У «Харошак» разнообразный инструментарий, который включает инструменты, характерные для сельской традиции (колесная лира, цитра, диатонические цимбалы, жалейки, дудки, дуда, окарины и гармошка), академические (скрипка, контрабас и флейта), модифицированные народные (баян, цимбалы) и эстрадные (бас-гитара, ударные). Вокально-инструментальная группа имеет сольные номера.

Выступления коллектива строятся в виде развернутых театрализованных программ: «Тураўская легенда» (по мотивам старинных белорусских обрядов), «Бывай, XX стагоддзе!» (на основе городского фольклора), «Беларусы» (по мотивам календарного фольклора), «Поры году» (по мотивам белорусских традиционных народных праздников и обрядов).

Танцевальная, инструментальная и вокальная группы связаны между собой. Так, танцоры играют на музыкальных инструментах, а инструменталисты включаются в пение. В связи с развернутым сценическим действием оформление сцены в программах коллектива практически не используется. Сценические костюмы «Харошак» выполнены на основе стилизации традиционной народной одежды (мастера А. Гаевой, Ю. Пискун и А. Юрвева). Так, для танца «Весьялуха» они выполнены на основе калинковичского традиционного народного костюма, а для танца «Каханачка» — по мотивам домачевского традиционного народного костюма. В программах «Харошак» использованы мужские соломенные головные уборы (лирический танец «Падушачка»), шляпы, которые введены как игровой атрибут, а также венки в форме «куста» в женских костюмах.

Следующий коллектив, сценическое воплощение фольклора которым мы рассмотрим, — *ансамбль народной музыки Национальной государственной телерадиокомпании Республики Беларусь «Бяседа»* (художественный руководитель — Л. Захлевный) (рис. 4). Коллективом используются такие формы исполнительства, как вокальная ансамблевая а саррелла и с аккомпанементом ансамбля, инструментальная ансамблевая, вокально-хореографическая. Репертуар коллектива строится на основе классических адаптированных расшифровок народной музыки. Главная цель, которая ставится при работе над аранжировками и обработками песен, — со-

хранение мелодической линии музыкального материала, что было характерно для метода сценического воплощения фольклора в предшествующие периоды истории развития исполнительского фольклоризма в Беларуси. В репертуар коллектива входят стилизации (польки «Вясейская», «Запрашальная», «Развітальная») и обработки народных мелодий («Купалінка», польки «Рам-ся-ся», «Свістуха», вальс «Капітан»). Значительную часть репертуара составляют композиции с ярко выраженной «шлягерной» окраской («Ой, у лузе пры дарозе», «Маруся», «Ой, у зяленькім садочку», «Звіняць, звіняць звончыкі» и др.), выполненные в стилистике сценических обработок 1950–1980-х гг.

Коллектив состоит из инструментальной (флейта, скрипка, академические цимбалы, баян, гармошка, дудка, бас-гитара, бубен, синтезатор) и вокальной групп. Инструментальный ансамбль имеет сольные номера. По тембровым соотношениям он стандартизован и однообразен: довольно часто используется *tutti*, практически не представлены малые инструментальные составы, композиции не отличаются поисками новых колористических оттенков. Однако в репертуаре есть и отдельные примеры удачных обработок народных мелодий, которые выполнены в стилистике коллективов, ориентированных на адаптацию как тип исполнительского фольклоризма («Ой, што там за шум» и «Запрагай-ка, бацька»).

Режиссура программ ансамбля представляет собой как тематические блоки композиций, так и отдельные концертные номера. В концертных программах коллектива наблюдается два варианта решения сценического движения. Первый вариант — сценическое движение отсутствует, и исполнители расположены по одной линии. Второй вариант — инструментальная группа статична, а вокальная группа выполняет сценические движения. Оформление сцены в программах коллектива отсутствует. Для программ ансамбля один из вариантов костюмов в технике ручного слущкого ткачества создали М. Романюк и Ю. Пискун.

Источники и литературы

1. Земцовский И. И. От народной песни к народному хору: игра слов или проблема? Фольклор и фольклоризм: сб. науч. тр. / М-во культуры СССР, Ленингр. гос. ин-т театра, музыки и кинематографии. Вып. 2: Традиционный фольклор и современные народные хоры и ансамбли. Л., 1989. С. 6–20.



Рис. 4. Ансамбль народной музыки Национальной государственной телерадиокомпании Республики Беларусь «Бяседа» (из архива ансамбля)

Таким образом, нами проанализирована специфика адаптации как типа исполнительского фольклоризма на примере деятельности профессиональных исполнительских коллективов Беларуси. Особенности адаптации проявляются в художественной обработке фольклорного образца через введение элементов иных стилевых систем, нередко чуждых данному фольклорному источнику. В процессе сценического воплощения фольклора по типу адаптации происходит соединение или синтез традиционного первоисточника со стилевыми элементами современных и инациональных исполнительских стилей, а иногда и полное подчинение фольклорного образца стандартам иной художественной системы.

Gurchenko Alesja

Educational establishment «Belarusian State University of Culture and Arts», Minsk, Republic of Belarus

Issues of scenic impersonation of folklore in the activities of contemporary performing musical groups of Belarus

The author of article considered specifics of use of folklore in concert and scenic practice of Belarus. **Keywords:** *implementation on folklorism, concert and scenic practice, stage realization of folklore.*

Золотарева Наталья Владимировна

Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

Этнографический туризм как форма презентации этнокультурного наследия в г. Сургуте и Сургутском районе¹

Аннотация. В статье рассмотрена такая форма презентации этнокультурного наследия, как этнографический туризм – вид познавательных путешествий, основной целью которых является посещение этнографического объекта для ознакомления с культурой, традициями и бытом этноса, проживающего на данной территории. На примере деятельности Историко-культурного центра «Старый Сургут» и Лянторского хантыйского этнографического музея выявлены способы реализации различных видов этнотуристических программ. Дана характеристика музейного праздника как части этнографического туризма и как способа актуализации нематериального культурного наследия. **Ключевые слова:** культурное наследие, этнографический туризм, обские угры.

Диапазон определений термина «культурное наследие» широк и разнообразен. Под культурным наследием понимают совокупность объектов окружающего человека мира, признаваемых на основе культурного опыта человечества и его предпочтений культурными ценностями [11, с. 312]. На информационной составляющей наследия останавливается М. Е. Кулешова: «Наследие можно рассматривать как информационный потенциал, запечатленный в явлениях, событиях, материальных объектах и необходимый человечеству для своего развития, а также сохраняемый для передачи будущим поколениям» [12, с. 41]. Следует отметить, что культурное наследие является комплексным многоаспектным понятием, включающим в себя материальный, движимый и недвижимый, и нематериальный компоненты, а также природное, цифровое наследие и культурные ландшафты. Составляющей всех перечисленных компонентов является этнокультурное наследие, или культурное наследие народов. Под ним понимаются материальные и нематериальные ценности, выработанные этнической культурой и тесно сопряженные с природной средой, которые транслируются на межпоколенном уровне [13, с. 7].

В традиционной культуре этнические ценности транслировались в процессе жизнедеятельности. Их первостепенная важность осознавалась и выделялась в особую сферу – обрядовую. Она локализовалась в наиболее сакральной части пространства – на священном месте – и предполагала наличие особых лиц с функциями распорядителей и хранителей. Вместе с тем не существовало специальных институтов для сохранения и передачи базовой информации, включая и ценностные нормы. В современных условиях описанный механизм трансляции этнокультурного наследия во многом утратил свою силу [15, с. 127]. Институтами, выполняющими функции генерирования, сохранения и трансляции культурного наследия, становятся учреждения культуры.

Одной из форм презентации культурного наследия является этнографический туризм – вид познавательных путешествий, основной целью которых

является посещение какого-либо объекта для исследования архитектуры, культуры, традиций и быта этноса, когда-либо проживающего на данной территории [8]. Выделяют три вида этнографического туризма: 1) посещение существующих поселений, 2) знакомство с этнографическими музеями (при этом особый интерес вызывают музеи под открытым небом), 3) знакомство с традициями, праздниками, обрядами [14, с. 165]. Если первый вид возможен только при посещении традиционных стойбищ, то реализовать два последних – одна из задач муниципальных учреждений культуры. При этом второй вид предполагает знакомство с материальной формой культурного наследия, а третий – с нематериальной. Попытаемся выявить способы презентации этнокультурного наследия обских угров на примере деятельности историко-культурного центра «Старый Сургут» и Лянторского хантыйского этнографического музея.

Историко-культурный центр «Старый Сургут» является одним из имиджевых учреждений Сургута, свидетельствующих о том, что это – старейший город Среднего Приобья. Деятельность центра фактически началась в 1996 г. На сегодня «Старый Сургут» является коммуникационной и выставочной площадкой, материально-технический и интеллектуальный ресурс которой позволяет осуществлять работу на современном уровне.

«Старый Сургут» – это историко-этнографический комплекс, который расположен в живописном месте в центральной части города на берегу реки Саймы. На территории находятся 14 деревянных домов-«новоделов». Все они представляют собой реконструкцию старых зданий, когда-то стоявших в различных частях города, но впоследствии собранных в единый архитектурный ансамбль. Комплекс построек дает наглядное представление об историческом облике, который имел Сургут на рубеже XIX–XX вв., он открыт для посетителей с 1999 г. В 2001 г. на территории центра появилась еще одна постройка – храм «Во имя всех святых, в земле Сибирской просиявших», выполненный в традициях храмового зодчества Русского Севера [7]. Это действующий храм, в котором по церковным праздникам проходят богослужения. В притворе храма проводятся выставки, посвященные духовной культуре Сибири.

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ, проект №14-01-00263 «Этническая и книжная традиции в культурном наследии Западной Сибири».

В рамках Центра действуют различные отделы, среди них и те, в которых занимаются популяризацией культурного наследия обских угров. Это отдел изучения историко-культурного наследия, Центр ремесел, Дом коренных народов Севера. В первом занимаются исследованием культурного наследия, созданием банка данных по народным художественным промыслам и ремеслам. Центр ремесел занимает двухэтажное здание, в котором находятся мастерские художников, возрождающих народные традиции и развивающих прикладное творчество, а также сувенирная лавка, где можно приобрести изделия из бисера, кожи, дерева, сувениры с символикой города, обереги и национальные сувениры народов ханты и манси [5].

Дом культуры коренных народов Севера создан с целью возрождения традиций, обычаев коренных народов Севера, сохранения и развития их национальной культуры. В нем постоянно действует экспозиция «Быт и традиции угорских народов», в которой представлены элементы материальной и духовной культуры коренных народов: предметы быта, орудия охоты, одежда и украшения, изготовленные местными мастерами народных художественных промыслов — носителями культуры хантов и манси (рис. 1). На территории у Дома коренных народов Севера расположены традиционные элементы стойбищного поселения: хлебная печь, лабаз, чум (рис. 2).

Особое внимание сотрудники отдела уделяют возрождению нематериального культурного наследия коренных жителей. С 2000 г. на территории «Старого Сургута» проводится национальный праздник «Вороний день» (с 2013 г. — во вторую субботу апреля), который символизирует пробуждение природы и новую жизнь, наступление весны. Программа праздника включает концертные выступления, театрализованное представление, сценки из «Медвежьих игрищ», церемонию поздравления новорожденных из числа народов ханты и манси, традиционный обряд «Священное дерево», участники которого украшают березу лентами с пожеланиями мира и благополучия, спортивно-этнографическую эстафету, в которую включены 12 национальных видов спорта — метание тынзяна на хорей, прыжки через нарты, перетягивание палки, тройной национальный прыжок и др. Все желающие могут сделать фотографии в чуме, возле лабаза и печи. На выставке-продаже можно приобрести работы мастеров, отражающие особенности культуры обских угров.

Кроме того, с 2000 г. в третью субботу июня на р. Сайма проводится «День обласа». В соревнованиях принимают участие представители коренных малочисленных народов Югры, проживающие в Сургуте и Сургутском районе. Все участники получают дипломы, а три победителя среди мужчин и женщин — призы. В программу праздника также входят обряд поклонения воде (в воду опускается светлая ткань, в которую завязаны монеты — дар духам водоема), выступление фольклорных ансамблей, традиционные игры.

Международный день коренных народов мира, провозглашенный Генеральной Ассамблеей ООН 9 августа 1995 г., в «Старом Сургуте» проводится с 2010 г. В программу празднования входят театрализованные представления, выставка детских рисунков по мотивам мифов народов Югры, национальные игры, мастер-классы, разгадывание загадок. В завершении праздника в небо выпускают воздушные шары с пожеланием мира всем народам.

С 2014 г. в феврале проводится национальный праздник коренных народов Севера «Нарождение луны» — «Тыльц Поры», символизирующий начало нового года у хантов и манси. Изготавливается снежный стол, на него ставят приготовленные из теста фигурки семи животных: оленя, коровы, овцы, лошади, зайца, лося и белки. Руководитель обряда читает молитву. Затем фигуркам отрезают головы и бросают в сторону луны. Следует отметить, что в самом обряде принимают участие только носители культуры, остальные зрители стоят поодаль и подходят к столу только после завершения обряда. Кроме того, в рамках праздника проводятся следующие мероприятия: обряд «Очищение снегом», участники которого кидают друг в друга снежками, а также конкурсы, спортивные состязания, разгадывание загадок, демонстрация национальной одежды, исполняются музыкальные номера [6].

В 2014 г. отделом коренных народов Севера был разработан и реализован проект «Дни культуры финно-угорских народов», целью которого стало создание условий для приобщения к культурному наследию финно-угорских народов, развитие и поддержка народного творчества, культурных традиций и укрепление культурных связей [10, с. 2–3]. Мероприятия прошли 5–6 декабря 2014 г. в рамках празднования 420-летия Сургута и Года культуры. В качестве участников были приглашены ведущие специалисты в области культуры и искусства финно-угорских народов, мастера народных промыслов и ремесел, представители образовательных учреждений. Программа включала открытие выставки картин и изделий декоративно-прикладного творчества финно-угорских умельцев, встречу с писателями и исследователями финно-угорской культуры, демонстрацию национальной одежды, выступления фольклорных коллективов, научно-практический семинар «Современное состояние культуры финно-угорских народов», мастер-классы по изготовлению традиционных предметов быта и изделий декоративно-прикладного искусства.

Сегодня в Центре работают народные мастера России А. Д. Сайнахов и М. В. Ситникова, благодаря которым сохраняются такие ремесла, как резьба по кости, дереву, бересте, выделка кожи, плетение из корней кедра, бисероплетение, изготовление изделий из рыбьей кожи, сукна, меха, ровдуги. В «Старом Сургуте» регулярно проводятся обучающие мастер-классы, благодаря которым транслируются технологии изготовления традиционных предметов.



Рис. 1. Историко-культурный центр «Старый Сургут». Фрагмент экспозиции «Быт и традиции угорских народов». Фото автора

С целью популяризации народных танцев и обрядов, передачи самобытной культуры последующим поколениям в центре созданы детский и взрослый фольклорные ансамбли «Луима ханса» – «Северные узоры» и «Аснэ» – «Обская женщина». Коллективы являются активными участниками городских, окружных и межрегиональных мероприятий и удостоены наград различных степеней.

В «Старом Сургуте» разработан и реализуется этнотуристический проект «Северная мозаика», включающий в себя уникальные мастер-классы по традиционным ремеслам и народным промыслам

обских угров, национальные спортивные соревнования, театрализованные представления, сюжеты которых взяты из мифологических текстов хантов и манси, посещение экспозиции «Быт и традиции угорских народов», знакомство с традиционными элементами стойбищного поселения – хлебной печью, лабазом, чумом, расположенными на этноплощадке у Дома коренных народов Севера, дегустацию блюд национальной кухни [9].

Как видим, историко-культурный центр «Старый Сургут» активно транслирует традиционную культуру обских угров. Его сотрудниками проводятся ком-



Рис. 2. Историко-культурный центр «Старый Сургут». Хлебная печь. Фото автора

плексные мероприятия с привлечением всех форм культурного наследия, материального и нематериального. Большое внимание уделяется фиксации, реконструкции и трансляции последнего: сотрудники центра воссоздают обско-угорские праздники и обряды, а также сохраняют и передают технологии изготовления традиционных предметов. У Центра имеется позитивный опыт в реализации этнотуристических программ. Аутентичность проводимых мероприятий обеспечивается наличием среди сотрудников носителей культуры.

Сохранить и передать потомкам уникальное историко-культурное наследие – основная задача Лянторского хантыйского этнографического музея, расположившегося на берегу реки Вачим-ягун, на месте старого хантыйского стойбища. Музей впервые распахнул свои двери для посетителей 29 ноября 1989 г. Основателем и первым директором музея была Алла Ивановна Цукор [3]. В настоящее время директором музея является Елена Азимовна Подосян. Деятельность музея уже получила высокую оценку – последние три года подряд он признается лучшим музеем Сургутского района. Особое внимание в музее уделяется туристической индустрии: разрабатываются и проводятся традиционные праздники, походы по туристическим маршрутам [4]. В 2011 г. музей был признан «Лидером туристической индустрии в развитии и продвижении этнографического туризма Югры».

Материальное культурное наследие в музее представлено фондами, экспозицией и парком-музеем под открытым небом. Первые 22 предмета материальной культуры хантов, положившие основу коллекциям музея, были переданы в дар художником А. М. Куликовым перед его отъездом в Эстонию. На сегодня коллекции музея насчитывают 8723 предмета основного и научно-вспомогательного фондов, а музей является научно-исследовательским центром, активно возрождающим традиции, праздники и обычаи пимских хантов. Эта этническая группа, сформировавшаяся в бассейне р. Пим, принадлежит к восточной группе хантов, говорящей на особых диалектах хантыйского языка, входящего в финно-угорскую группу уральско-юкагирской языковой семьи. Культура пимских хантов уникальна по своему диалекту, особенностям традиционного быта и уклада. Постоянная экспозиция музея, представляющая материальную и духовную культуру хантов, располагается в четырех выставочных залах: 1 – краеведение, стационарное жилище, оленеводство; 2 – животный мир, охота; 3 – рыболовство (рис. 3); 4 – одежда, музыкальные инструменты.

В 1994 г. на территории музея, занимающей площадь более 3 га, разместился архитектурно-этнографический комплекс, дающий полное представление о традиционной культуре, быте и хозяйственной деятельности хантов, проживающих в долине р. Пим. Он включает следующие строения: дымокур для



Рис. 3. Лянторский хантыйский этнографический музей. Фрагмент экспозиции. Фото автора

олений, уличную печь для выпечки хлеба, коптильню для рыбы, охотничий дом, весенний, летний, осенний и зимний дома (рис. 4); несколько хозяйственных лабазов, священный лабаз на двух ножках, домик для роженицы, вешала для неводов, сетей, одежды; навес для хранения нартов, лодок; шалаш-холодильник для хранения мяса, рыбы, этноизбушка для проведения различных мероприятий.

На территории парка-музея регулярно проводятся национальные праздники. Их главная задача – воссоздание и сохранение для будущих поколений

самобытной культуры коренного населения округа, сконцентрированной в обрядовой сфере, т. е. актуализация прежде всего нематериальной составляющей культурного наследия.

С апреля 2004 г. на территории музея ежегодно празднуют «День ворона» – «Вурни катэл» – праздник встречи весны. К празднику на соснах развешивают баранки, конфеты, лепят снежки – «яйца ворона», делают воронье гнездо, чтобы в текущем году рождалось больше детей. На территории музейного парка разбрасывают стружку, устраивают об-

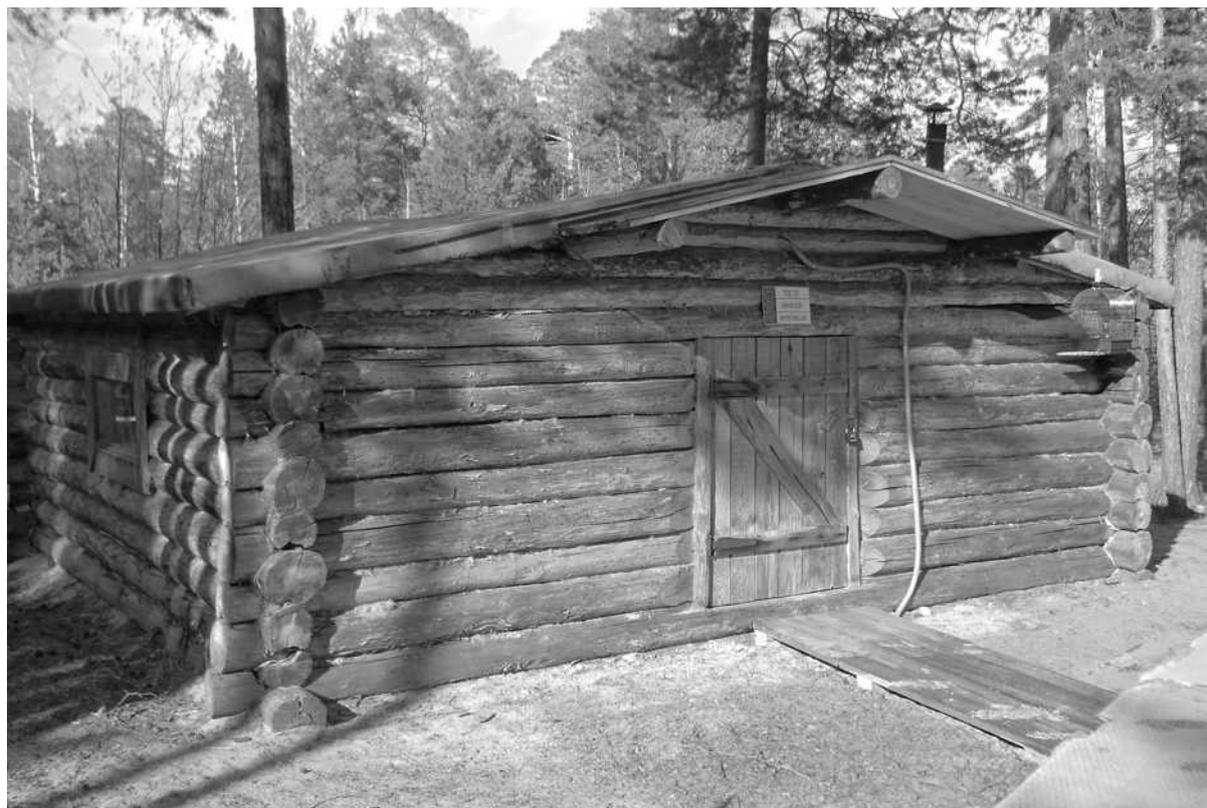


Рис. 4. Лянторский хантыйский этнографический музей. Фрагмент архитектурно-этнографического комплекса: зимний дом. Фото автора

ряд очищения снегом, угощают детей печеньем, конфетами, исполняют песню о вороне и танец воронят, проводят подвижные игры коренных народов Севера, мастер-класс по изготовлению традиционной куклы. Все эти действия сопровождаются выступлениями фольклорных коллективов. Завершается праздник зачитыванием наказов ворона детям. Особо на празднике чествуют детей, родившихся между двумя последними днями ворона [4].

Традиционный праздник встречи лета – «Праздник трясогузки» – «Пэхтэ рекэп нэ» – проводится возле этноизбушки. Из нее выходит ведущий в костюме трясогузки и предлагает детям поучаствовать в следующих играх. «Болотная женщина»: выбирается водящая – «болотная женщина», ей завязывают глаза, игроки разбегаются в разные стороны, водящая должна их поймать. «Бой оленей»: двое играющих становятся друг напротив друга, упираясь прикрепленными рогами. Задача заключается в том, чтобы сбросить рога с головы соперника. «Бег по медвежьей»: оттолкнувшись двумя руками, участники подтягивают ноги к груди и, приземляясь на обе ноги, одновременно стараются как можно дальше выставить руки. По завершении игр детям загадывают загадки. Прощаясь с детьми, желают им провести лето так же весело и шумно, как праздник его встречи [1, с. 12–16].

С 2011 по 2013 г. в рамках Дня родного языка, 21 февраля, детей знакомили с элементами медвежьего праздника. У хантов медведь считается свя-

щенным животным. Элементы посвященного ему праздника сотрудники музея восстановили на основе рассказов хантов р. Пим, записанных во время этнографических экспедиций. Каждый год инсценировали какой-то один сюжет из медвежьего праздника: например, один раз воссоздавали сюжет отправки охотников в лес, другой раз – их возвращения. Реконструкции назывались «В гостях у когтистого старика». С 2014 г. инсценировки прекратились, поскольку медвежий праздник ханты рассматривают как главное священное действие, и обращение к нему требует большой осторожности [4].

Во время проведения детского праздника «День рыбака и охотника» детям предлагается поучаствовать в викторине и ответить на вопросы о коренных жителях и их занятиях. Затем участники делятся на две команды и приступают к разгадыванию ребусов. После проводятся игры, включающие новационные элементы: «удачная рыбалка», «перетяни палку», «дорисуй птицу» и др.

Молодоженам на территории музея предлагается провести свадебный обряд «Эй вэрнэ» – «Вместе», освятив узы брака по традициям пимских хантов. Молодоженов встречают под хантыйскую музыку, звучат слова приветствия на хантыйском языке. После приветствия они проходят обряд очищения дымом, так как ханты верят, что дым пихты очищает человека. Чтобы прожить всю жизнь вместе, молодые, взявшись за руки, проходят под священным покрывалом и оказываются у священной на-

рты, где находится голова священного зверя — медведя. Чтобы в доме всегда было уютно, жених и невеста должны поклониться медведю и бросить в коробку-корневатик монеты. Далее молодые гадают: из люльки достают мешочек с орешками — символом плодородия, и по количеству орешков определяют, сколько детей будет в семье. Чтобы дом был полной чашей, жениху и невесте предлагают испить чай из пиал, после чего им вручают сувенир «Солнышко», изготовленный сотрудниками музея, чтобы дома было тепло и солнечно. Затем молодожены вытягивают ленту из берестяного туюска, причем цвет лент имеет определенную символику. Далее молодые идут поклоняться березе, расположенной на территории музея. Загадав желание, завязывают на ней ленту.

Заместителем директора по научной работе Т. А. Лозямовой разработан проект по развитию этнографического туризма «Добро пожаловать на стойбище» — «Мэн кутыва ёвта», в котором предусмотрено два направления — краеведение и этнография [2]. Проект включает в себя следующие мероприятия:

- экскурсия по городу «Достопримечательности «Снежного озера» — г. Лянтора»;
- «Музей приглашает гостей» — экскурсия по экспозициям музея;
- «Прогулка по стойбищу» — экскурсия по территории музея с осмотром сезонных построек хантов;
- встреча гостей в этноизбушке, проведение обряда очищения дымом;
- «У хлебной печи» — знакомство с традиционной хантыйской кухней;
- «Ловкий, быстрый, как олень» — традиционные спортивные состязания на силу и меткость;
- сервировка стола с использованием традиционной посуды;
- мастер-класс по пошиву традиционной куклы;
- мастер-класс по плетению циновки.

Участвуя в таком этнотуре, посетитель, не покидая города, получит возможность познакомиться с традиционными постройками, обрядами, пищей и

сервировкой стола, спортивными соревнованиями, а также прикладным искусством пимских хантов.

Таким образом, Лянторский хантыйский этнографический музей играет важную роль в сохранении и трансляции традиционной культуры хантов. У музея накоплен большой опыт в разработке и реализации этнотуристических программ. Сотрудники музея актуализируют как материальное, так и нематериальное культурное наследие коренных жителей региона. Они проводят комплексные мероприятия, в которых задействованы все виды культурного наследия и в которые вовлечены разные возрастные категории посетителей, дети и взрослые.

Как видим, в Сургуте и Сургутском районе развития практика актуализации культурного наследия обских угров. Муниципальные учреждения культуры отличает комплексный подход в презентации и трансляции традиционной культуры. Аутентичность проводимых реконструкций обеспечивается регулярными экспедициями и наличием среди сотрудников носителей культуры. В целом в рассмотренных учреждениях культуры накоплен позитивный опыт проведения комплексных мероприятий и реализации этнотуристических программ, способствующих возрождению традиционной культуры, сохранению и популяризации этнокультурного наследия обских угров.

Zolotareva Natalia

Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation

Ethnographic tourism as a form of ethnic and cultural heritage of update in Surgut and Surgut district

The article describes a mainstreaming form of ethnic and cultural heritage, as an ethnographic tourism as a kind of a discovery journey, which main purpose is to visit the ethnographic object to get acquainted with the culture, traditions and customs of the ethnic group, living in this area. On the example of the historical and cultural center «Old Surgut» and Lyan-tor Khants ethnographic museum identified ways to implement various kinds of ethno-tourism programs. We give the characteristic of the museum celebration as part of ethnic tourism and as a way to update the Intangible. **Keywords:** *cultural heritage, ethnographic tourism, Ob Ugric.*

Источники и литература

1. Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н. Лозямова Т. А. Проект «Йимэн катэл» традиционные праздники коренных народов Севера. Лянтор, 2013. 21 с.
2. Архив Лянторского хантыйского этнографического музея. Б/н. Лозямова Т. А. Проект по развитию этнографического туризма «Мэн кутыва ёвта» («Добро пожаловать на стойбище»). Лянтор, 2013. 18 с.
3. Лянторский хантыйский этнографический музей [Электронный ресурс] // Ugratravel. URL: <http://ugra.travel/ru/goroda-i-rajony/surgutskij-rajon/muzei/lyantorskij-hantyjskij-etnograficheskij-muzej.html?show=info> (дата обращения: 11.06.2015).
4. ПМА 2014 г.: г. Лянтор. Подосян Е. А., директор Муниципального учреждения культуры «Лянторский хантыйский этнографический музей».
5. ПМА 2015 г.: г. Сургут. Саитова Е. С., заместитель директора по творческой работе Историко-культурного центра «Старый Сургут».
6. ПМА 2015 г.: г. Сургут. Самсонова М. В., заведующая отделом коренных народов Севера историко-культурного центра «Старый Сургут».
7. Страницы истории [Электронный ресурс] // Историко-культурный центр «Старый Сургут». URL: <http://stariy-surgut.ru/o-nas/stranitsy-istorii/> (дата обращения: 02.05.2015).
8. Этнографический туризм [Электронный ресурс] // Туристический информационный центр Ставропольского края. URL: <http://www.stavtourism.ru/tourism/vidy-turizma/etnograficheskii-turizm> (дата обращения: 10.06.2015).

9. Этнотуризм [Электронный ресурс] // Историко-культурный центр «Старый Сургут». URL: <http://stariy-surgut.ru/etnoturizm> (дата обращения: 29.05.2015).
10. Дни культуры финно-угорских народов: 5–6 декабря 2014 г. / сост. Л. В. Халак. Сургут, 2014. 32 с.
11. Дьячков А. Н. Культурное наследие // Российская музейная энциклопедия. М., 2001. Т. 1. С. 312.
12. Кулешова М. Е. Понятийно-терминологическая система «природное культурное наследие»: содержание и основные понятия // Уникальные территории в культурном и природном наследии регионов: Сб. науч. тр. М., 1994. С. 40–46.
13. Курьянова Т. С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2013. 24 с.
14. Монахова Н. С. Этнографический туризм в России: основные виды и факторы развития // Вестник Российского нового университета. 2010. № 2. С. 164–168.
15. Рындина О. М., Лукина Н. В., Курьянова Т. С., Золотарева Н. В. Этнокультурное наследие ханты Сургутского района Ханты-Мансийского автономного округа – Югры в теоретическом и практическом дискурсе // Вестник Томского государственного университета. 2015. № 390. С. 126–131.
16. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961. 145 с.
17. Народный орнамент Алтайского края (русские районы). Альбом зарисовок. Вып. VIII. М., 1955.
18. Народный орнамент Алтайского края (домовая резьба и роспись русских районов). Альбом зарисовок. Вып. XI. М., 1955.
19. Народный орнамент Алтайского края. Альбом зарисовок. Вып. XII. М., 1957.
20. Роспись по дереву. Из собраний музеев Алтайского края: Каталог / сост. И. В. Попова. Барнаул: Алтайский дом печати, 2014. 44 с. Русское декоративно-прикладное искусство на Алтае. Альбом фотографий. М., 1957.

Курьянова Татьяна Сергеевна

Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, Российская Федерация

Культурный ландшафт: от изучения к практике¹

Аннотация. В статье предпринята попытка рассмотреть актуальные подходы культурному ландшафту сквозь призму нормативно-правовой, научной и музейной рефлексии. Полученные результаты применяются при анализе культурных ландшафтов Кемеровской области – историко-культурного и природного музея-заповедника «Томская писаница» и историко-этнографического музея «Чолкой», сохраняющих и репрезентирующих этнический компонент – традиционную культуру северных алтайцев – шорцев и телеутов. **Ключевые слова:** культурный ландшафт, культурное наследие, музеи под открытым небом, этнический компонент.

Термин «культурный ландшафт» оказался в поле зрения исследователей еще в начале XX в. и вообрал в себя совокупность естественнонаучных и гуманитарных знаний, отсюда и множественность его толкований. Согласно наиболее распространенной трактовке, «культурный ландшафт» является одновременно специфической категорией наследия и ландшафтной охранной практикой культурного и природного наследия [7]. Следует отметить, что на практике две интерпретации термина могут рассматриваться как единое целое.

Несмотря на то, что «культурный ландшафт» считается устоявшимся в науке термином, произошло его синонимизирование с понятиями «место», «достопримечательное место», «территория», «пространство» и др.

Культурный ландшафт обладает такими качествами, как целостность (сохранность), аутентичность и территориальная идентичность (чувство принадлежности месту). Контент культурного ландшафта – совокупность разных типов наследия: согласно классификации, предложенной ЮНЕСКО, –

культурного, материального, движимого и недвижимого, нематериального, природного, археологического, цифрового и др.; согласно теории музейоведа Е. И. Карташевой – музейного и потенциального музейного наследия, которое представляет собой целостную совокупность предметов и коллекций, отражающих (документирующих) социокультурный объект деятельности музея [9].

Среди ландшафтного разнообразия особого внимания заслуживают этно-экологические территории. Сложности сохранения аутентичного этноконтекста территории обусловлены стиранием основополагающих структур традиционной культуры, таких как язык, традиционное природопользование, обрядовая сфера, стереотипы поведения, ценностные ориентации, которые определяют витальность и устойчивость культуры [10, с. 84].

Цель данного исследования – рассмотреть актуальные подходы к культурному ландшафту сквозь призму нормативно-правовой, научной и музейной рефлексии; полученные результаты применить при анализе культурных ландшафтов Кемеровской области, оформленных в музеи под открытым небом – историко-культурного и природного музея-заповедника (ИКПМЗ) «Томская писаница» и историко-этнографического музея «Чолкой», сохраняющих и репрезентирующих этнический компонент – традицион-

¹ Статья подготовлена при финансовой поддержке конкурса РГНФ, проект № 14-01-00263 «Этническая и книжная традиция в культурном наследии Западной Сибири».

ную культуру северных алтайцев: шорцев и телеутов.

Проблема культурного ландшафта рассматривалась в международных нормативно-правовых документах различного уровня: Венецианской хартии (1964) [3], Руководстве по выполнению Конвенции об охране всемирного наследия (1992) [2], Европейской конвенции о ландшафтах (2000) [5]. Россия пока не присоединилась к Европейской ландшафтной конвенции, но изложенные в ней идеи единства природы и культуры получают в нашей стране все большее распространение.

В практическом отношении наиболее важным является Руководство по выполнению Конвенции об охране всемирного наследия (1992), поскольку именно в этом документе культурному ландшафту присвоен статус категории наследия [11, с. 15]. Также в документе представлена следующая типологизация культурных ландшафтов: целенаправленно созданные (парки и сады), естественно развившиеся (сельские, исторические, индустриальные ландшафты), среди которых выделяются подтипы реликтовых (усадебные, дворцово-парковые и некоторые монастырские ландшафты), ископаемых (памятники археологического или палеонтологического наследия), развивающихся (ландшафты, связанные с географически детерминированными традиционными аборигенными культурами) и ассоциативных ландшафтов (памятные места, места творчества, сакральные местности и т. д., ассоциирующиеся с каким-либо феноменом культуры) [4].

В России практические разработки по данному вопросу значительно опередили законодательные инициативы. До появления термина «культурный ландшафт» П. М. Шульгиным в середине 80-х гг. XX в. был введен термин «уникальные исторические территории» — регионы с особо ценными объектами наследия, которые должны иметь особый охраняемый статус и осуществлять особую экономическую, социальную и административную политику с приоритетом сохранения и использования культурного и природного наследия [17, с. 69–77], что по сути отражает принципы ландшафтной концепции. В определении подчеркивается исторически сложившаяся взаимозависимость культурного и природного наследия на территории, которой оно принадлежит, а также необходимость ее интеграции в сферу общественно-экономических отношений.

Концепция сбалансированного сохранения наследия в формате конкретной территории отразилась в нормативно-правовой сфере с принятием Федерального закона № 33-ФЗ от 14 марта 1995 г. «Об особо охраняемых природных территориях». Согласно закону, «особо охраняемые природные территории» — это участки земли, водной поверхности и воздушного пространства над ними, где располагаются природные комплексы и объекты, которые имеют особое природоохранное, научное, культурное, эстетическое, рекреационное и оздоровительное значение, которые изъяты решениями органов государ-

ственной власти полностью или частично из хозяйственного использования и для которых установлен режим особой охраны [16]. В данном определении ключевая роль принадлежит природному наследию.

Основываясь на вышеуказанном термине, исследователь Л. В. Еремин вводит синтезирующее понятие «особо охраняемые территории историко-культурного значения» [6, с. 36], под которыми предлагает понимать природные территории, находящиеся в составе учреждений музейного типа и содержащие историко-культурные комплексы и объекты. Специфика данного определения состоит в том, что, во-первых, автор обозначает музейный статус территории, тем самым подтверждая ведущее значение музея в деле сохранения культурного и природного наследия, во-вторых, гармонично соединяет в нем природу, культуру и общество в историческом развитии.

Исследователи В. Н. Калущков и А. Ю. Латышева выделяют категорию имитационного культурного ландшафта и подробно рассматривают его подтип — «этническую деревню» («этнодеревню») [8]. Контент этнодеревни может быть частично аутентичным или полностью смоделированным. По мнению авторов, «этнодеревня» — это образная стилизация традиционного деревенского ландшафта со всеми составляющими его компонентами, актуализирующая этническую и локальную идентичность. Этничность в этнодеревнях представляется одновременно в качестве музейного экспоната и живой культурной традиции в разных ее проявлениях — от фольклора до национальной кухни. Целью создания этнодеревень является демонстрация пространственно организованной этнической традиции в ее материальных и нематериальных вариациях как основы конструирования или возрождения этнической идентичности.

Особое развитие концепция культурных ландшафтов получила в музейном дискурсе, в частности в ходе конференций Международного совета музеев (ИКОМ). Так, идея о музее как главном аккумуляторе наследия актуализируется с 1960-х гг. В начале 90-х гг. прошлого столетия «окружающая среда», точнее зоопарки и ботанические сады, были внесены Международным советом музеев (ICOM) в музейную типологию и определены как «живые» музеи природы. Также статус музейных учреждений в музейной классификации ИКОМ получили особо охраняемые природные территории (ООПТ) [13, с. 7].

В эти же годы музейный мир обращает свои взгляды к проблеме сохранения на базе музея этнического компонента наследия, или самобытной культуры коренных народов. Так, тема XVII Генеральной конференции — «Музеи и местное сообщество» — в 1995 г. (Ставангер, Норвегия) свидетельствовала об открытости музеев, выходящих на контакт с самой многоликой аудиторией, прежде всего местными жителями, для которых музей становился культурным, образовательным и досуговым центром. В 1998 г. в Австралии прошла Генеральная конференция «Музеи и культурное разнообразие: древние культуры — новые миры». По ее итогам были

приняты резолюции: «Музей и культурное разнообразие», «Музей и культурный туризм», «Региональное развитие музеев», «Защита культурного наследия во время и после вооруженного конфликта». Эта конференция завершала XX столетие, поэтому и ряд рассматриваемых вопросов решался с перспективой на будущее, в том числе и необходимость нового осмысления феномена музея, отвечающего современным тенденциям [14].

В 2001 г. на 19-й сессии Генеральной конференции ИСОМ было введено понятие «живой музей», или «музей живой истории». Такое наименование получают те музеи, которые хранят, собирают и представляют не только артефакты культуры, но и культурные, национальные традиции, технологии и ремесла, зародившиеся и развившиеся на определенной территории. Зачастую под «живыми музеями» подразумевают экомuzeи, этнопарки, средовые музеи, музеи под открытым небом и т. д.

В 2016 г. в Милане пройдет конференция «Музеи и культурные ландшафты». Обращение к данной теме в очередной раз подчеркнет важность взаимодействия и взаимовлияния культурного наследия, заключенного в музеи, и окружающей среды [1].

Таким образом, Генеральные конференции Международного совета музеев (ИКОМ) отражают основные тенденции и векторы развития музеев и расширения их предметного поля, включение в него культурного ландшафта. При этом оптимальной формой представления культурного ландшафта признаны музеи под открытым небом / «живые музеи».

Исследователь В. В. Тихонов [15] предлагает классификацию музеев под открытым небом, созданных на основе реконструкции недвижимых памятников. Основопологающим критерием является соотношение аутентичного материала к реконструированному. Исходя из него музеи подразделяются на 3 типа:

– музеи-резерваты, формируемые на основе реконструируемой исторической среды на историческом месте;

– музеи транслоцированного типа (трансляторы), фрагментарно реконструирующие историческую среду на новом месте с использованием памятников-оригиналов истории и архитектуры;

– музеи-реконструкции – музейные комплексы, моделирующие историческую среду полностью за счет новоделов на историческом месте или на ином месте, не связанном с моделируемой исторической средой.

Автор допускает варьирование характеристик. Так, музеи, неоднородные по составу, могут быть детерминированы с нескольких позиций, например музеи-резерваты-реконструкции.

Теперь перейдем к рассмотрению культурных ландшафтов ИКПМЗ «Томская писаница» и историко-этнографического музея «Чолкой» согласно изложенным выше положениям.

Историко-культурный и природный музей-заповедник «Томская писаница» расположен недалеко от

д. Писаной Яшкинского района Кемеровской области. Музейное пространство «Томской писаницы» по своей структуре комплексное. Во-первых, оно включает разнообразные типы культурных ландшафтов – естественно развившиеся, развивающиеся, ассоциативные. Опираясь на российскую теорию и практику изучения культурных ландшафтов и используя терминологию отечественных исследователей П. М. Шульгина и Л. В. Еремина, музей-заповедник «Томская писаница» можно охарактеризовать как «уникальную историческую территорию» и «особо охраняемую территорию историко-культурного значения». Последнее определение наиболее четко конкретизирует специфику «Томской писаницы, указывая на музейный статус историко-культурной и природной среды.

Во-вторых, на территории музея-заповедника представлены объекты культурного материального наследия, движимого и недвижимого, и нематериального, вписанные в природное окружение. По тематическому признаку данные объекты культурного наследия можно отнести к археологическому, этнокультурному, музейному наследию. При этом следует оговориться, что дифференциация объектов культурного наследия, расположенных на территории «Томской писаницы», условна. Для большинства из них характерна синкретичность.

Пространство «Томской писаницы» с точки зрения экспозиционно-фондового контента представляет собой бинарную оппозицию – «подлинное – реконструируемое». Все копии, новоделы, реконструкции, использованные в экспозиционном показе и не нашедшие адекватного отражения в системе культурного наследия, являются так называемым *потенциальным музейным наследием*. В связи с этим по классификации музеев, предложенной В. В. Тихоновым, в которой основополагающим критерием является соотношение аутентичного материала к реконструированному, ИКПМЗ «Томская писаница» является музеем транслоцированного типа (транслятором), т. е. реконструкцией.

Этнокультурный компонент в «Томской писанице» представлен архитектурно-этнографический комплекс «Шорский Улус Кезек», который создан на основе подлинных построек конца XIX – начала XX в., вывезенных из поселков Учас, Дальний и Ближний Кезек Кемеровской области. Экспозиционный комплекс «Шорский улус Кезек» – это прежде всего попытка комплексно отразить основные сферы традиционной культуры шорцев. Музеефицированный и сконструированный «Шорский улус Кезек» представляет собой подтип имитационного культурного ландшафта – этнодеревню. Для воссоздания характерных черт традиционной шорской культуры используются новоделы, относящиеся к потенциальному музейному наследию. Благодаря тому, что территория музея-заповедника охватывает различные природно-ландшафтные зоны, шорский этнографический комплекс органично вписывается в окружающую среду. Флора, в которую он инкорпо-

рирован в музее, характерна и для мест проживания шорцев.

Экспозиционный комплекс «Шорский улус Кезек» синкретичен и представляет собой сочетание объектов движимого культурного наследия – музейных предметов, отражающих быт и промыслы шорцев, и объектов недвижимого культурного наследия: подлинных шорских строений, объектов нематериального культурного наследия, выраженных в техниках и технологиях, знаниях, обрядовых практиках.

Историко-этнографический музей «Чолкой» расположен в с. Беково Беловского района Кемеровской области. Он посвящен традиционной культуре телеутов [12]. Музейное пространство представляет собой сложно организованную структуру. Во-первых, музей располагается в Доме культуры – клубном учреждении, осуществляющем главным образом развлекательно-досуговую функцию. Тем самым музей иллюстрирует важную тенденцию современности – симбиоз технологий работы и размывание функциональных границ учреждений культуры – музея, библиотеки, клуба, актуализирующих культурное наследие. Во-вторых, используется пространство около музея, что свидетельствует о подвижности музейных границ и осваивании ландшафта, который, согласно типологии культурных ландшафтов, является естественно развившимся развивающимся ландшафтом, т. е. связанным с географически детерминированными традиционными аборигенными культурами. В то же время созданный в природной среде экомuseum представляет собой подтип имитационного культурного ландшафта – этнодеревню. В-третьих, музейное пространство построено по принципу «подлинное – реконструируемое». Согласно классификации музеев, предложенной В. В. Тихоновым, в которой основополагающим критерием является соотношение аутентичного и реконструированного материала, музей «Чолкой» представляет собой музей-реконструкцию. На его территории представлены объек-

ты культурного материального наследия, движимого и недвижимого, и нематериального, реконструкции жилищ вписаны в природное окружение. По тематическому признаку данные объекты музейного наследия можно отнести к этнокультурному и археологическому наследию. Все копии, новоделы, реконструкции, использованные в экспозиционном показе музея «Чолкой», являются так называемым потенциальным музейным наследием. В-четвертых, в «Чолкое» сочетаются традиционная и новационная формы организации музея (т. е. традиционный музей и экомuseum), что позволяет наиболее комплексно представить традиционную культуру телеутов.

Таким образом, культурный ландшафт в нормативно-правой, научной и музейной рефлексией является автономной категорией культурного наследия, содержащей разнотиповой комплекс объектов наследия. Культурные ландшафты музеев под открытым небом – «Томская писаница» и «Чолкой» – представляют собой сложносочиненные структуры, включающие аутентичные и реконструированные объекты, в результате осуществляется воссоздание «образа» культуры, сохранение и актуализация этнокультурного наследия северных алтайцев – шорцев и телеутов.

Kurianova Tatiana

Tomsk State University, Tomsk, Russian Federation

The cultural landscape: from research to practice

The paper attempts to review current approaches to cultural landscape through the prism of regulatory, scientific and museum reflection. The received results are applied in the analysis of cultural landscapes Kemerovo region – historical-cultural and natural reserve museum «Tomsk pisanitsa» (HCNRM «Tomskaya pisanitsa») and historical-ethnographic museum «Cholko», which preserve and represent ethnic component – traditional culture of the northern Altaians – Shors and Teleuts. **Keywords:** *cultural landscape, cultural heritage, reserve museums, ethnic component.*

Источники и литература

1. General conference [Электронный ресурс] // ICOM. URL: <http://icom.museum/activities/general-conference/> (дата обращения: 10. 07.2014).
2. Operational Guidelines for the Implementation of the World Heritage Convention [Электронный ресурс] // UNESCO. URL: <http://whc.unesco.org/en/guidelines> (дата обращения: 15.12.2014).
3. The Venice charter [Электронный ресурс] // COMOS. URL: <http://www.icomos.org/venicecharter2004/> (дата обращения 02.03.15).
4. Определение формата культурного ландшафта (как составная часть работы по формированию Российской сети культурного наследия) / Веденин Ю. А., Кулешова М. Е., Чалая И. П. и др. [Электронный ресурс] // Музей будущего. URL: <http://future.museum.ru/part03/030203.htm> (дата обращения 1.03.2013).
5. Европейская ландшафтная конвенция [Электронный ресурс] // Международное законодательство. URL: <http://worldlaws.narod.ru/konvenc/00438.htm> (дата обращения: 15.12.2014).
6. Еремин Л. В. Музеефикация особо охраняемых территорий историко-культурного значения в Республиках Южной Сибири: дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2010. 256 с.
7. Каганский В. Л. Культурный ландшафт: основные концепции в российской географии [Электронный ресурс] // Интеллектуальная Россия. URL: http://www.intelros.ru/intelros/reiting/reiting_09/material_sofiy/7853-kulturnyj-landshaft-osnovnye-koncepcii-v-rossijskoj-geografii.html (дата обращения: 3.03.2015).
8. Калущков В. Н. «Этническая деревня» – новый тип культурного ландшафта // Теория и практика планирования культурного ландшафта: материалы Всерос. науч.-практ. конф. Саранск, 2010. С. 7–15.
9. Карташева Е. И. Потенциальное музейное наследие и проблемы его изучения в деятельности музеев [Электронный ресурс] // Современный музей как важный ресурс развитию города и региона: тез.

- междунар. науч.-практ. конф. Электрон. версия печат. публ. URL: http://tatar.museum.ru/mat/4_tes_01.htm (дата обращения: 7.10.2014).
10. Курьянова Т. С. Актуализация культурного наследия коренных народов в музеях Южной Сибири: дис. ... канд. ист. наук. Томск, 2013. 244 с.
 11. Курьянова Т. С. Культурное наследие: смысловое поле и практика // Вестник Томского государственного университета. Культурология и искусствоведение. 2011. № 2. С. 12–18.
 12. Курьянова Т. С. Музейная экспедиция: историко-этнографический музей «Чолкой» // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. 2013 г.: археология, этнография, устная история: материалы IX междунар. науч.-практ. конф. Павлодар, 2014. С. 157–162.
 13. Сотникова С. И. Естественноисторическая музеология. Томск: Изд-во Том. ун-та, 2011. 302 с.
 14. Ступченко К. Роль генеральных конференций ИКОМ в мировых культурных процессах [Электронный ресурс] // Международные гуманитарные связи. Постоянная онлайн-конференция. URL: <http://mgs.org.ru/?p=476> (дата обращения: 8.03.2015).
 15. Тихонов В. В. Особенности музеефикации архитектурно-этнографических комплексов Предбайкалья: дис. ... канд. культурологии. Кемерово, 2004. 197 с.
 16. Федеральный закон от 14 марта 1995 г. № 33-ФЗ «Об особо охраняемых природных территориях» (с изменениями и дополнениями) [Электронный ресурс] // Гарант. Информационно-правовой портал. URL: <http://base.garant.ru/10107990/#100> (дата обращения: 22.02.2015).
 17. Шульгин П. М. Социально-экономические аспекты развития туризма // Экологические проблемы сохранения исторического и культурного наследия. М., 1984. С. 69–77.

Москвина Маргарита Васильевна, Павлова Елена Юрьевна

Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, Российская Федерация

Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник, г. Нижний Новгород, Российская Федерация

История и основные тенденции развития художественной обработки металла у тюрко-монгольских народов Сибири¹

Аннотация. В статье прослеживаются основные тенденции развития металлообработки у тюрко-монгольских народов Сибири. Основываясь на историческом и современном материале, выделены несколько центров, дана характеристика локальной традиции и современного состояния ремесла художественной обработки в регионе. **Ключевые слова:** *тюрко-монгольские народы, художественный металл, развитие ремесла, современные мастера.*

Традиционными центрами художественной обработки металла на территории Сибири являются Якутия, Бурятия и Саяно-Алтай. Тенденции развития ювелирных ремесел в каждом из регионов имели этно- и историко-культурные отличия, повлиявшие на современное состояние этого ремесла.

В истории кочевых тюркских и монгольских народов Сибири традиции художественной обработки металла формировались с эпохи средневековья, наследуя культурные достижения предшествующих эпох. Мастера по металлу у якутов, бурят, алтайцев, хакасов, тувинцев опирались на практики домашних ремесел, часто совмещали в своей деятельности и кузнечное, и ювелирное искусство; работали на местном и привозном сырье преимущественно с железом, серебром, сплавами на основе серебра и т. д. Обособление ювелирных технологий в Сибири началось довольно рано, и хотя окончательного разделения в среде кузнецов-ювелиров в рамках традиционных кочевых культур не произошло, мастерство художественной обработки металла достигло высокого уровня. В Якутии, Бурятии, на Алтае, в Хакасии, в Туве были известны следующие приемы обработки металлов: литье,ковка, грави-

ровка, штамповка, чеканка, а также чернение, выемчатая эмаль, золочение, инкрустация [11, с. 322; 2, с. 81–109].

Кузнечные и ювелирные практики у тюркских и монгольских народов изначально входили в состав элитарного сакрализованного знания. Кузнецы считались избранниками духов, проходили стадии становления, подобно шаманам и конкурировали с ними во взаимодействии с потусторонним миром. В традиционной культуре бурят и якутов было распространено почитание кузнечных инструментов, мастеров и божеств-покровителей их промысла.

Бурятские мастера-дарханы пользовались особым уважением. Многочисленные кузнечные гимны в честь покровителей ремесла становились идеологией, объединявшей династии. Мастерство переходило по наследству, со временем формировались кланы потомственных кузнецов-серебряников, ювелиров. Важную роль в развитии традиций художественной обработки металла в Бурятии сыграло распространение в регионе ламаизма и возникновение дацанов, превращавшихся в ремесленные центры. Культурная пластика и дизайн определили особенности становления ювелирного искусства в регионе. Похожая ситуация сложилась и в Туве, являвшейся одним из центров буддизма/ламаизма в Сибири.

Становление ремесленных ювелирных центров в Бурятии и Якутии приходится на конец XIX в. Из-

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 13-31-012558 «Ювелирные промыслы Южной Сибири: традиции и современность».

делия сибирских мастеров участвовали в выставках, в том числе и международного уровня, презентующих российское государство начиная с 1840-х гг. На протяжении XX в. ювелирные центры Сибири подерживались государством. В конце 1930-х гг. при подготовке Первой декады бурят-монгольского искусства и литературы в г. Москве по районам автономии были собраны традиционные художественные изделия, а также сделаны заказы на изготовление новых [7, с. 365–366]. В 1960–1970-е гг. при поддержке искусствоведов из Москвы и Ленинграда и Союзов художников бурятской и якутской автономий ювелирные промыслы в регионах восстанавливаются и поднимаются на новый уровень. В Бурятии в пос. Исток была создана деревня мастеров-дарханов, где жили и творили ювелиры. В 2003 г. создана общественная организация, объединяющая мастеров-ювелиров и предпринимателей, изготавливающих сувениры. В республике получили развитие новые направления ювелирного искусства. Правительством Бурятии утверждена Концепция развития нефритовой отрасли республики на 2009–2011 гг.

Сохраняя преемственность традиций и расширяя репертуар, бурятский и якутский ювелирный промыслы к концу XX в. приобретают масштабный характер. Современная художественная металлообработка Якутии ориентирована на производство серебряных украшений. Она представлена фирмами «Уран Саха», «Симэх», «Осуор утум» (ранее «Братья Заболоцкие»), «Саха дизайн» (ранее ИП «Тимофеев А. П.») и др. Ювелирные центры, продолжающие работать в этническом стиле, опираются на традиции потомственных мастеров, на существовавшие ранее семейные и частные предприятия [13]. Сегодня бренд «якутские серебряные украшения» известен и востребован во всем мире. Помимо традиционной стилистики, ювелиры Якутии много и эффективно экспериментируют, соединяя серебро с драгоценными и полудрагоценными камнями.

Бурятские мастера продолжают работать в рамках традиционной школы ювелирного мастерства. Основной репертуар изделий составляют серебряные украшения с инкрустацией кораллами, нефритом и т. д. Многие художники черпают идеи в мотивах эпических сказаний, в богатстве буддийской символики. Народная традиция продолжает жить и развиваться благодаря авторской импровизации. В Республике Бурятия известны имена мастеров: чеканщика Булата Жамбалова и его сына Зорикто, чеканщика Жамсарана Эрдынеева, оружейника Жигжита Баясхаланова и других. Всемирное признание имеют ювелирные изделия Даши Намдакова.

В Саяно-Алтайском регионе наблюдаются другие тенденции, связанные с развитием художественной обработки металла. Среди алтайцев, тувинцев, хакасов ремесло кузнецов и ювелиров уже в XIX – начале XX в. перешло на профессиональный уровень, но осталось преимущественно в рамках домашнего производства, сложившегося в условиях кочевой экономики [2, с. 81–109].

Известно, что на территории Тувы существовали ремесленные центры при ламаистских монастырях – хурээ. Однако основная масса кузнецов-ювелиров проживала в долине р. Хемчик, где кочевали богатые роды [3, с. 109–110]. В ювелирном производстве мастера использовали литые в каменных и глиняных формах, по выжженной деревянной модели, гравировку, штамповку, насечку, серебрение, филигрань, выемчатую и перегородчатую эмаль [2, с. 81–109].

Художественные промыслы Тувы, в первую очередь камнерезное искусство, получили государственную поддержку начиная с 1960-х гг. Восстановление ремесла металлообработки началось в 1980-е гг. по инициативе известных мастеров-камнерезов В. Ш. Салчака и С. Х. Кочаа. Для этого привлекались старейшие мастера ювелирного дела из Тувы и Бурятии [8, с. 98–102]. Сейчас С. Х. Кочаа – один из признанных мастеров в Республике Тува. Ему принадлежит проект создания в Бай-Тайгинском кожууне Тувы рядом с селом камнерезов Кызыл-Даг школы искусств для обучения школьников традиционным народным ремеслам [1]. Мастер активно сотрудничает с музеями, выполняя для них гальваноконии археологических экспонатов, в основном скифского времени. Его последний ювелирный проект связан с копированием предметов из кургана Аржаан-2 для Государственного исторического музея в Москве. К этой работе также привлечены многие мастера из Тувы и Алтая [4].

Развитие народных ювелирных промыслов в Туве в настоящее время поддерживает художественно-экспертный совет по народным художественным промыслам при правительстве республики, Ремесленная палата, Форум ремесленников [6]. Современное ювелирное искусство Тувы, опираясь на этнические традиции, развивается в контексте художественных процессов Саяно-Алтайского региона.

Традиционно металлообработка тюркских народов Саяно-Алтая, Хакасии и Алтая развивалась в рамках кочевого домашнего хозяйства как специализированное ремесло с ориентацией на заказ. Но крупных ремесленных центров здесь не сложилось. Мастера создавали изделия с опорой на стилистику, которая возникла на основе художественных приемов кочевого мира Центральной Азии под влиянием ювелирных традиций Китая, Средней Азии и Восточного Туркестана. На протяжении столетий здесь сформировался локальный вариант «степного» стиля металлообработки.

Традиции продолжали воспроизводиться, то угасая, то возрождаясь. К настоящему времени в Республике Хакасия сложился круг ювелиров, преимущественно выпускников кафедры декоративно-прикладного искусства Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова. Мастера, используя современные технологии, воспроизводят этнические каноны, традиционные формы и орнаменты. Вместе с тем они много работают со стилизацией и авторскими импровизациями, давая архаиче современное прочтение. Так, например, мастер-

ювелир М. Вальков использует в орнаментации своих изделий археологические мотивы и мотивы традиционной хакасской вышивки; помимо инкрустации традиционным кораллом, он использует бирюзу, сердолик и стразы [9].

Металлообработка Горного Алтая в настоящее время переживает возрождение. В XIX в., по сообщениям В. В. Радлова, алтайское кузнечное ремесло существовало на высоком уровне. В качестве сырья для ювелирных изделий алтайцы использовали серебро, бронзу, латунь и железо; примерно с 1940-х гг. стали употреблять алюминий; часто металлы использовали в комбинациях. Технические приемы их обработки были общими для региона: литье, гравировка, ковка, насечка серебром по железу, инкрустация кораллами и полудрагоценными камнями, штамповка и чернение металла. Традиции художественной металлообработки сохранялись на Алтае до 1920-х гг. Потом промысел долгие десятилетия находился в упадке. С 1980-х гг. были предприняты первые попытки его возрождения. Техники изготовления ювелирных украшений и металлопластики приходилось реконструировать по сохранившимся музейным образцам и аналогиям в культуре тувинцев, бурят, монголов, казахов [12, с. 88–89, 102].

Современные мастера Республики Алтай продолжают восстановление художественного металла. С. Урчицаев из Онгудайского района, начав с резьбы по дереву и камню, в настоящее время занимается металлопластикой. Мастер считает, что художественное металлическое литье — «это один из традиционных промыслов, известный еще из древности. Он был очень популярным, но во время Великой Отечественной войны большая часть мастеров погибла, не успев передать технологии. Теперь можно только попытаться восстановить этот промысел, используя новые технологии, например итальянские» [5, с. 378]. Мастер сотрудничает с другими художниками, среди которых А. Кухаев, дед которого был кузнецом. От него мастеру достались инструменты. Ремеслу он обучался у тувинских мастеров, в том числе у С. Кочаа.

Сотрудничество мастеров по металлу Тувы и Алтая продолжают. Алтайские ювелиры и кузнецы участвуют в выполнении реконструкций вещей из кургана Аржаан-2 по заказу Государственного исторического музея (Москва). Алтайские мастера работают в археологической и этнографической стилистике. Большинство изделий А. Кухаева выполнено с

использованием традиционных для алтайской культуры форм, но в «зверином стиле»: это конское снаряжение, детали седел, женские подвески на пояс — бильдуш, пряжки на мужские ремни с чеканкой, сувенирные медали с гербами Республики Алтай и Онгудайского района [10].

В 2013 г. при поддержке главы Республики Алтай в с. Купчегень Онгудайского района при участии А. Кухаева и С. Урчицаева планируется открыть школу-мастерскую, своеобразный «Город мастеров», где все желающие могли бы обучаться традиционным ремеслам: художественной обработке металла (литье, чеканка, ковка), выделке кожи, изготовлению войлока [10].

На Алтае при утрате аутентичных художественных традиций происходит их восстановление на основе синтеза различных культур — этнических и археологических (скифо-сибирского стиля) с использованием современных технологий и привлечением опыта мастеров из других регионов.

Таким образом, современная художественная металлообработка тюркских и монгольских народов Сибири развивается в сложном переплетении традиций и новаций. В Якутии и Бурятии ювелирное искусство, пройдя процессы восстановления и трансформации, приобретает характер национального всемирно известного бренда с высоким уровнем технического развития, органично сочетающего в себе черты этники и новых технологий и декора. На территории Саяно-Алтая в настоящее время металлообрабатывающие промыслы находятся на этапе восстановления технологий и приспособления традиционных форм к современным потребностям общества.

Moskvina Margarita, Pavlova Elena

*Institute of Archaeology and Ethnography of the Russian Academy of Sciences, Novosibirsk, Russian Federation
Nizhny Novgorod State Historical and Architectural culture preserve museum, Nizhny Novgorod, Russian Federation*

History and development trends in art-metal of Turkic-Mongol peoples of Siberia

This article traces the main development trends in Turkic-Mongol peoples of Siberia metalworking. Using historical and contemporary materials the article identifies several centers of metalworking, the characteristic of the local crafting traditions and the present state of art metalworking in the region. **Keywords:** *Turkic-Mongol peoples, metal art, the development of handicrafts, modern masters.*

Источники и литература

1. В Туве создадут школу народных мастеров [Электронный ресурс] // Тува online. 5 февраля 2013 г. URL: <http://www.tuvaonline.ru/2013/02/05/v-tuve-sozhdadut-shkolu-narodnyh-masterov.html> (дата обращения 12.09.2013)
2. Вайнштейн С. И. История народно-прикладного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. 223 с.
3. Кон Ф. Я. За пятьдесят лет. Экспедиция в Сойотию // Кон Ф. Я. Собр. соч. Т. 3. М.: Всесоюз. о-во политкаторжан и ссыльнопоселенцев, 1934. 285 с.
4. Мастер мирового уровня [Электронный ресурс] // Тувинская правда. 29.06.2012. № 70. URL: <http://tuvpravda.ru/?q=content/master-mirovogo-urovnya> (дата обращения 12.09.2013)
5. Москвина М. В. Современные практики изготовления ювелирных украшений и одежды в Республике Алтай // Проблемы археологии, этнографии, антропологии Сибири и сопредельных территорий: материалы итоговой сессии Ин-та археологии и этнографии СО РАН 2012 г. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2012. Т. XVIII. С. 378–381.

6. На республиканском форуме ремесленников будет создана Ремесленная палата Тувы [Электронный ресурс] // Новые исследования Тувы. URL: <http://www.tuva.asia/news/tuva/5701-remesl.html> (дата обращения 12.09.2013).
7. Народные мастера. Традиции и школы / Рос. акад. художеств. НИИ теории и истории изобразит. искусств; под общ. ред. д-ра искусствоведения, проф. М. А. Некрасовой. М.: Academia, 2006. 432 с.
8. Павлова Е. Ю. Народные художественные промыслы Саяно-Алтая в контексте этнокультурного развития России (конец XIX – начало XXI века). Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2012. 276 с.
9. ПМА, г. Абакан, 2008 г.
10. ПМА, г. Горно-Алтайск 2013 г.
11. Серошевский В. Л. Якуты. Т. 1: Опыт этногр. исслед. СПб.: Рус. геогр. о-во (Тип. гл. упр. уделов), 1896. 634 с.
12. Эдоков А. В. Декоративно-прикладное искусство Алтая. С древнейших времен до наших дней. Горно-Алтайск, [Б. и.] 2006. 180 с.
13. Якутские бриллианты [Электронный ресурс]. URL: <http://yakutiandiamonds.ru> (дата обращения 12.09.2013).

Мухамеджанова Райса Черяздановна

Продолжение традиций в работах из войлока мастеров ВКО

Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, Республика Казахстан, г. Усть-Каменогорск

Аннотация. Статья посвящена казахским традиционным техникам изготовления войлочных изделий, их видам, обрядовым действиям при создании национальных предметов быта. Описаны войлочные ковры из фондов, изготовленные мастерами Восточного Казахстана. **Ключевые слова:** *традиционные; казахские; войлочные; изделия; валяние; обряды.*

Войлок в жизни казахских кочевников пользовался особенной популярностью и играл одну из главных ролей. Сфера его использования была довольно широкой. Головные уборы и одежда из войлока были особенно теплыми, а ковры долгие годы были единственным способом утеплить жилища.

Войлочные изделия по объему занимали в традиционном быту казахов ведущее место. Этот благодатный, легкий по весу материал, обладающий мягкой и приятной фактурой, воздухопроницаемыми и теплоизоляционными свойствами, был незаменим для изготовления разнообразных изделий [2, с. 5]. Войлоком обтягивали снаружи каркас юрты. Земляной пол вначале устилался циновкой, затем простым старым войлоком, а сверху нарядным ковром *текемет* (рис. 1) или *сырмак* (рис. 2). Кроме этого, при приеме гостей постилали декоративно оформленные коврики *донгелек тосениш* (рис. 3).

В качестве красителей казашки в старину применяли различные растения, как свежие, так и высушенные. Корни конского щавеля при добавлении виннокислой соли давали желтый цвет, а при добавлении желтой протравы – черный. Корни песчаной акации обеспечивали желтый цвет, верблюжьи колючки *тйкен*, в зависимости от концентрации, могли окрасить сырье в разные оттенки – от желтого до светло-коричневого цвета. Хвощ полевой давал сероватый и желтоватый цвета. От дикого черного паслена *каракат*, в зависимости от его густоты, можно получить коричневый, серый зеленоватый, синий и голубой цвета. Трава индиго, приобретаемая на ярмарках, окрашивала в синий цвет. Сок граната, используемый для крашения, придавал красный цвет, а корки – золотисто-желтый. Для получения красного цвета использовали корни и стебли хны [2, с. 8].

После окрашивания и просушки шерсть размещали на шкуре или брезенте, женщины приступа-

ли к ее распушиванию *сабау* (прутьями из тальника) (рис. 4). В настоящее время мастера используют чесальную щетку для распушивания шерсти. Из готовой шерсти изготавливается постилочный ковер *текемет*. *Текемет*, декорированный орнаментом, вырезанным из полускатанного войлока, характеризуется четкими очертаниями узора.

Для изготовления мозаичных ковров сырмак клали один на другой два слоя войлока разных цветов (например, коричневого и желтого), затем наносили углем или мелом определенный узор, после чего ножом срезали одновременно оба слоя (рис. 5). Затем вырезанные узоры вкладывали в образовавшиеся зазоры, образуя зеркально отраженные (различающиеся по цвету) поверхности, предназначенные для одного или двух ковров. Места стыка узоров закрывали и закрепляли способом простежки цветным шерстяным шнуром *жиек*, сплетенным «в елочку» [1, с. 63]. Края сырмака обшивали декоративным шнуром либо тесьмой из ткани. Такого рода мозаичные ковры отличаются четкостью рисунка и выразительностью цветовых сочетаний.

Существует еще несколько способов декорирования ковров. Способ образования декора в коврах типа *бастырма сырмак* заключается в применении техники аппликации из тонкого войлока, сукна, сатина, бархата, вельвета, из которых вырезали различные узоры.

Следующий способ образования декора ковров *битпес* (нескончаемый) относится также к аппликации и заключается в том, что мастерицы образуют орнамент за счет цветного шнура, накладываемого на войлочное полотно.

Был распространен и следующий способ декорирования войлока, называемый *сыру*. Особенность этой техники в том, что заостренным крючком осуществляли сквозную простежку войлока шерстяны-

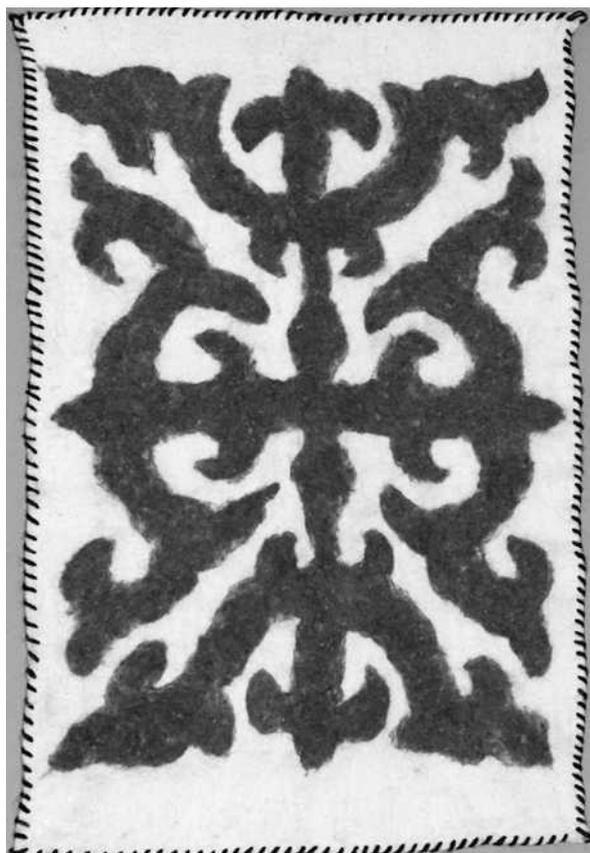


Рис. 1

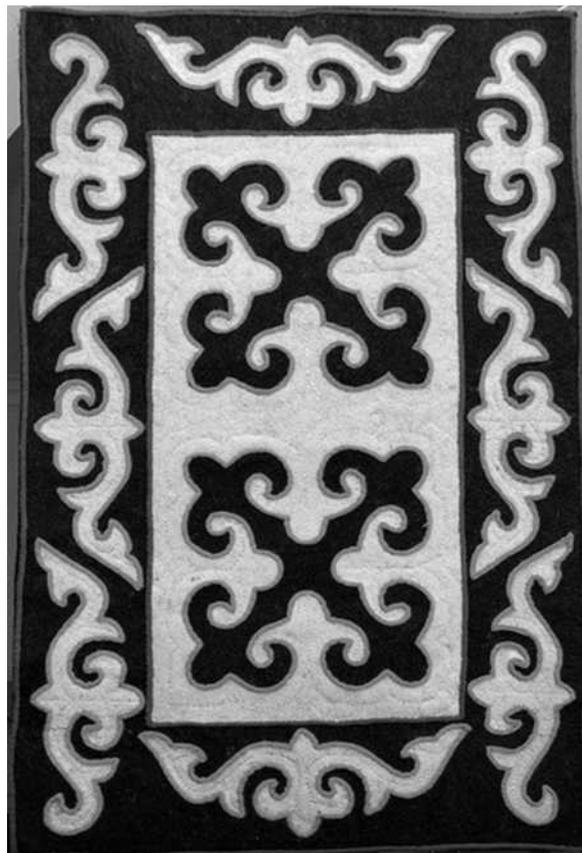


Рис. 2

ми нитками, из которых образовывали разнообразные орнаментальные композиции.

Также была вышивка по войлоку, преимущественно в Восточном Казахстане, которую до настоящего времени сохранили казахи, возвратившиеся на историческую родину из Монголии (рис. 6). Обычно применяли гладь «в прикреп», тамбурную вышивку, в том числе многорядовую. В такой технике декорировали небольшие по размеру ковры, называемые *комша*, *калауш*, *абдре жапкыш*, а также разнообразные сумки и чехлы (рис. 7).

Кроме перечисленных технических приемов, мастерицы использовали для декора войлочных изделий смешанную технику, в которой мозаика могла сочетаться с аппликацией, простежкой или вышивкой. Комбинация перечисленных приемов дает возможность создавать необычайные декоративные эффекты.

В целом в казахском быту наличие войлочных изделий, свидетельствовавших об имущественном благополучии, было почти обязательным, они непременно входили в состав приданого. Каждая мать заранее заготавливала новые ковры, укладывая их стопкой на сундук. Между слоями войлока обычно раскладывали горькую полынь, что защищало от моли.

В войлочных изделиях главную роль играют цвет и орнамент, с помощью которых можно образовывать самые разнообразные композиции, достигая художественной выразительности. Орнамент, орга-



Рис. 3

низую пространство, оживляет поверхность полотен, превращая их в живой организм. В изделиях из войлока используются преимущественно геометрические, космогонические, зооморфные, предметно-бытовые, реже растительные мотивы. Из наиболее простых элементов в изделиях используются прямые, зигзагообразные волнистые линии, символизирую-



Рис. 4



Рис. 5

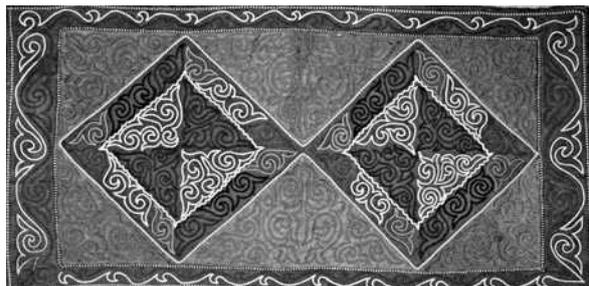


Рис. 6



Рис. 7

щие воду, треугольники, ромбы, развилки, углы, круги и окружности [4, с. 14].

В традиционном быту казахов до сих пор существует поверье о том, что каждый человек наделен определенным талантом, чаще династического характера. В связи с этим он должен следовать своему существенному предназначению, предварительно взяв разрешение с помощью молитвы у небесного покровителя – патрона выбранного ремесла – и благословение у живущего известного мастера. Этим правилам должны неукоснительно следовать все мастера, в противном случае их ждет наказание, чаще в виде тяжелых неизлечимых болезней [3, с. 17–18].

Особое внимание в казахской среде обращалось на занятия девочек художественными домашними ремеслами. Всё сработанное руками девушки считалось опрятным и оценивалось высоко, что отражено в поговорке: «Қыздың жиған жүгіндей» – букв. «как собранная девушкой поклажа» (т. е. сделано очень аккуратно). В знак уважения постель для гостя стелила девушка. Невестка, не способная к таким занятиям, становится объектом пересудов и неуважения. Существует пословица: «Еркектің сұлулығы ақылда,

әйелдің ақылы – сұлулықта» – «Красота мужчины в уме, а ум женщины – в красоте»: имеется в виду, что умная невестка, помимо умения тактично себя вести, готовить пищу, наливать чай, должна быть талантливой в прикладном искусстве, обладать эстетическим вкусом. Она должна была создать художественный текстиль и организовать красочный микромир в доме мужа, что отражено в поговорке: «Іс істегең қыз істеп кетеді, іс істемеген қыз бармағын тістеп кетеді» – «Искусница все приготовит сама (приданое), а ленивица будет кусать палец в доме мужа» [3, с. 18–19].

Почти весь трудовой процесс изготовления войлока сопровождался магической обрядностью. Для окраски шерсти в некоторых сельских местностях до сих пор собирают гармалу обыкновенную, приговаривая: «Адыраспан бізді сізге жіберді, Омар, Оспан – пірөдар» – «О гармала, нас к вам направили святые возвышенных мест – Омар и Оспан». Затем ее кипятят, отвар процеживают и добавляют в краситель. Обычно шерсть взбивают прутьями из тальника несколько женщин вечером на досуге, после всех дел. Во время этой работы, по сведениям респондентов,



Рис. 8

создавался невероятно сильный шум, пугающий посторонних до такой степени, что они боялись даже заезжать в аул.

У казахов бытовала практика к больным простуженным органам — пояснице, коленям, рукам и другим местам — привязывать войлок, который не только согревает, но и эффективно лечит. Раны принято было посыпать пеплом от сожженной овечьей шерсти. В сельской местности до сих пор живо представление о магической силе войлока. Так, например, войлочные рукавицы для казана — тұтқыш — нельзя ронять на землю, поскольку они считаются сакральными, что, возможно, связано с представлением о магической силе котла. До сих пор в народе с помощью войлока лечат ұшықтау — герпес, испуг, а также избавляют больного от сглаза и злого языка. Для этого из войлока (черного цвета), разрезанного на пять или семь частей, нужно сделать кисточку, затем в чашку с водой нужно поместить три вида пиши. Далее емші (знахарь) со словами: «Бисмиллахирәрахман ирәрахим Алла, қолдааруқ, онда ұшыңғаң осымен ұшып кетсін Аллаһ Акбар!»; «Ауурлығымды алсын, жеңілдігін берсін!» — «Именем Аллаха, Милостивого, Милосердного! Аллаһ, поддержи аруах (души), если он побрезговал, пускай это вылетит в этот же момент, Аллаһ велик!», обмакивал кисточку в воду и ударял больного, обращенного лицом к Мекке, три раза по спине и три раза по груди. После этого войлок необходимо было выбросить, а на следующий день сжечь. Чашку обводят вокруг головы три раза и переворачивают вверх дном, ее нельзя было трогать до восхода солнца. Пациенту следовало выйти из дома и обойти вокруг него, чтобы болезнь «заблудилась», только затем можно было вернуться. В противном случае можно было вновь «привести» с собой болезнь. Кроме емші, войлочной кисточкой подобным образом могут лечить друг друга члены семьи: муж — жену, мать — дитя.

Изготовление войлочных ковров — коллективный процесс. Обычно при таком занятии существовала взаимопомощь между родственниками, соседями. Это было и общение, и совместное творчество, сопровождаемое шуточными обрядовыми песнями, ритуальными действиями, застольем и играми. Был интересный обычай, связанный с этим трудовым процессом: хозяйка прятала в шерсть кусок тка-



Рис. 9

ни, завязанный в узел. При взбивании шерсти узел ткани цеплялся за прут какой-либо женщины, которой, как считалось, выпала благодать. В ответ за эту удачу она должна была организовать застолье со своим угощением. После завершения труда женщины сажаются за трапезу и любуются живописным видом пушистых разноцветных облаков взбитой шерсти. На следующий день женщины раскладывают шерсть на циновку ровным слоем (рис. 8) в качестве предполагаемого фона, затем опытные мастерицы, чувствуя масштаб и пропорцию, наносят цветной узор из шерсти либо вырезки из полускатанного войлока. После этого вся заготовка опрыскивается кипятком и быстро сворачивается в рулон. При этом, по обычаю, на края и в середину длины рулона наливают по одной ложке молока или кефира со словами: «Ақтай кудай жарылқасын», «Киіз жақсы боп шықсын» — «Пусть будет белая благодать от бога», «Пусть войлок будет ровным». Затем этот рулон прокатывают по земле, утрамбовывают ногами, уминают предплечьями (рис. 9), в результате чего происходит окончательное вваливание орнамента в основу [3, с. 37–38].

Благодаря умелой ритмической организации плоскости полотна при помощи цвета и орнамента простые войлочные изделия в руках народных мастериц превращаются в подлинные произведения искусства.

Талантливые мастера способны передать в своих произведениях безграничные возможности творческого процесса, умелое использование фактуры материала, безупречное исполнение, совмещение древних традиций с новыми веяниями.

«Без прошлого нет настоящего», гласит народная мудрость, потому народное искусство не угасает, его возрождение продолжается.

Mukhamedzhanova Raisa

East Kazakhstan regional architectural and ethnographic and Natural Landscape Museum-Reserve, Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan

The article investigates a Kazakh traditional technique of making felt products, their types, ritual actions in creating national household items. Described felt carpets from funds made by masters of the Eastern Kazakhstan. Continuation of traditions in the works of the masters of East Kazakhstan. **Keywords:** *traditional, Kazakh, felt, products, felting, rites.*

Источники и литература

1. Джанибеков У. Культура казахского ремесла. Алма-Ата: Өнер, 1982.
2. Раимханова К. Н., Мекебаева А. А. Народные промыслы и ремесла казахов. Алматы, 2003.
3. Тохтабаева Ш. Ж. Шедевры Великой степи. Алматы: Дайк-Пресс, 2008.
4. Тохтабаева Ш., Беккулова А. Войлок казахов: вчера и сегодня. Алматы, 2008.

Сапотько Павел Михайлович

Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, Республика Беларусь

К вопросу об актуальности создания социально-культурного туристического кластера в регионе Припятского Полесья

Аннотация. В современных условиях функционирования отечественной социально-экономической системы одним из эффективных инструментов регионального развития выступают социально-культурные туристические кластеры. Посредством кластеров решается целый спектр задач отрасли: популяризация историко-культурного наследия, развитие познавательного туризма, создание туристических брендов. Одним из регионов, в котором наиболее актуален кластерный подход, является Припятское Полесье – уникальный этнокультурный регион славянского мира. **Ключевые слова:** социально-культурный кластер, Припятское Полесье, историко-культурное наследие, туристический потенциал, туристическая дестинация.

Социально-культурный кластер – это группа взаимосвязанных организаций сферы культуры, которые совместно с органами государственного управления, предпринимательскими структурами, научными центрами и др., объединившись в систему экономических отношений и взаимодействуя друг с другом, создают комплексный культурный продукт в пределах какого-либо региона. Кластерные технологии содействуют формированию полноценного и завершенного культурно-туристического бренда с присущими ему имиджевыми характеристиками. Творческая и проектная кооперация субъектов кластера помогает обеспечить экономическую эффективность их деятельность и посредством объединения ресурсов создать проект, который привлечет в регион туристов, а значит, и капитал. Кластерный подход, предполагающий проектное сопровождение «от А до Я» в организации туризма, очень актуален для такой дестинации, как Припятское Полесье, в связи с тем, что в силу своих природных особенностей этот регион не обладает необходимым уровнем развития инфраструктуры и не имеет разветвленной сети субъектов проживания и питания, что сдерживает потоки туристов в регион.

В целом Полесье, расположенное на территории отдельных районов Беларуси, Украины, Польши и России, представляет собой ареал Полесской низменности, обладающий особыми историко-культурными и физико-географическими характеристиками. Название этой земли имеет ярко выраженную природную этимологию. «Полесьем» называется система лесо-болотных ландшафтов, сформировавшихся на обширных песчаных равнинах, созданных наносами тальных вод при отступлении ледника и более поздними речными наносами. «Полесья» протянулись широким поясом от польского города Люблин до российского города Йошкар-Ола, имеются они в Канаде и США [1, с. 17]. Но среди всех польских мира именно Припятское Полесье считается са-

мым крупным и самым типичным. Книга рекордов Гиннесса зафиксировала в конце 1990-х гг., что Припятское Полесье – самая обширная болотная низменность восточного полушария Земли и вторая на планете.

Полесье – один из интереснейших в этнокультурном отношении регионов славянского мира, где в конкретных проявлениях традиционно-бытовой культуры до наших дней дожили многие яркие свидетельства общности древнерусского этногенетического корня русского, украинского и белорусского народов. Как утверждает доктор исторических наук В. К. Бондарчик, «Полесье – не просто межэтническая зона, а в историческом и этнокультурном отношении оно принадлежит к этническим территориям Беларуси, России и Украины, что его коренное население соответственно является составными частями белорусского, русского и украинского этносов».

Развитие культурного туризма в регионе достаточно перспективно в связи с тем, что именно на этой земле сохранена первозданная природа: нетронутые поймы рек, уникальные заливные леса и дубравы, последние в Европе низинные болота, где нашли пристанище редкие и исчезающие виды растений и животных. И конечно, самобытная материальная и духовная культура с ее носителями, представляющими кладезь мирового культурного пространства. А камышовые крыши хат, колодезные журавли и замшелые кресты-обереги, на которых висят ручки с языческими орнаментами, могут стать одним из полноправных брендов Беларуси.

Имея большой туристический потенциал и будучи заинтересованы в социальном и экономическом благополучии региона, местные власти формируют в рамках кластера хорошие условия для деятельности субъектов хозяйствования. Таким образом формируется сеть учреждений государственного, коммерческого и общественного сектора, каждый из которых имеет хорошие преимущества. Государст-

венные органы расширяют налогооблагаемую базу и снимают с себя ряд вопросов по благоустройству территорий и формированию соответствующей инфраструктуры, передавая часть функций малому и среднему бизнесу. Последний, в свою очередь, имеет большой спектр проектных возможностей и базу приращения капитала. Общественность же в рамках институционально организованных структур, таких как общественные объединения, фонды, арт-общества, реализует свой творческий потенциал и привлекает в свои ряды заинтересованных лиц, желающих внести вклад в развитие культуры региона. Кластер, таким образом, выступает и в качестве средства для самореализации и мобилизации проектных и творческих сил.

Отметим, что указом Президента Республики Беларусь № 161 от 29 марта 2010 г. утверждена государственная программа социально-экономического развития и комплексного использования природных ресурсов Припятского Полесья на 2010–2015 гг. Программа призвана обеспечить устойчивое социально-экономическое развитие Припятского Полесья на основе комплексного использования природных ресурсов, увеличения экспорта инвестиций, сохранения условий воспроизводства природно-ресурсного потенциала и создания благоприятных условий для проживания населения [3].

Чтобы у туриста сложилось целостное представление о таком уникальном феномене, как Припятское Полесье, необходимо создание комплексного и системного проекта, чему поспособствует объединение музеев, центров ремесел, туристических фирм, домов культуры, сувенирных магазинов, профильных общественных организаций, агроусадеб, гостиниц, пунктов общественного питания и др. Свой вклад, как правило, вносят краеведы и ремесленники.

Различные аспекты материальной и духовной культуры Полесья, такие как народная мифология и фольклор, обряды и верования, традиционные занятия и орудия труда, семейные отношения, одежда и пища, народные игры, планировка и интерьер дома, особенности сельскохозяйственных построек, полесские говоры, народная медицина и др., изучали многие известные ученые: белорусские – П. Шпилевский, А. Киркор, М. Довнар-Запольский, Е. Карский, Е. Романов, П. Шейн; русские – В. Татищев, Р. Зенькевич, В. Михельсон, М. Очаповский, В. Абрамович; польские – Я. Длугош, М. Кромер, М. Стрыйковский, М. Балинский, Т. Липинский, О. Кольберг, Э. Ожешко; украинские – А. Братчиков, Н. Теодорович и др.

Территория Припятского Полесья включает в себя три района Брестской области (Пинский, Столинский и Лунинецкий) и четыре района Гомельской области (Житковичский, Петриковский, Мозырский и Наровлянский).

Вот какое описание Полесья приводит белорусский писатель Иван Мележ в самом начале книги «Люди на болоте»: «Дома были на острове. Остров этот, правда, не каждый признал бы островом –

здесь не плескались ни морские, ни даже озерные волны. Вокруг только гнила кочковатая трясина да стояли косо угрюмые леса... Большую часть года остров был как бы оторван от других деревень и местечек. Даже в хорошие дни редкие газеты или письма от сыновей и братьев с трудом доходили сюда в полешуковской сумке – кому приятно было месить грязь без особо важной причины, – но и эта непрочная связь с миром при каждом затяжном дожде легко прерывалась. Осенью и весной она прерывалась на целые месяцы: трясина, страшно разбухавшая от слякоти и половодья, отрезала остров от окружающего мира сильнее, чем это могли бы сделать просторы водяного пространства. Много дней люди жили как на плоту, который злая непогода оторвала от берега и унесла в море, – надо было ждать, когда попутный ветер или судьба снова пригонит к земле. Но такое положение тут никого не пугало, жителям острова оно казалось обычным. Со всех сторон, близко и далеко, знали они, – такие же островки среди бесконечных болот, диких зарослей, раскинувшихся на сотни верст с севера на юг и с запада на восток. Людям надо было жить, и они жили... Люди всегда были чем-нибудь заняты: утром и вечером, летом и зимой, в доме, во дворе, в поле, на болоте, в лесу...» [5, с. 5].

Наиболее ценные природные комплексы Полесья получили статус особо охраняемых природных территорий. Здесь расположены крупнейшие в Беларуси заказники «Средняя Припять» и «Званец». Именно в пределах заказника «Средняя Припять» лучше, чем где-либо в Беларуси, сохранились традиционные формы хозяйственной деятельности, фольклор. Заказник «Званец» известен располагающимися здесь Днепро-Бугским и Белоозерским каналами, до сих пор сохранившимися «береговые» подпорные конструкции из дуба и элементы шлюзовых сооружений, являющиеся образцами гидротехнических сооружений конца XIX – начала XX веков» [4, с. 71]. Кроме того, недалеко от заказника «Званец» находятся места, связанные с жизнью и деятельностью великой польско-белорусской писательницы Элизы Ожешко.

Первые известные в Беларуси польдеры также созданы на Полесье. Среди них – сенокосный польдер, который был известен в Кристиновском имении Матея Бутримовича в д. Лопатин еще в середине XVIII столетия. Противопаводковые «польдеры» возле рек с невысокими берегами создавались на Полесье с древних времен. Пожалуй, наиболее оригинален в этом плане польдерный комплекс Давид-Городка. Первоначально в древности на этом месте строились валы и дамбы, одновременно с крепостью. Потом наступила черед переустройств. И, наконец, после серии катастрофических подтоплений 1970-х гг. удалось с личным участием тогдашнего белорусского лидера П. М. Машерова отвести русло р. Горыни в новом направлении [1, с. 31].

Припятское Полесье – родина первых в международной практике болотных резерватов. Еще в да-

лекие 1920-е гг. для сохранения редкого по первозданности и величине болотного массива был заprojektирован резерват на юге нынешнего Столинского района. После многолетней почти детективно-политической истории этот объект состоялся как республиканский заказник «Ольманские болота». На Ольманских болотах можно «прочувствовать в полной мере романтику дикого болота (трясиныстые зыбуны на многие километры, аромат редких трав и трели непуганных птиц, тучи комарья и слепней...) на всей полосе европейского меридиана от Амстердама и до Волги» [1, с. 38]. Специалисты полагают, что наиболее старые болота Европы, возрастом по 10 и более тысяч лет, сохранились в Припятском Полесье.

Большой интерес вызывает так называемый «Погорынский архефеномен» — зона наиболее высоких в регионе концентрации и многообразия памятников археологии: стоянок, селищ, городищ, древних городов, курганных и бескурганных могильников (на террасах и в поймах рек Горынь и Моства) [2, с. 41]. Парадоксально, но демографическое процветание этой огромной сельской местности, несмотря на коварное половодье, сохранилось до наших дней. Аналога данному явлению в мире нет.

Полешуки, как часто называют жителей Полесья, сохранили традиции народных праздников: наиболее популярными являются Коляда и Купала, в праздновании которых принимает участие все население деревень, «гукание весны», проведение зажинок и дожинок, праздника Юрья (6 мая), когда первый раз на пастбище выгоняют домашний скот, и многие другие. На территории региона сохранились уникальные центры традиционных народных ремесел: керамика (д. Городная Столинского района, д. Погост-Загородский Пинского района), костюм (города Пинск, Туров), ткачество (города Пинск, Столин, Давид-Городок, Кожан-Городок), резьба по дереву (д. Тербличи Столинского района). Особенно ценятся в регионе ткачи, передающие из поколения в поколение свои традиционные технологии. В орнаментах рушников любой местности Беларуси зашифровано представление людей об окружающем мире в космических образах (символы солнца, луны и звезд) и образах, которые ассоциировались с природой (звери, птицы, насекомые, растения). В деревне Оснежицы Пинского района действует Дом ремесел, где туристы могут познакомиться с традиционными ремеслами, распространенными на территории Припятского Полесья (ткачество, вышивка и др.). В деревне Малая Вулька представляет интерес дом-мастерская, знакомящая с традициями соломоплетения. В деревнях Доброславка, Стошаны, Камень созданы фольклорно-этнографические коллективы, в Выжловичах действует Дом фольклора.

Уникальными и экзотичными объектами экскурсионного показа на территории белорусского Полесья выступают деревни, сохранившие архаичный уклад жизни, традиционные деревянные хозяйственные и жилые постройки с региональными де-

коративными элементами. В деревнях Кудричи, Курадово, Площево, Христововичи Пинского района сохранились жилые дома с крышами, крытыми камышом и соломой, некоторые дома имеют земляные полы. Угроза в том, что в недалеком будущем эти населенные пункты могут перейти в категорию нежилых и исчезнуть с лица земли, если не будут приняты меры по их музеефикации и активному включению в экскурсионные программы. Этому также способствует социально-культурный туристический кластер и связанная с ним активизация в развитии туризма.

Отметим, что в 2013 г. на территории полеской части Гомельской области был реализован проект под названием «Кластер сельского туризма Полесья: дальнейшее развитие сельских территорий и Припятского Полесья через создание сети кластера» благодаря Программе поддержки Беларуси Федерального правительства Германии. В региональный кластер вошло около 300 природных, историко-культурных, археологических памятников Мозырского, Наровлянского, Петриковского, Житковичского и Лунинецкого районов. Сформирована сеть участников и партнеров кластера, включающая в себя объекты и субъекты агроэкотуризма: агроусадьбы, фермерские хозяйства, предприятия малого и среднего бизнеса, туристические фирмы, местные музеи, гостиничные хозяйства, санатории, природные заповедники и заказники, университеты, сельские школы, общественные объединения.

Совместно с немецким федеральным союзом «Региональное движение», Полесским аграрно-экологическим институтом Национальной академии наук Беларуси, общественным объединением «Логос» осуществляем партнерский проект «Развитие сельских сообществ и территорий Припятского Полесья: кластерная стратегия развития», куда вошло восемь районов Гомельской и Брестской областей. Центральное внимание в проекте будет уделено продвижению Припятского Полесья как туристической дестинации с огромным природным и культурно-этнографическим потенциалом. Параллельно с этим сотрудники Полесского аграрно-экологического института НАН Беларуси приступили к выполнению проекта «Разработка инновационной технологии вовлечения биологического потенциала памятников природы в систему интерактивного агроэкотуризма Припятского Полесья».

Важно акцентировать внимание на том, что множество памятников природы представляют также культурно-историческую ценность. Например, в Лунинце находится крупнейший в стране бор, где растут сосны с примечательной воротничковой формой ствола. «Бережновская аллея» — фрагмент широко распространенного в XVII–XIX столетиях природоохранного ландшафта, скомпонованного аллеей пирамидального тополя. Этот вид гибридных тополей, который образно можно назвать «белорусским кипарисом», в начале XXI столетия в подавляющем большинстве мест стал редким или исчез [4, с. 72].

Предполагается, что кластер в данном случае должен состоять из учреждений культуры, объектов туристического сервиса и т. д., а также памятников историко-культурного значения всех регионов Припятского Полесья. Например, в Пинском районе, как уже отмечалось выше, расположены деревни, похожие на музей под открытым небом. Одна из них — деревня Кудричи. Здесь можно увидеть, как жили полешуки 100–200 лет назад: крытые камышом дома составляют главную улицу. До настоящего времени сохранились особенности традиционного быта полешуков: «хата с сенями и каморой; хлев с тремя отдельными дверями (для лошадей, коров, овец и свиней); „клуна“ — помещение, где хранили необмолотое зерно, сено и солому; „ток“ („тык“) — инструмент для обмолота снопов. В полесских деревнях, где грунтовые воды находятся близко к поверхности земли, обязательной постройкой была „стопка“ („высцепка“) для хранения картофеля, овощей, фруктов, а также заготовок на зиму. Вокруг стоят заготовленные стога сена и сложенные колодцами дрова» [1, с. 36]. В Кудричах сохранились огромные древние сосновые колодцы — «борти», в которых разводили пчел. Практически каждая хата в таких деревнях украшена вышивками полесских мастериц, ткаными рушниками, скатертями и покрывалами. Здесь встречаются пришедшие из языческой древности орнаменты, в которых зашифровано представление далеких предков белорусов о космосе и мироздании.

У автора М. Г. Соколовской находим следующее описание Кудричей: «Сельская улица, которая расположена на самом сухом месте, невелика, полтора десятка домов. Остальные дома разбросаны по островкам среди болот. Во время разлива от дома к дому приходилось переезжать на лодках. На рыбалку, охоту, в гости, на базар, в церковь и на погост полешук отправлялся на своем долбленом челне. Дома, хлева, бани, „стопки“, крытые тростником, — весь комплекс жилых и хозяйственных построек — все это подлинное, именно такое, как 100 лет назад. Живописные стога стоят вокруг сторожевыми курганами, и на каждой крыше — по гнезду аистов, которые признали Кудричи своей столицей».

Еще одна деревня — Поречье — славится историей выдающегося дворянского рода Скирмунтов. Здесь находилось имение Скирмунтов, были построены знаменитая Поречская суконная фабрика, сахарный, крахмальный и винокурный заводы, сыроварня, паровая мельница, железнодорожная ветка.

Знаменита Пинщина своими литературными местами. В окрестностях Пинска находятся три литературных музея: Якуба Коласа, Александра Блока и Евгении Янишиц.

В Пинске создан Музей белорусского Полесья, располагающий богатыми артефактами и имеющий несколько интересных экспозиций: «Городской быт пинчан первой половины XX в.», «Ремесла и промыслы Полесья», «Белорусская живопись 60–80 гг. XX в.», «История Пинщины» и др. В 2000 г. от-

крылся музей «Усадьба полешука конца XIX — начала XX вв.», состоящий из дома (хаты), хлева, погребя, колодца-журавля, мельницы, мостка, брамы, перелазы.

В поселке Логишин вознесся к небу костел Святых Петра и Павла (1907–1909 гг.). Весь его облик с контрфорсами, стрельчатыми окнами, витражами, ступенчатым аттиком и стройной шатровой колокольней звучит торжественным гимном одной из самых знаменитых чудотворных полесских икон — Логишинской Богородицы, покровительницы Полесья, коронованной в 1996 г. по решению папы Иона Павла II. Рядом с костелом — нарядная Спасо-Преображенская церковь и часовня Александра Невского, построенные в XIX в.

В Столинском районе заслуживает внимания созданная по принципу кластера культурно-туристическая дестинация «Полесская Амазония» на основе сохранившихся в естественном состоянии пойм реки Средняя Припять и крупнейших в Европе болот, уникальных деревянных храмов — кандидатов в список Всемирного наследия ЮНЕСКО, самобытных фольклорных и ремесленных традиций и т. д. Кластер объединил участников, которые дополняют друг друга (агроусадьбы, музеи, центры ремесел, физкультурно-спортивный клуб, лесхоз, отдел идеологической работы, культуры и по делам молодежи Столинского райисполкома, несколько общественных организаций). Инициаторы создания кластера — государственное природоохранное учреждение «Заказники „Средняя Припять“ и «Ольманские болота». Потенциал кластера представлен краеведческим и 21 народным общественным музеями, Центром гончарства (д. Городная), Домом народного творчества (д. Федоры), Сельским домом фольклора (д. Отвержи и д. Толмачево).

Благодаря кластеру в деревне Городная обрел второе дыхание гончарный промысел, существующий здесь с XV в. и известный своей посудой не только в Беларуси, но и в других городах (Киеве, Вильнюсе, Варшаве). В 2003 г. в деревне открылся единственный в нашей стране Центр гончарства. Традиционными в Городной стали международные пленэры гончаров, в которых принимают участие гончары из России, Грузии, Швеции, Латвии и других стран. Также известен Городной центр ткачества — это и мастерская, где мастера-старожилы передают свой опыт, и музей народных промыслов. В 2008 г. здесь открылся филиал «Сядзіба ганчара» Столинского краеведческого музея, в котором воспроизведены жилище ремесленника, его мастерская и подворье. На территории, входящей в кластер, имеется уникальный колядный обряд «Конікі» в Давыд-Городке — претендент на включение в список нематериального наследия ЮНЕСКО.

Распространены в Столинском районе праздники деревень.

Лунинецкий район известен уникальными памятниками археологии (городища и селища периода раннего железного века V в. до н. э. — VIII в. н. э.,

культовые сооружения (Крестовоздвиженская церковь начала XX в. в Лунинце, Покровская церковь 1851 г. в д. Большие Чучевичи, Борисоглебская церковь 1824 г. в д. Лунино, Георгиевская церковь с колокольней XVII–XVIII вв. в д. Синкевичи, Преображенская церковь 1910 г. в д. Язвинки, Пречистенская церковь 1870 г. в д. Лахва и др.

В культуре Житковщины доминирующее значение имеет один из древнейших городов Беларуси – город Туров. Туров славится Всесвятской деревянной церковью, построенной в 1810 г. С правой стороны от входа в церковь и от алтаря находятся каменные кресты – символ веры и предмет культового поклонения православных христиан. По преданию, они приплыли в Туров из Киева против течения. Еще одной удивительной особенностью этого города является каменный крест, появившийся на древнем Борисо-Глебском кладбище в последние годы XX в. и каждый год увеличивающийся на несколько сантиметров. Отметим, что кладбище окружено болотами, а весной во время наводнения болото превращается в озеро и сливается с Припятью, однако кладбище никогда не затопляется. Этот островок считался святым с очень древних времен.

Мозырский район в рамках кластера представляет наибольший интерес благодаря своим музеям. Мозырский объединенный краеведческий музей в полной степени отражает все богатство истории и культуры региона: в нем представлены экспозиции, посвященные природе и археологии края, боевой славе воинов-интернационалистов. На правах филиалов в его состав входят выставочный зал, декоративно оформленный исторический центр «Мозырский замок», музей народной культуры Мозырщины «Палеская веда», музей-мастерская художника-керамиста Н. Н. Пушкаря, музей партизанской славы в д. Романовка.

Особый интерес у туристов может вызвать музей-мастерская художника-керамиста Н. Н. Пушкаря – воспитанника знаменитой трудовой колонии Антона Макаренки, которому сам Максим Горький написал рекомендательное письмо в Харьковское художественное училище. В экспозиции музея, находящегося в доме-мастерской художника, представ-

лены мелкая декоративная скульптура, личные вещи мастера, изделия из керамики Мозырской фабрики художественных изделий, продолжающей творческие традиции мастера, и др. Посетителям помимо экскурсий предлагается цикл занятий и лекций по керамике, а также мастер-классы.

Богатый культурно-туристический потенциал Петриковского региона также сосредоточен в музеях. Один из них – дом-музей деда Талаша в деревне Новоселки. Дед Талаш (настоящее имя – Василий Исаакович) – народный герой Беларуси, выдающийся партизан, который в свои 99 лет с партизанского аэродрома отправился в Москву, где проводил активную деятельность по обеспечению партизан одеждой, боеприпасами и продуктами. Экспозиция музея ярко отражает жизненный путь участника советско-польской и Великой Отечественной войн Василия Талаша.

Таким образом, социально-культурный туристический кластер, созданный на базе дикой ненарушенной природы и уникального духовного и материального историко-культурного наследия способен не только предоставить существенный стимул в сохранении и трансляции последнего, но и обеспечить устойчивое социально-экономическое развитие региона – «зямлі пад белымі крыламі», как образно назвал Полесье классик белорусской литературы Владимир Короткевич.

Sapotko Pavel

Belarusian State University of Culture and Arts, Minsk, Republic of Belarus

To the question of the relevance of the social and cultural tourism cluster in the region of the Pripjat Polesye

In modern conditions the functioning of the domestic socio-economic system an effective tool for regional development are the social and cultural clusters. Through which to solve a range of problems of the industry: the popularization of historical and cultural heritage, the development of tourism, the creation of tourist brands. Pripjat Polesie is a unique region of the Slavic world, which is most relevant to the cluster approach.

Keywords: *socio-cultural cluster Pripjat Polesie, historical and cultural heritage, tourism potential tourist destination.*

Источники и литература

1. Агротуристическое развитие сельских территорий Припятского Полесья / В. Т. Демянчик [и др.]; под общ. ред. А. И. Лысюка. Брест: Альтернатива, 2014. 152 с.
2. Бондарчик В. К. Полесье. Материальная культура / В. К. Бондарчик, И. Н. Браим, Н. И. Бураковская и др.; под ред. В. К. Бондарчик. Киев: Наукова думка, 1988. 448 с.
3. Государственная программа социально-экономического развития и комплексного использования природных ресурсов Припятского Полесья на 2010–2015 годы [Электронный ресурс] / Министерство экономики Республики Беларусь. Минск, 2010. URL: <http://www.economy.gov.by/ru/programmy/polesye>. Дата доступа: 19.05.2015.
4. Демянчик В. Т., Демянчик М. Г. Новый подход в оценке природно-туристического потенциала Припятского Полесья // Краеведение в учебно-воспитательном процессе школ и вузов: сб. материалов III Респ. науч.-практ. конф., посвящ. 80-летию со дня рождения проф. В. Я. Науменко, Брест, 16–17 февр. 2012. г. / Брест. гос. ун-т им. А. С. Пушкина, геогр. фак., каф. географии Беларуси; под общ. ред. Е. Н. Мешечко. Брест, 2012. С. 71–72.
5. Мележ І. П. Людзі на балоце. Мінск: Мастацкая літаратура, 1989. 317 с.

Сушко Петр Николаевич

Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Старообрядческий список иконы Пресвятой Богородицы Ченстоховской в собрании музея-заповедника

Аннотация. Иконы Пресвятой Богородицы Умягчение злых сердец и Ченстоховской. В статье прослеживается процесс трансформации сакральных символов от древнего протографа к музейному списку иконы. **Ключевые слова:** икона, список, Богоматерь, символ, трансформация, сибирский регион.

В апреле 2003 г. в собрание музея-заповедника поступила икона Пресвятой Богородицы с Младенцем Христом. Доска иконы склеена из двух частей, ковчег отсутствует, шпонки врезные встречные. Имеются утраты красочного слоя на ликах. Справа внизу на лице Богородицы – термический ожог красочного слоя. Композиция выполнена на серебристом двойнике. Письмо крестьянское, сибирское¹.

Икона принадлежит к византийскому композиционному типу «Богоматерь Одигитрия» (рис. 1).

С левой стороны от плеча Богородицы при увеличении обнаружилась полустертая надпись:

ПРЕСТАА [...]УМ[...] СЛЫХ СЕ...ДЕЦЪ

Таким образом, икона носит название «Пресвятая Богородица Умягчение злых сердец».

Изображение поясное. Голова Матери повернута $\frac{3}{4}$ вправо, к младенцу, выразительно написаны глаза, как бы проникающие зрителю в душу. На головах Сына и Матери – царские короны. На короне Богородицы изображена сцена «Не рыдай Мене, Мати», которую в итальянском искусстве называют «Пьета» («оплакивание»).

Нимб Богородицы богато украшен, как сказочный кокошник. Пространство нимба заполняет фитоморфный орнамент со спиралевидными закруглениями. Широко использован декоративный прием «жемчужки». Так, с двух сторон в нижней части нимба жемчужины собраны в круги, они же украшают и нижний обод короны, ворот и среднюю орнаментальную полосу туники Богоматери, саккос и корону Христа. Все эти декоративные элементы выбиты чеканами по левкасу.

На груди Богородицы изображен горизонтальный овальный медальон со схематично написанным голубем. От медальона к кругам из жемчужин на нимбе протянуты подобию канатов (арканов).

Правая кисть Христа сложена в сакральном жесте благословения по старообрядческому канону, левая – поддерживает закрытое Евангелие.

В нижней части средника иконы расположен с вертикальным медальон в прямоугольнике с изображением голгофского креста и орудий страстей Христовых, еще ниже написана дуга, орнаментирован-

ная волнистой линией и звездочками. Рамка, окружающая средник, украшена зигзагообразным орнаментом, перемеженным в углах зигзагов изображениями жемчужин, собранных в треугольники и выбитых чеканами по левкасу.

Колорит иконы аскетичен. Нижний прямоугольник, рамка вокруг средника и опушь, медальоны с греческими аббревиатурами имен Богородицы и Христа и тексты – красного цвета; фон средника, пробелы на одеяниях, канаты, медальон с голубем – желтого; поле, мафорий Богоматери, саккос Христа, лики представляют оттенки красно-коричневого цвета.

Обратимся к названию иконы. В Русской православной церкви такое название имеет икона с иной композицией, где Богородица изображается без Младенца, с сердцем, пронзенным семью шпажками. Подобный извод изредка встречался и у старообрядцев, в частности в невьянской иконе [9, с. 24].

О чем говорят нам отдельные элементы композиции иконы?

Жемчужина – это олицетворение слова Божиего [3, с. 255], метафора Иисуса Христа во чреве Девы Марии [10, с. 362], атрибут Богородицы, символ духовного богатства и чистоты [2, с. 78]. В Евангелии от Матфея сообщается, что Царствие небесное уподобляется драгоценной жемчужине, которую покупает купец, продав все, что имел [3, с. 255; 7, Матфей, 13:46]. Вместе с тем жемчужины олицетворяют на небесах святых в виде двенадцати ворот-жемчужин Нового Иерусалима [3, с. 255; 7, Откровение, 21:21].

Фитоморфный орнамент на нимбе Богородицы напоминает нам о библейском Рае.

Дуга, изображенная в прямоугольнике нижнего сектора иконы, предположительно символизирует боевой лук, который пешие воины библейских времен носили на щите [3, с. 438]. Таким образом, возможно, прямоугольник можно понимать как щит веры, а лук – средство духовной самозащиты Богородицы. В христианском искусстве Европы боевой лук символизировал пытки и мучения. Поэтому-то голгофский крест с орудиями пыток расположен в пространстве между дугой и тетивой лука, уподобляясь стреле [2, с. 128].

Композиционный прием воплощения триединого Бога в образах Иисуса Христа и Духа святого в виде голубя напоминает нам о новозаветной Троице. И хотя Бог-Отец не изображен, его духовное присутствие предполагается иконописцем.

¹ Икона «Пресвятая Богородица Умягчение злых сердец», вторая половина XIX в., липа, паволока бумажная, левкас, двойник, темпера, 44,4×35×2,4 см, инв. № КП-30-24570, акт № 100-2003 г., от Курилова Валерия Николаевича, музей-заповедник.



Рис. 1. Пресвятая Богородица Умягчения злых сердец.
Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический музей-заповедник

Спираль в орнаменте говорит о божественной сакральности изображения [10, с. 96]. Канат предположительно символизирует страдания Христа и предательство Иуды Искарюта [10, с. 120]. Зигзаг на рамке, окружающей средник, изображает молнию как олицетворение божественной силы и кары [2, с. 146]. Звезды в виде жемчужин, собранных в треугольники, в коленцах молнии связаны с текстом о Богородице в окружении звезд из Апокалипсиса. Количество звезд – неканоническое.

Иконописец использует симультанный прием, изображая Богородицу и Сына в разные периоды

жизни: молодая Мать с божественным Младенцем – на главном изображении и пожилая Мать, оплакивающая умершего зрелого Сына, – на короне. Голгофский Крест напоминает о другом будущем событии – распятии Иисуса Христа на Голгофе. Голубь предвосхищает еще два события из жизни Богоматери – Благовещение и сошествие на нее Духа святого. Такой усложненный прием симультанной композиции характерен для старообрядческих икон.

Красный тон, главенствующий в иконе, напоминает нам о порфириносности и вместе с коронами говорит о царском происхождении Богородицы и

ее Сына. Желтый цвет выступает как провинциальная замена позолоты, символизирующей девство и нетление [1, с. 51].

Вместе с тем у музейной иконы есть определенная символическая переключка с иконой Пресвятой Богородицы «Виленская-Остробрамская», тоже представляющей древний православный извод. В XIV в. икона была привезена в Литву князем Ольгердом Гедиминовичем из древнерусского города Корсуня в Крыму [11, с. 100]. Позднее она была переписана в католической манере.

Если допустить абстрагирование от дуги как изображения детали боевого лука, то можно увидеть в ней полумесяц-луну, на которой стоит Богородица, описанная в тексте Апокалипсиса: «И явилось на небе великое знамение — Жена, облаченная в солнце, под ногами Ее луна, на голове Ее венец из 12 звезд» [7, Откровение, 12:1]. И если икона Богоматери «Виленская-Остробрамская» является точной цитатой текста Апокалипсиса, то в исследуемой иконе остались, вероятно, только аллюзии этой божественной темы: подчеркнуто большой нимб уподобляется солнцу, полумесяц — в виде духовного лука. Объединяют оба извода также голгофский крест в нижних секторах композиций и обильный фитоморфный орнамент: у иконы Богородицы «Умягчение злых сердец» — на нимбе, у иконы — «Виленская-Остробрамская» — на мафории. Голгофский крест выступает здесь в роли стрелы, направленной в сторону сердца Богородицы, что исходит из смысла названия иконы.

Симеоново пророчество говорит: «И Тебе самой оружие пройдет душу, да откроются помышления многих сердец» [7, гл. 2, ст. 35]. Поэтому одноименная православная икона имеет второе название — «Симеоново проречение» [8, с. 337]. Вероятнее всего, что после раскола Православной церкви в XVII в. этот древний извод остался в обороте у старообрядческих иконописцев и даже у них был редок. Икона, подобная по композиции музейному списку, была зафиксирована в 1991 г. этнографической экспедицией в селе Верх-Уба Шемонаихинского района, в котором до 1917 г. проживали большие общины старообрядцев, как беспоповцев, так и единоверцев, в том числе и «поляков» [5].

Отдельные элементы рассматриваемой иконы находят отголоски в Каноне Пресвятой Богородицы «Умягчение злых сердец» современной древлеправославной Церкви. Так, в иконе возникает образ молниеносного оружия, каким метафорически нарекается Богородица [6, с. 103], что соответствует изображению боевого лука на иконе. Здесь же Богоматерь называется голубицей чистой, что возвращает нас к изображению голубя, дополняя новым смыслом этот симультанный образ. В запеве, следующим за Песнью 8-й и ирмосом, чрево Богоматери называется луносиятельной чистой утробой, напоминающая нам об аллюзии на образ луны-месяца в композиции. Наконец, в Запеве с поклоном, последующем после песни 9-й и ирмоса, возникает тема стрелы: «О Дево Богородице, сокруши стрелы вражия и

умягчи злых сердца» [6, с. 104], что возвращает нас к аллюзии стрелы в виде голгофского креста и к названию иконы.

Вместе с тем новейшие исследования в области иконографии пресвятой Богородицы раскрыли подлинный протограф исследуемой иконы и показывают генезис ее загадочной композиции. Все началось с древней иконы, написанной, по православной легенде, самим апостолом Лукой в Иерусалиме, получившей в Польше в начале XVI в. имя Пресвятой Богородицы Ченстоховской. Списки чудотворной иконы получили большое распространение на Украине. В результате медленной трансформации лицевых подлинников и списков этой древней иконы менялись элементы композиции и названия списков: Сурожская, Дубовицкая, Мохнатинская, Печерская и Любечская, Руденская и, наконец, Умягчение злых сердец.

Драгоценные приклады (оклады) и привесы на списках иконы, зафиксированные в старинных лицевых гравюрах, ходивших по Европе, трансформировались в поздних списках в новые символические предметы. Отдельно нужно отметить окладную корону Богородицы со сценой «Не рыдай Мене Мати», которой не было на окладной короне подлинной Богородицы Ченстоховской.

Ювелирная верхняя подвеска преобразилась в подобие каната (аркана), а драгоценная накладная ех voto (лат. «исполненный по завету»), наложенная на нижнюю часть иконы, стала похожа на некий престол (или архитектурное соудужение), нижняя подвеска стала похожей на дугу боевого лука, накладной крест немецкого типа заменен голубем в медальоне. Малый крест в медальоне превратился в Голгофский Крест.

Само же название образа «Умягчение злых сердец» восходит к стихотворению святителя Димитрия Ростовского, восторженно описавшего Руденский список Ченстоховской иконы из церкви украинского села Рудня, где об иконе говорится:

Да людем жестокие нравы умягчает

И железные к Богу сердца обращает. [4, с. 6–4].

Таким образом, анализ композиции старообрядческой музейной иконы показывает, что подобный список чудотворной иконы Ченстоховской (Руденской), чрезвычайно усложненный по символике, вполне закономерно исчез из оборота в Русской православной церкви, уступив место более простому по символике изводу, а у старообрядческих иконописцев он просуществовал до XIX в., утратив или изменив некоторые композиционные элементы и соответственно символическую семантику древнего протографа и его ранних списков. Взаимосвязь композиции древней иконы, бытующей на территории католической Польши и в православных украинских и русских списках, с поздним старообрядческим списком вполне прослеживается, как и понятна органичная взаимосвязь символов в образах Богородиц Ченстоховской и Виленской-Остробрамской.

Зафиксированный экспедицией музея-заповедника вариант рассмотренной нами иконы вполне закономерен, так как предположительно связан со старообрядцами-«поляками», переселившимися на Алтай из Польши. Список музея-заповедника по своим символическим элементам значительно отшел от древнего протографа. Круг замкнулся: старообрядческая икона пореформенного периода встретилась с древним образом пресвятой Богородицы Ченстоховской и его Руденским списком, отмеченным святителем Димитрием Ростовским.

Sushko Petr

A East Kazakhstan regional architectonically-ethnographic and naturally-landscape museum is reserve, Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan

Old ceremony list of icon of most Holy our Lady Chenstohov in collection of museum-reserve

The icons of most Holy our Lady Holy of wicked hearts and Chenstohov. In the article the process of transformation of sacral symbols is traced from an ancient icon to the museum list.

Keywords: *icon, list, Mother of God, symbol, transformation, Siberian region.*

Источники и литература

1. Аверинцев С. С. Золото в системе символов ранне-византийской культуры // Византия. Южные славяне и Древняя Русь: сб. М.: Наука, 1979.
2. Апостолос-Каппадона Д. Словарь христианского искусства, Челябинск: Урал ЛТД, 2000. 267 с.
3. Библийская энциклопедия, репринтное издание, М.: Терра, 1991. 904 с.
4. Злотникова И. Иконография Ченстоховской иконы Божией Матери в русской иконописи Нового времени // Антиквариат. Предметы искусства и коллекционирования. 2014. № 1–2.
5. Каирбекова Ж. Ж. Дневник этнографической экспедиции в с. Верх-Уба, 1991.
6. Каноник. Новозыбков, 1994. 416 с.
7. Новый Завет. Синодальный перевод.
8. Пресвятая Богородица, спаси нас. 101 молитва Божией Матери, М: Ковчег, 2007. 384 с.
9. Ройзман Е. «Невьянские» складни // Антиквариат, предметы искусства и коллекционирования. 2011. Янв.–февр. С. 4–25.
10. Рошаль В. М., сост. Полная энциклопедия символов, М: АСТ; СПб.: Сова, 2007. 515 с.
11. Энциклопедия православной святости: в 2 т. Т. 2. М.: Ниола 21-й век, Лик пресс, 2003. 368 с.



5

Устная история
как источник
и метод
антропологических
и этнографических
исследований

Алекса Дарья Викторовна, Рыков Алексей Викторович

Алтайский государственный педагогический университет, Россия, г. Барнаул

Огородничество в системе жизнеобеспечения сельского русского населения Алтайского края в годы Великой Отечественной войны¹

Аннотация. В статье рассматриваются основные тенденции и изменения, произошедшие в огородничестве крестьян Алтайского края в годы Великой Отечественной войны с опорой на устно-исторические источники – воспоминания [интервью] жителей алтайской тыловой деревни. В публикации авторы делают попытку определения роли огородничества в жизнеобеспечении сельского русского населения Алтайского края в годы войны, на примере замещающих технологий в обработке земельных участков в условиях изменения демографической ситуации в деревне, выращивании огородных культур, являвшихся в довоенное время вспомогательными в питании крестьян. **Ключевые слова:** *огородничество, культура жизнеобеспечения, крестьянство, картофель, лен, устная история, Великая Отечественная война.*

Устная история сегодня – активно развивающееся научное направление. Долгое время в исторической науке отсутствовало единое понимание «устной истории» как исследовательского направления. Как пишет Т. К. Щеглова, «определенным компромиссом в определении статуса устной истории в полидисциплинарном пространстве науки стало определение устной истории как нового направления исторических исследований со своими методами (разные формы опроса) и источниками (устные исторические источники)» [31, с. 248]. В отечественной практике «на современном этапе все четче вырисовываются контуры устной истории как дисциплины, изучающей недавнее прошлое через жизненный опыт, установки, мироощущение рядового, массового участника исторических событий и выявляющей взаимовлияние человека и истории» [31, с. 253]. При изучении культуры жизнеобеспечения русских важным является то, что «устная история рассматривает исторические события, значимые для человека, через его восприятие и тем самым выявляет этнические установки» [32, с. 258]. В Алтайском крае научное направление «устная история» представлено Центром устной истории и этнографии АлтГПУ, который основан в 1991 г., когда при кафедре отечественной истории БГПУ (ныне АлтГПУ) была создана лаборатория исторического краеведения [34, с. 16] и начаты целенаправленные полевые исследования по изучению деревни Алтайского края. В их основу была положена методика устной истории (oral history), т. е. интервьюирование по тематическим вопросам свидетелей и очевидцев сельской истории, тех или иных исторических событий, процессов, явлений с дословной записью опроса, документированием и архивированием транскрибированного интервью» [34, с. 181]. Первой программой сектора этнографии и устной истории стала программа «Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие» и «сформулировались подпрограммы: «Этно-

графия Алтайского края», «Народы Алтайского края: история и культура», «Этническая мозаика Барнаула» [34, с. 182]. С 2014 г. новой программой исследований, посвященной 70-летию победы в Великой Отечественной войне, стала программа «Адаптационные практики, жизненные стратегии и система жизнеобеспечения сельского населения тыловой деревни Алтая в экстремальных условиях войны 1941–1945 годов» [29, с. 255]. В программе уделяется внимание «опосредованному вкладу – повседневным практикам мобилизации сельского населения на борьбу с голодом и холодом, формирование системы жизнеобеспечения, которая позволила деревне выжить и стать важнейшим фактором победы. Исход военных сражений решала способность деревни без помощи государства, сосредоточившего все внимание на военной стороне событий, не просто выжить, но и быть базой для существования и города, и фронта в военные годы» [29, с. 248].

В годы Великой Отечественной войны крестьянская семья тыловой деревни Алтайского края столкнулась с проблемой нехватки продуктов питания: большая часть продуктов, производимых в подсобном хозяйстве, шла на налоги государству для нужд фронта. Мы полагаем, что проблема нехватки продуктов питания была решена с помощью увеличения роли огородничества. Огород как часть подсобного хозяйства стал основным источником продуктов питания крестьянской семьи. В связи с этим представляется интересным изучить основные причины увеличения роли огородничества. Важно также рассмотреть процессы изменения в самом огородничестве, происходившие в условиях войны и касавшиеся прежде всего способов обработки земли и севооборота.

Большое влияние на развитие огородничества и его значение для русских крестьян оказала коллективизация. Прежде всего это связано с тем, что крестьяне фактически перестали владеть землей, и, как справедливо отмечает Р. Пайпс, ранее «крестьянин был хозяином продуктов своего труда, тогда как в колхозе они принадлежат государству, которое платит крестьянину за работу» [21, с. 34]. Несмотря на ряд фактических неточностей в этой фразе (колхоз формально не был государственной собственностью

¹ 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».

и не осуществляли напрямую оплату труда колхозников), в целом она отражает сложившуюся на тот период ситуацию отторжения крестьян от «продукта своего труда».

В 1930-е гг. произошло окончательное нарушение традиционных связей человека с землей, отторжение хлебороба от земли, утрата крестьянской психологии и инициативы [20, с. 96]. С этого времени единственным земельным участком, которым мог владеть колхозник, был огород в личном подсобном хозяйстве. Согласно «Примерному уставу сельскохозяйственной артели», в 1935 г. было решено «выделить в личное пользование каждого колхозного двора по небольшому участку в виде приусадебной земли» [22]. Важно, что участок являлся не личной собственностью, а «общенародной государственной собственностью», закрепленной за колхозом в бессрочное пользование. По закону он не мог продаваться или сдаваться в аренду. Его размеры и структура подлежали строгой регламентации. Не считая земли под жилыми постройками, ее размеры могли колебаться от 0,25 до 0,5 га, а в отдельных районах – до 1 га. В годы войны, по данным налогового учета, средние размеры огорода составляли около 0,23 га (табл.).

Посев в личных подсобных хозяйствах Алтайского края в 1940–1945 гг. (по данным налогового учета)

Год посева	На одно хозяйство приходится, га				
	всего облагаемого	зерновые	картофель	овощи и бахчевые культуры	прочие культуры
1940	0,25	0,005	0,20	0,03	0,01
1941	0,23	0,003	0,19	0,03	0,003
1943	0,22	0,008	0,18	0,03	0,0009
1944	0,23	0,013	0,18	0,03	0,0006
1945	0,23	0,012	0,19	0,03	0,001

Подсчитано по: ГААК. Ф. Р-606. оп. 1, д. 681, л. 4; д. 676. л. 556–561; д. 682, л. 1, 5; д. 683, л. 135; д. 684. л. 1.

Но, по воспоминаниям респондентов, размеры огорода доходили до 60–80 соток. Некоторые из них имели даже по два огорода. Фактически в военные годы складывалась ситуация, когда колхозники засаживали столько земли, сколько могли обработать. Местные органы власти этому не препятствовали, но уже сразу после войны политика изменилась, и началась кампания по сокращению размеров приусадебных участков. Н. Ф. Грачева (1928 г. р.): «Огород у нас был. А дома на огороде мы картошку выращивали, и капусту, и морковь, ну всё. И морковь, и огурцы и помидоры. Это дома, дома при усадьбе. У нас огороды большие были, по 50, по 60 соток, большие огороды были» [5]. И. М. Кудрявцев (1928 г. р.): «Ну, картошку свою копали. Тут же огороды огромные были. Только ими и жили. Только картошкой. А огороды сейчас повырезали там уже... много и не надо. А то, бывало, с краю до краю. Там и картошка, там и конопль, там и лен. Все засевалось. Целый гектар был» [8]. В. Е. Тютерева (1941 г. р.): «А мама успевала везде. И в бригаду ездила на работу каждый день, и два огорода засаживала картош-

кой, чтобы прокормить нас» [27, Тютерева Валентина Емельяновна, 1941 г. р., с. Гилев Лог].

Вследствие массовых мобилизаций на фронт и на промышленные производства в годы войны произошло перераспределение трудовых обязанностей внутри семей крестьян. Мужчины ушли на фронт, женщины и старшие подростки выполняли работу в колхозе. Всего за годы войны по Алтайскому краю было призвано в Красную армию 572 574 человека [23, с. 265]. Также для работы в промышленности из сельской местности было мобилизовано 116 934 человека старших годов рождения и отчисленных нестроевых, возвратившихся из госпиталей [24, с. 156]. Всего в Алтайском крае в сельской местности на начало 1945 г. на 100 женщин приходилось всего 27 мужчин [19, с. 20]. Вследствие этого значительно возросла роль детей младшего школьного возраста и пенсионеров на самых сложных и тяжелых работах на огороде. Эти члены семьи в силу возраста или физических возможностей не так часто привлекались к работам в колхозе. Т. М. Изотова (1938 г. р.): «А мы (с сестрой) дома. За нами огород был. Командовала баба... Огород прополоть, полить – это наша обязанность. Таскали по полведерка, но поливали. Полоть... пока, если баба сказала, если что прополоть какую-то там грядку или морковь, или... Вот пока даст вот вам указание – вот выполи, а потом даст гулять» [11].

Война внесла значительные изменения и в работы, которые проводились на огороде. Прежде всего это касалось пахоты огорода. Так как огороды были большие, для пахоты обычно использовалась тягловая сила животных. После установления колхозного строя колхозы крестьяне лишились своих лошадей, и колхозы по очереди выделяли колхозникам лошадей для пахоты огородов. Часть колхозов, имевших достаточное количество лошадей, продолжали эту практику и военные годы. Но в целом ситуация с состоянием коневодства была непростой. В годы войны произошло снижение поголовья лошадей, главным образом из-за их мобилизации для военных нужд. Всего за годы войны Алтайский край дал для нужд фронта 48 268 лошадей [25, с. 178]. Следует отметить, что снижение рождаемости и падеж лошадей оказывали гораздо большее влияние на общую ситуацию в коневодстве. Так, только за период с 1 января по 1 октября 1943 г. в колхозах края по разным причинам пало 61 334 лошади [26, с. 126].

Часто колхозникам приходилось полагаться на собственные силы. Нередко огород приходилось пахать на коровах, часто совместно с соседями. Ситуация с пахотой огородов является ярким примером так называемых заместительных технологий [29, с. 254–255], когда в отсутствие возможности использовать обычный способ обработки земли колхозники были вынуждены использовать иные способы. М. Т. Дворянкина (1933 г. р.): «Огороды пахали на своих коровах. Четыре двора складываются – запрягают четыре коровы. Плуг сзади. И вот две коровы, и тут две коровы... Одна женщина идет впер-

ди, ведет коров, эта — с боку с этого, эта с той стороны. А четвертая сзади идет» [10]. «Пахали землю на быках, а если надо вспахать огород, использовали только домашних коров» [27, Рымарь Алексей Викторович, 1935 г. р., с. Закладное].

В самых крайних случаях огород перекапывали лопатой или вовсе сажали по целику. «У нас дома заболела корова, не на чем было весной вспахать огород. Посадили в июне под лопату по невспаханному огороду картофельные очистки. К счастью нашему, год выдался удачным, и картошка уродилась» [27, Ястребова (Статива) Мария Алексеевна. 1931 г. р., с. Романово]. Г. И. Кузьмичева (1935 г. р.): «Очень тяжело было обрабатывать землю, ведь ее нужно было очистить от корней, выкорчевывать кустарники, поднять целик. Иногда приходилось рубить землю, по-другому она не поддавалась, только потом можно было что-то сажать в огороде» [1, с. 142]. Ситуация ухудшалась отсутствием необходимых орудий обработки земли. Если раньше у каждого крестьянина были свои орудия труда, то после коллективизации произошло их обобществление. В результате крестьяне в данном вопросе полностью зависели от колхоза. В условиях войны проблема нехватки орудий труда обострилась. «Дедушка всегда был дома. Мы с ним выполняли всю работу по дому. Сажали на огородах очистки от картофеля, видимо, поэтому и урожаи были невелики. Огороды копали вручную вилами. Боронили лестницей: привязывали веревки с обеих сторон и таскали по огороду» [27, Рябых (Калинина) Мария Демидовна, 1935 г. р. с. Гилев Лог].

Кроме того, респонденты отмечают ухудшение во время войны ситуации с материалом для посадки. Чаще всего упоминают ситуацию с посадкой картофеля, когда приходилось сажать картофельные очистки. «Посадочным материалом была толстая кожура картофеля. Все это заготавливалось во время зимы и хранилось в погребе. Понятно, что с таким семенным материалом ожидать нормального урожая не приходилось» [27, Крымский Иван Васильевич, 1931 г. р., с. Романово].

Сложной была и ситуация с удобрением огорода. Основным удобрением был навоз. Ситуация с удобрением огородов отличалась в различных природно-климатических районах края. В районах с преобладанием леса (таких, например, как нынешние Залесовский, Заринский и др.) крестьяне могли позволить себе использовать навоз преимущественно для удобрения огородов, так как проблема отопления решалась за счет дров. Т. Г. Осокина (1930 г. р.): «А навоз шел в удобрение. И от людей, и от хозяйства от всего. Весь этот навоз на удобрение шел. Вот это было органическое удобрение. Самое хорошее» [16]. Е. Н. Давыдова (1931 г. р.): «Навоз этот весь уже разваживали на огород — удобрение. Вот я помню, так у нас как корову держали... так весь навоз теля вывозит на это самое... на огород. А потом, перед тем как вот пахать весь огород, застелит этим навозом. Весь огород застеленный. А когда начнут пахать на лошадях, вот, например, одна же ведь толь-

ко... один же плуг-то. Так вот он идет, а потом за ним идет и тятя, вот сваливает этот навоз опять» [15].

В степных и лесостепных районах края (в таких, например, как нынешний Романовский) ситуация с лесом была гораздо хуже, и навоз чаще шел на заготовку кизяка. «Еды не хватало. Основным продуктом была картошка, которую выращивали на собственном огороде, но родилась она тогда хуже, чем сейчас. Сажали по 40–60 соток, а собирали мало, так как огороды не видели удобрений, весь навоз шел на топку, на кизяки» [27, Агафонова (Будко) Валентина Петровна, 1933 г. р., с. Закладное].

В результате в годы войны произошло значительное ухудшение обработки огородов и как результат — значительное снижение урожайности. А. В. Медведева (1913 г. р.): «У нас вот картошка не уродилась — мало ее было, а семья-то большая, то всё быстро съели. И вот мы гнилушки из земли выкапывали картошечные» [1, с. 25].

В годы войны на огородах выращивали различные овощные культуры, набор которых зависел от возможностей конкретного хозяйства. По данным налогового учета, а также воспоминаниям респондентов, основными культурами были картофель, овощи и бахчевые, зерновые культуры, подсолнух и конопля. Большая часть колхозного огорода, по данным статистики, в годы войны засаживалась картофелем: его доля в общем приусадебном посеве в течение всей войны составляла порядка 80–85% (табл.).

Одной из главных причин распространения картофеля на огородах колхозников была необходимость компенсации нехватки зерновых культур. Если в мирное время в питании русских основное место занимали хлеб и мучные изделия, то в войну зерно, производимое в колхозах и совхозах, отправлялось на нужды фронта, и с первых дней войны хлеб стал «деликатесом» для крестьянской семьи. В 1943 г. в ряде тыловых областей страны потребление крестьянами хлеба, крупы и бобовых по сравнению с 1940 г. уменьшилось почти вдвое. В Новосибирской области на каждого члена колхозной семьи в день приходилось менее 220 г хлеба, в Тамбовской области — 310 г, в Алтайском крае — 317 г, в Свердловской и Куйбышевской областях — по 350 г [11, с. 336]. Помимо этого, картофель давал неплохие урожаи и в дальнейшем не требовал особых условий для хранения: «Погреб вот в доме и на улице, погреб тоже засыпали их полностью» [9].

В военные годы изменился и способ посадки картофеля: «...Тогда что посадишь: добрую картошку — ее ешь, а что срезаешь — садишь» [4]. Но даже таким способом «картошки сажали много, весной сажали» [27, Худокормова А. С., 1922 г. р., п. Майский], «садили не по одному огороду ешо» [3], «где-то по 300 пудов картошки накапывали на зиму. Это 600 ведер десятилитровых» [9].

В ходе полевых устноисторических исследований зафиксированы и случаи собирательства картошки по огородам и полям. Это занятие имело ряд особенностей. Во-первых, оно практиковалось, как

правило, весной и в начале лета, когда подходили к концу прошлогодние запасы, а продукты нового урожая еще не созревали. Как говорят информанты, «к весне иногда не хватало у людей [картофеля], приходилось детям ходить по огородам, собирать картошку, которая там с осени. Она не гнивает, а перемерзает там, и становится такая, как мука, как крахмал. Собирали эту картошку, питались ею» [1, с. 179], или «картошку мороженую собирали – ели» [6]. Т. К. Щеглова называет такое собирательство неорганизованным: дети могли самостоятельно, без контроля взрослых, весной собирать мерзлую прошлогоднюю картошку по пустым огородам [30, с. 177]. Во-вторых, картофель входил в рацион уже летом, поскольку запасы с прошлого урожая заканчивались, а съедобные травы-дикоросы («слизун», «вшивик», «пучки», «саранки») были недостаточно калорийными. «Немного подрастет картошка, то вот подкопашь ее немного. Сейчас вот ее можно подкапывать, а раньше, вот еще совсем рано было, только она появилась, а ее уже начинают подкапывать» [7]. Вспоминает Е. В. Прокаева (1930 г. р.): «Сейчас пошли, выдернули картошку, а раньше мы ее не выдергивали, а вот разроешь со стороны, выберешь, которая покрупнее, рукой щупаешь, а что поменьше – остается, чтобы она потом до осени выросла...» [17]. Подкапывание картошки являлось в крае повсеместным явлением независимо от природно-ландшафтных условий.

По подсчетам исследователей, ежедневно в течение января 1943 г. в Алтайском крае, Башкирской АССР, Куйбышевской, Свердловской, Новосибирской и других областях один член колхозной семьи потреблял в среднем от 1 до 1,5 кг картофеля [18, с. 336]. Вспоминает Н. П. Маслов (1932 г. р.): «Ну, вот если у нас семья была 5 человек детей только. Вот 3 ведра в день варили только для пищи. Утром позавтракали – ведро на 6 человек съедаем. То, что она безо всего, одна картошка, ничего не было. В обед это же, вечером это же. И все так, не одни, а все люди». [9]. Таким образом, картофель занял основное место в культуре питания крестьян тыловой алтайской деревни, в военное время полностью заменив собой хлебные изделия.

Как правило, респонденты подчеркивают две характерные черты «военной картошки»: она была мелкая и зеленая (в современной практике такую отбрасывают при копке). Об одной из причин этого они говорят так: «Во время войны ели целиком жаренную картошку, мелкую, так как крупную отправляли на фронт» [30, с. 178]; «иногда с помощью просеивания через сито: мелкую оставляли семье, крупную сдавали [на фронт]» [28, с. 589]. «Картофель с личных огородов – для фронта, и когда собирали колоски, мама говорила, что чем больше мы соберем, тем папа на фронте больше получит хлеба» [13].

Картофель использовали и для приготовления других блюд: «Картошку – каждый день по ведру надо было натереть. Вот там в это ведро картошки две пригоршни мучки, опару какую-то делали, чтоб

для закисания, а потом уже их в этот хлеб стряпали вот так» [12]. Тертый картофель являлся основным компонентом в приготовлении суррогата хлеба [28, с. 593]. Вспоминает З. К. Вторых (1928 г. р.): «У нас хватало продуктов. В основном картошка была. Но делали даже хлеб с нее: натирали как-то, заквашивали, делали как форму булочек, пекли и ели такой хлеб» [14]. Одним из вариантов заготовки картофеля на длительное время становилась сушка: «Пока у бабушки картошки были, она сухарики картошные сушила: возьмет, сварит их, очистит и потом вынесет на улицу, чищенные на листу, они замерзнут, потом выжмет их и посолит на листу» [20, с. 96].

Таким образом, крестьянская система питания в годы войны перестроилась на приготовление блюд из картофеля: если до войны, например, белорусы называли картофель вторым хлебом, то в годы войны он занял главенствующее положение в рационе русских крестьян: «С собой из еды брали картошку, которая в дороге замерзала. Хлеба не было; иногда из жмыха пекли в дорогу лепешки, которые тоже оказывались мерзлые...» [1, с. 45].

Еще одна тенденция, которую можно проследить по статистическим данным, – рост площади посева зерновых культур. В частности, с 1941 по 1944 гг. средний размер посева зерновых культур на приусадебных участках увеличился более чем в 4 раза (см. табл.). Этот рост являлся показательным и был обусловлен прежде всего снижением выданных зерновых на трудодни. Если в довоенный период свои потребности в зерновых колхозники могли практически полностью удовлетворять за счет оплаты по трудодням за участие в колхозном производстве, то в военные годы из-за недостатка зерна они стали расширять посев зерновых на огородах.

Большое место в огородах колхозников отводилось также под посадку льна и конопли: эти культуры были сырьем для ткачества и производства одежды, а семена конопли активно использовались для производства конопляного масла и муки. «Зерно конопли тоже толкли в ступках до муки. Эту муку добавляли в толченую картошку, делали котлетки и обваливали в этой же муке. Получались так называемые комы. Тогда они нам казались такими вкусными! Стебли льна и конопли отбивали на специальных мялках, а затем зимой пряли пряжу и ткали полотно на ткацком стане. И простыни, и полотенца, и даже нижнее белье было из этого полотна» [27, Гоппе (Лемза) Мария Даниловна, 1935 г. р., пос. Ясная Поляна].

Подводя итог, следует отметить, что в огородничестве, в частности в агротехнике, в годы войны произошли большие изменения: крестьянство было вынуждено различными способами компенсировать невозможность использования прежних механизмов обработки огорода, что привело к появлению различных новаций. Существенно изменилась и структура посевов: основными культурами стали картофель, овощи, зерновые, а также лен и конопля. Это было обусловлено прежде всего их большой значи-

мостью для колхозников и приемлемостью выращивания в тяжелых условиях военного тыла.

Подводя итог, следует отметить, что в огородничестве в годы войны произошли значимые изменения: в частности, имело место приспособление подручных средств для сельскохозяйственных нужд; основными культурами в подсобном хозяйстве в тыловой алтайской деревне стали картофель, заменивший в питании хлеб, овощи, а также лен и конопля. В целом огородничество стало важнейшим элементом культуры жизнеобеспечения колхозного крестьянства Алтайского края.

Alexa Daria, Rykov Alexey

Заголовок

The article examines the main trends and changes in the horticulture peasants of the Altai Territory in the Great Patriotic War, based on oral historical source – memories [interview] Altai residents surround the village. In the publication, the authors make an attempt to define the role of horticulture in the livelihood of the rural russian population of Altai Territory in the war, by the example of substitute technologies in the processing of land in a changing demographic situation in the village, the cultivation of vegetable crops, which were before the war in the auxiliary power of the peasants. **Keywords:** horticulture, the culture of life support, peasantry, potatoes, flax, oral history, The Great Patriotic War.

Источники и литература

1. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / науч. ред. Т. К. Щеглова, Л. М. Дмитриева; ред. Л. А. Виганд. Барнаул: Алт. дом печати, 2012. 447 с.
2. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1996 г.: Тальменский район, с. Ново-Троицк, Кривошеева Е. Д., 1926 г. р.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Мамонтовский район, с. Буканское, Инякина Т. И., 1917 г. р.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Мамонтовский район, с. Островное, Фомин А. В. 1934 г. р.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2011 г.: Волчихинский район., с. Селиверстово, Грачева Н. Ф., 1930 г. р. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2001 г.: Кытмановский район, п. Черкасово, Дегтярев С. М., 1914 г. р.
6. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2008 г.: Поспелихинский район, с. Красноярское, Ульянов П. С., 1930 г. р.
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, пос. Лебедиха, Кудрявцев И. М., 1929 г. р.
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, с. Кривое, Маслов Н. П., 1932 г. р.
9. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, пос. Майский, Дворянкина М. Т., 1933 г. р.
10. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, пос. Майский, Изотова Т. М., 1938 г. р.
11. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, с. Закладное, Марков В. Г. 1937 г. р.
12. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский район, с. Гуселетово, Рязина В. И., 1938 г. р.
13. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Залесовский район, с. Залесово, Вторых З. К., 1928 г. р.
14. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Залесовский район, с. Залесово, Давыдова Е. Н., 1931 г. р.
15. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Залесовский район, с. Залесово, Осокина Т. Г., 1930 г. р.
16. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Залесовский район, с. Залесово, Прокаева Е. В., 1930 г. р.
17. Великая Отечественная война 1941–1945 годов: в 12 т. Т. 10. Государство, общество и война. М.: Кучково поле, 2014. 864 с.
18. Исупов В. А. Соотношение полов в населении Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны // Гуманитарные науки в Сибири: Сер.: Отечеств. история. Новосибирск. 2002. № 2. С. 18–24.
19. Любимова Г. В. Очерки истории взаимодействия сельского населения Сибири с природной средой (на материалах русской земледельческой традиции). Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2012. 217 с.
20. Пайпс Р. Россия при старом режиме. М.: Захаров, 2004. 494 с.
21. «Примерный устав сельскохозяйственной артели» (утв. СНК СССР, ЦК ВКП(б) 17.02.1935) // Советская Сибирь. 1935. 20 фев.
22. Ростов Н. Д. Идем мы в решительный бой... Подготовка резервов для фронта в Сибири в годы Великой Отечественной войны. Барнаул: Изд-во АлтГТУ, 2007. 512 с.
23. Ростов Н. Д. Деятельность военных комиссариатов Алтайского края по мобилизации людских ресурсов в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг. // Алтайский архивист. Барнаул, 2006. № 2 (12). С. 140–160.
24. Ростов Н. Д. Мобилизация транспортных ресурсов Сибири в годы Великой Отечественной войны. (1941–1945 гг.). Новосибирск, 2011. 191 с.
25. Рыков А. В. Положение бригадиров полеводческих бригад Алтайского края в годы Великой Отечественной войны // Вопросы исторической науки: материалы III междунар. науч. конф. (г. Москва, январь 2015 г.). М., 2015. С. 126–128.
26. Сборник воспоминаний граждан Романовского района о событиях Великой Отечественной войны 1941–1945 годов. Рукопись. Ч. 1. Женщина и война. Ч. 2. Дети войны // Архивный отдел администрации Романовского района. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 47.
27. Щеглова Т. К. Повседневные практики и система жизнеобеспечения сельского населения в борьбе с холодом и голодом в тыловой деревне Сибири как фактор победы в Великой Отечественной войне: новые подходы и источники в исторических иссле-

- дованиях // Великая Отечественная война: история, методология, современное осмысление. Материалы междунар. науч.-практ. конф. Усть-Каменогорск, 2015. С. 586–598.
28. Щеглова Т. К. Система жизнеобеспечения сельского населения тыловой деревни Алтай в годы Великой Отечественной войны: повседневные адаптационные практики, замещающие технологии и жизненные стратегии (в программе Центра устной истории и этнографии, посвященной 70-летию Победы) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. 2014 г.: археология, этнография, устная история. Барнаул: АлтГПУ, 2015. Вып. 10. С. 248–262.
29. 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. Российский исторический журнал. Сочи, 2015. С. 174–184.
30. Щеглова Т. К. Устная история в XX столетии: метод, источник, направление исторических исследований или самостоятельная дисциплина? // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научной конференции. — Барнаул, 2008. — Вып. 7. — С. 246 — 254.
31. Щеглова Т. К. Устная история в этнографических исследованиях: лингвистический дискурс // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научно-практической конференции. Барнаул, 2005. — Вып. 6. — С. 256 — 264.
32. Щеглова Т. К. Центр устной истории БГПУ: исследовательская работа, документирование устных исторических источников и их интерпретация // Устная история (Oral History): теория и практика: материалы всероссийского научного семинара. — Барнаул, 2007. С. 16–22.
33. Щеглова Т. К. Этнографические исследования в Алтайском крае история и современность // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2007 г.: археология, этнография, устная история. — Барнаул, 2009. С. 171–184.

Андюсов Борис Ермолаевич

Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, г. Красноярск, Российская Федерация

Проект «Устная история: Л. И. Брежнев и его время в образах и оценках современников»

Аннотация. Эпоха Л. И. Брежнева — «период «застоя» или «золотой век» стабильного поступательного развития в истории страны? Сталкиваются позиции недовольства «историческим критиканством» и «попытками государства обтесать» национальную историю. В Красноярском педуниверситете им. В. П. Астафьева реализуется проект «Устная история: человек в повседневности XX века». Работа ведется методами интервьюирования, анкетирования и адресного целевого руководства самостоятельной записи. Практическая значимость в получении новых знаний, расширении круга нарративных источников по истории повседневности, в изучении жизни человека советской эпохи с учетом региональной специфики. Выявлено отношение современников к повседневной жизни в СССР, к эпохе Л. И. Брежнева спустя три десятилетия. Время правления Л. И. Брежнева осталось в памяти народа как самое лучшее время в истории страны, оценки сугубо позитивные. Устная история помогает студентам расширить профессиональные компетенции, углубить источниковедческие знания, участвовать в создании «вторичного источника». **Ключевые слова:** общественное сознание, «эпоха Брежнева», неоднозначность исторической личности, «застой», стабильность, развитие, дисбаланс, междисциплинарный подход, «народная память», «устная история», интервью, воспоминания, образы и оценки, повседневность, «вторичный источник», профессиональное становление историка, компетенции специалиста.

Есть в истории политические деятели, чья роль и деятельность спорна в оценках потомков в адекватности своей эпохе и ее вызовам. К таковым, бесспорно, относится Леонид Ильич Брежнев. В последние годы в научном сообществе разгорается дискуссия относительно того, как оценивать эпоху Брежнева: как период «застоя» или как «золотой век» в истории страны. Происходит это на более глобальном фоне столкновения сторон, с одной стороны, недовольных «историческим критиканством», с другой — либерально настроенных попытками усиливающегося государства «обтесать» национальную историю.

Эпоха второй половины 1960 — начала 1980 гг: от хрущевской «оттепели» к «застою»: такова, казалось бы, устоявшаяся в учебных пособиях интерпретация «времени Брежнева». Да, это был доста-

точно длительный период в динамичной истории XX в.: «эпоха», «время» протяженностью в 18 лет. Это самый спокойный и стабильный период развития СССР, непосредственно предшествовавший периоду крушения социалистической системы. Но каких способностей, нервного напряжения и усилий требовалось Л. И. Брежневу, чтобы обеспечивать спокойствие и стабильность? Вместе с тем в СМИ его чаще всего по-прежнему вспоминают стереотипно — в образе косноязычного, добродушного любителя повышенного внимания к своей персоне, по всем параметрам «пригодного» советской номенклатуре.

Однако истинная оценка эпохи и ее деятелей познается в сравнительных оценках в историческом времени. С одной стороны, прошлое профессионально оценивают ученые — документально обоснован-

но, с другой стороны, главные «оценщики» — живые свидетели прошлого, которыми судят лично, субъективно. А для «рядового россиянина» начало нового XXI века крайне неоднозначно: с одной стороны, человек наконец-то накормлен, одет, обут, живет в «открытом» обществе — но живет он на фоне нестабильности, конфликтов, кризисных потрясений, крушения нравственных ориентиров и ценностей.

Острая потребность в выявлении, фиксации и взаимосвязи оценочных свидетельств «сверху» и «снизу» сформировала новое направление устной истории в общественных науках — как научную дисциплину, как метод познания и формирования источников неофициального субъективного происхождения. Актуальность этого направления исследований определяется возросшим научным интересом к проблемам истории повседневности, гендерной истории, микроистории, истории ментальностей.

Устная история локализует, конкретизирует, корректирует «большую» историю, помогает воссозданию исторического «контекста» судьбы «простых» людей, идеалов, целей, мотивов и устремлений. Как никакой иной, этот вектор развития науки позволяет использовать и междисциплинарные подходы психологии, социологии в изучении эволюции ментальности различных социальных групп, повседневных практик поведения, опыта выживания людей в течение многих десятилетий.

Устная история формирует философию своей дисциплины, методологию и методику исследований, понятийный аппарат. Мы не ставили целью анализ историографии, но нельзя не отметить, что классическими в данной области стали для ученых работы Пола Томпсона [1]. В настоящее время накоплен существенный опыт в разработке научного направления «устной истории» как советских, так и российских исследователей: Т. А. Ильиной, В. М. Суринова, В. М. Виноградова, А. В. Рябова, Д. П. Урсу, Н. Н. Козловой, И. Утехина, Т. К. Щегловой. Проблемы устной истории успешно занимают также Д. Н. Хубова и М. В. Лоскутова. В Иркутске была защищена кандидатская диссертация С. А. Ковригиной по проблеме изучения истории повседневности крестьянства Приангарья в 1945–1953 гг. на материалах устной истории [2]. Издаются сборники воспоминаний, мемуары видных личностей, сборники с материалами интервью и анкетирования по тематическому и хронологическому принципам.

В Красноярском педуниверситете им. В. П. Астафьева под руководством доцента Б. Е. Андюсева в течение ряда лет ведется работа в рамках проекта «Устная история: человек в повседневности XX века». Результатом выполнения проекта коллективом преподавателей и студентов на данном этапе стало создание новых источников, анализ и публикация их в целях введения в научный оборот. Было издано три книги в формате учебной хрестоматии с текстами для работы студентов на практических занятиях; подготовлена к изданию четвертая книга [3]. Актуальность работы возрастает и в связи с тем, что из

жизни уходят поколения людей, очевидцев событий, которые могут передать информацию о жизни и труде, о повседневной жизни советского времени с учетом региональной специфики.

Наш проект предусматривал работу по многим проблемам, в частности, по теме «Л. И. Брежнев и его время в образах и оценках современников». Мы поставили перед собою цель выяснить, как воспринимается эпоха Брежнева в динамике «народной памяти» по прошествии 30–50 лет. Согласно опубликованным результатам опросов общественного мнения последних лет, люди старшего поколения отмечают присущее эпохе 1970-х гг. ощущение стабильности и жизненной перспективы, уверенность в завтрашнем дне, укрепление военной мощи СССР, рост производства, уровня жизни и реальных доходов.

Период правления Л. И. Брежнева впоследствии был определен как «застойный», но значит ли это, что страна не развивалась?

К 1980 г. более 100 млн. человек смогли улучшить свои жилищные условия. В 1970-е гг. массовое строительство шагнуло за пределы бывших рабочих окраин, в так называемые «спальные районы». Пригороды больших городов превращаются в скопления дачных участков на основе бесплатно полученных шести соток. В 1975 г. было введено обязательное десятилетнее образование, среднюю школу оканчивали практически все. К концу 1970-х гг. высшее и среднее (полное и неполное) образование имело около 80% городского населения старше 15 лет. В сфере науки и научного обслуживания работало 4,5 млн человек, доля затрат на научные исследования достигла 3,74% ВВП (1985). Значительно увеличился уровень заработной платы (в среднем в 1970 г. составляла 122 рубля, к концу десятилетия — 169 рублей). Цены на продукты питания с 1961 г. в основном оставались стабильными [4]. Согласно статистическим данным, в Красноярске, к 1985 г. на каждого жителя приходилось 60 кг мясных продуктов, 306 кг молока, 103 кг овощей, 21 кг фруктов и ягод, 249 яиц [5].

С 1970 по 1988 гг. общее промышленное производство в СССР возросло в 2,38 раза против 1,32 раза в Великобритании, 1,33 раза во Франции, 1,68 — в США, 2,0 — в Японии. Среднегодовые темпы роста общественного производства постепенно снижались, но это было связано с возрастанием абсолютных объемов. Одновременно углубляется дисбаланс: так, железной руды добывалось в 6 раз больше, чем в США, и во столько же меньше производилось предметов потребления [6].

Развитие страны можно оценивать по-разному: как в виде поступательно развивающейся системы, так и в виде пропитанной метастазами острого кризиса и застоя. Адекватным воплощением личности у власти был и Л. И. Брежнев — разным, притом отнюдь не худшим из тех, кто был до него и после.

В процессе работы над проектом мы постарались выяснить отношение современников к повседневной жизни в СССР спустя три десятилетия. На основе методологических подходов «устной истории»

мы обратились к «истории снизу», т. е. «истории повседневности» в ее локальном измерении отдельного региона страны — Красноярского края. Для нас ценность информатора проекта, независимо от его статуса, — это ценность субъекта истории как создателя советской повседневной действительности и пользователя результатов развития страны. Спустя десятилетия он выступает в качестве «хранителя» информации, моделирующего реалии советского времени «для себя» и «под себя», автора сравнительных оценок и переоценок прошлого.

На основе анализа опыта коллег мы разработали и апробировали собственные методические рекомендации по проведению устноисторических исследований. Работа велась методами интервьюирования, анкетирования и адресного целевого руководства самостоятельной записи воспоминаний нашими информаторами. Для проведения интервью были разработаны вопросники и анкеты. Допускалось их гибкое использование, то есть нашим студентам не обязательно было жестко придерживаться вопросов, вопросник лишь задавал общее «русло» беседы. Вот вопросник «Время Л. И. Брежнева в оценках современников», по которому проводились интервью.

- Представьтесь, пожалуйста.
- Что вы помните о времени нахождения у власти Л. И. Брежнева (1964–1982 гг.)?
- Как изменилась жизнь в селе (в городе) в эти годы?
- Что изменилось в домашнем хозяйстве, в быту, в образе жизни?
- Как стали платить зарплату, иные выплаты (13-я зарплата, премии и др.)?
- Политика по отношению к приусадебным участкам? Дача в жизни горожан этого времени?
- Зарплата колхозников, пенсии — какие, сколько рублей?
- Что можно было купить на эти деньги в то время?
- Как изменились цены на товары первой необходимости по сравнению со сталинским временем, со временем Хрущева?
- Отпуска для работавших, декретный отпуск — сколько дней?
- Сколько рублей составляли социальные пособия («детские», по рождению ребенка и т. д.)?
- Что вы помните об особенностях проведения досуга, отдыха, санаторном лечении, поездках на курорты и пр.?
- Были ли в семье радио, телевизор? Как часто посещали кинотеатр, клуб, театр?
- Как в это время праздновали советские и народные праздники?
- Велась ли какая-то борьба с пьянством в селе, в городе? Были ли результаты?
- Коснулись ли вашей семьи события в Афганистане? Каково было отношение к воинской службе в армии в это время? Служили ли ваши родственники в СА?
- Помните ли какие-то частушки, песни, стихи, анекдоты о Брежневе?

- Стремилась ли люди уехать из села? Почему? Как воспринимали жизнь в городе? Каковы были отношения между людьми, соседями в селе, городе?
- Работали ли ваши родственники на БАМе, других стройках?
- Что говорили в народе о политике Л. И. Брежнева в тот период?
- Каково Ваше отношение ко времени Л. И. Брежнева сейчас? Изменилось ли оно?
- Как вы оцениваете преемников Брежнева (Ю. В. Андропова, К. У. Черненко)? Каково ваше отношение к М. С. Горбачеву и его реформам?

Как видно из приведенного списка, вопросы касались в основном аспектов повседневной жизни, труда и быта, досуга и времяпрепровождения; отдельные вопросы касались участия земляков и родственников в общесоюзных событиях экономического и политического характера. Таким образом, вопросник позволял составить достаточно полную субъективную картину жизни села, города в эпоху правления Л. И. Брежнева в оценках конкретного человека. Чаще всего не все эти вопросы задавались подряд и в одно время. С одним информатором, как правило, студенты работали около недели, чтобы записать воспоминания структурированно. Иногда мы заранее отдавали анкету респонденту для ознакомления, чтобы он был «в теме» к началу интервью, затем назначали встречу и записывали воспоминания. Для проверки достоверности или уточнения требовалось дополнительное время, поэтому отдельные факты уточнялись по телефону. Следует отметить, что интервьюеры и информаторы продолжают годами поддерживать дружескую связь и после записи интервью, вспоминая еще нечто, по их мнению, важное. Это крайне важный аспект нравственно-профессионального становления молодого специалиста-историка.

Необходимо также уточнить, что часть этих интервью проводилось с детьми того времени, большая часть — с теми, кто уже работал. Многие из информаторов были ветеранами войны, участниками трудового фронта, поэтому могли сравнивать время Л. И. Брежнева с предыдущими периодами истории страны. Некоторые вопросы задавались только жителям деревни или, наоборот, города, но почти все охотно отвечали на все вопросы, если были в них компетентны. Но были и такие, кто боялся или не хотел отвечать: в основном люди, работавшие в сельском хозяйстве, т. е. бывшие доярки, трактористы, свинарки. Этих людей отчасти можно понять: они положили свою жизнь на то, чтобы создать крепкое хозяйство, а видят сейчас полную разруху. Они так и говорят: «Ничего не хочу вспоминать!». Но подавляющее большинство людей, к которым мы обращались, охотно шли на контакт.

Всего в банк источников-воспоминаний и интервью вошло более 400 текстов. Важнейшей составной частью данной группы источников стали результаты интервьюирования и анкетных опросов в горо-

дах Красноярск, Назарово, Иланский, Железногорск и на территории Иланского, Ирбейского, Каннского, Балахтинского районов Красноярского края. Здесь представлены фрагменты интервью с информаторами из селений Соколовка и Тумаково Иланского района Красноярского края. Ограниченный объем публикации не позволяет представить развернутые высказывания информаторов, поэтому приводим выборочные свидетельства по отдельным вопросам [7].

Практически все опрошенные считают время правления Л. И. Брежнева благополучным. Например: «Это было интересное время, во многом противоречивое, но стабильное. Мы бесплатно учились, лечились, в стране не афишировались миллионеры. У нас было крепкое могущественное государство. Все парни служили в армии, это было почетно. Все, кто хотел, получали высшее образование. Работали на государственных предприятиях, где получали стабильную зарплату. Не было «черных» и «белых» ведомостей, не было частных заводов, фабрик и т. д. Работы хватало всем, везде были нужны рабочие руки. У народа рос достаток. Народ верил в Коммунистическую партию, в несокрушимый Советский Союз» (Ковалева Людмила Андреевна).

«Жизнь сельчан (даже в самой многодетной семье) была сытой. Все имели возможность держать корову и другой скот. Колхоз выделял технику для скашивания покоса, перевозки сена во время сенокоса. Сажали очень много картофеля. Работала колхозная картофелесажалка» (Ступнёва Галина Сергеевна). «Жизнь изменилась кардинально: можно было беспрепятственно уехать из села, у сельчан на руках были паспорта. Молодежь училась, все стремились получить профессию, было престижно иметь высшее образование. Учились достойные, поступали без взятки, получали стипендии, малообеспеченные студенты жили в общежитиях, получали бесплатные талоны на питание. Государство заботилось о будущем страны: школы, вузы, техникумы, профучилища – везде было бесплатное обучение. Молодые специалисты получали жилье, место работы» (Шульга Валентина Ивановна).

В быту, как отмечают наши респонденты, произошли большие изменения: появились бытовая техника, автомобили, товары первой необходимости. «Колхозники все могли купить мебель, бытовую технику за наличные или в кредит. Почти в каждой семье был мотоцикл. Многие имели возможность купить автомобиль, но „достать“ его было очень трудно» (Ступнёва Галина Сергеевна). «В домашний быт вошли пылесосы, холодильники, электрические швейные машины и другая техника. Каждая семья имела если не машину, то мотоцикл обязательно» (Филимонова Нина Филипповна).

Респонденты отмечают, что зарплату платили регулярно. Кроме того, колхозникам давали 13-ю зарплату по результатам труда за год, выделяли путевки на отдых и лечение. Люди отмечают, что все были заинтересованы в результатах труда: от этого зависело их благосостояние. «У нас столько пропадало

путевок на курорты и в санатории! Но нам, сельчанам, некогда было ездить по путевкам, ведь дома хозяйство. Поэтому их увозили назад в профком, и ими пользовались горожане. Я однажды была по путевке в Сочи. Была на Малой Земле. Там огромный мемориальный комплекс. Эту музыку помню до сих пор. Плакали даже мужчины. Этого я не забуду никогда, тем более, что мой отец погиб на фронте в 1942 году» (Шейбак Надежда Федоровна). «Две дочери – обе отдыхали в пионерских лагерях. Старшая была в Артеке в 1972 году, другая – в 1978 году. Сын отдыхал в санатории в Бородино два раза. Сами мы никогда не ездили: как можно бросить дом, хозяйство, семью» (инф. Конькова Лидия Николаевна). «Зарплату платили вовремя: от 120 до 170 рублей. Отец работал весной на тракторе, осенью – на комбайне. Всегда был в передовиках, поэтому получал премии, ценные подарки. Был награжден медалью к 100-летию со дня рождения В. И. Ленина. Всегда висела его фотография на Доске почета. По итогам посевной, уборочной, по полученному привесу молодняка, по надоенному молоку давали премии. На каждый заработанный рубль давали доплату, зерном» (Червякова Валентина Родионовна). «Зарплата в колхозе выплачивалась регулярно, в среднем 150–200 рублей. По итогам года выплачивались отпускные, стажевые, 13-я зарплата. Многие колхозники получали сразу около 1000 рублей. А это были очень большие деньги» (Забабонина Валентина Васильевна).

Что можно было купить на эти деньги в то время? Все опрошенные утверждают, что на них можно было жить безбедно целый месяц – не только «сводить концы с концами», но и откладывать на сберкнижку. Кроме того, люди отмечают стабильность того времени, уверенность, что они ни рубля не потеряют. Здесь же упоминают, что существовал дефицит товаров, но отмечают, что «всё было у всех». «Хлеб второй сорт – 15 копеек, первый – 22 копейки, черный – 18 копеек, маленькая сдобная булочка – 4 копейки, конфеты карамель – 1 рубль 2 копейки, сахар – 96 копеек, шоколадные конфеты – 5 рублей 50 копеек. Мы купили радиоприемник в 1972 году, телевизор – в 1974 году, а цветной телевизор – в 1981 году» (Пашкевич Александр Николаевич). «Это были неплохие деньги. Так, булка хлеба стоила 16–18–20 копеек (зависело от сорта). Колбаса стоила 1 р. 30 коп – «Чайная», 2 р. 20 коп. – «Любительская», 3 р. 60 коп. – «Сервелат». Конфеты шоколадные – от 2 р. 70 коп. – до 4–5 руб. За 100 рублей можно было купить пальто демисезонное, за 150 рублей – зимнее с норковым воротником. За 30 рублей – импортные туфли, за 50–60 рублей – зимние импортные сапоги» (Ковалева Людмила Андреевна).

О праздновании советских и народных праздников у людей остались самые светлые воспоминания. Особо отмечали 7 Ноября – День Великой Октябрьской революции, Новый год – всем селом в клубе – многие участвовали в постановках, никто не отказывался, 8 Марта, 1 Мая, 9 Мая, а также церковные праздники – Пасху, Рождество. Пьянство пре-

секалось. «Все советские праздники – дни отдыха: 9 Мая – парады, 7 Ноября, 1 Мая – демонстрации. Так же весело отмечали Новый год. По телевидению шел новогодний „Голубой огонек“. В преддверии праздника бегали по магазинам. Что плохо – был дефицит продуктов. Хотелось мандаринов к Новому году – их не всегда было. Пасху отмечали. Праздник Троицы называли праздником Русской березки, были гуляния» (Забабонина Валентина Васильевна).

Говоря о службе в Советской армии, наши респонденты были едины в том, что служба в то время была долгом каждого молодого человека. Отмечают особое отношение к тем, кто отслужил. «Парень отслуживший был завидным женихом. Все родственники-мужчины служили» (инф. Казинникова Надежда Павловна). «У меня четыре сына, все служили в армии. Уже два внука отслужили, скоро вернется третий. Помню: к тем, кто служил в армии, было какое-то особое уважение, и, наоборот, тех, кто не служил, считали какими-то неполноценными, что ли» (Конькова Лидия Николаевна). «Если парень не служил, значит, он болен – это было единственное оправдание. События в Афганистане семьи не коснулись, но односельчане с честью исполняли свой долг. Двое вернулись живыми, один погиб (Виктор Экгардт), кому должен был этот мальчик и за что?» (Шульга Валентина Ивановна).

Частушки и анекдоты про Л. И. Брежнева были, но содержание не помнит никто. «Анекдотов о Брежневе было много, были и песни, и частушки. Конкретно не помню. Помню, что все они были не злые» (инф. Филимонова Нина Филипповна). «Анекдоты были, частушки, но в хорошую сторону (особенно про его любовь к наградам и поцелуям)» (инф. Шевченко Владимир Ильич).

На вопросы об особенностях жизни в селе и городе, об отношениях между людьми, вспоминали в основном так: «И в городе, и в селе преобладали добрые отношения. Конечно, в городе всё по-другому: двери всегда закрыты, но и по площадке, по подъезду – здоровались, поздравляли с праздниками, помогали в беде. На селе всё иначе: двери, калитка – всегда открыты, все друг друга знают, есть с кем поговорить, посоветоваться. Соседи всегда поддержат в трудную минуту. В деревне, мне кажется, люди более открыты, отзывчивы» (Ковалева Людмила Андреевна).

Каково отношение ко времени Л. И. Брежнева сейчас? Изменилось ли оно? «Тогда не было открытого воровства, пьянки, безработицы, безразличия, деградации человека. Была власть, которая следила и принимала необходимые меры» (Ступнёва Галина Сергеевна). «Отношение к его политике не изменилось. Наоборот, еще больше уверена в том, что это была правильная политика. Сейчас жизни на селе не стало. Все развалилось. Ни работы, ни зарплаты. Сейчас люди стали держать больше хозяйства, а рынка сбыта нет. Кроме перекупщиков, никто не может торговать на рынке. В быту нет услуг на месте. Всё надо вывозить и платить. В образе жи-

вни – у людей нет стремления, целей, и нет будущего у наших детей и внуков. Сейчас людям не на что жить, а пенсии – нет слов. От 4 до 7 тысяч – разве это пенсия? Вот и тянут люди – на продукты, на дрова, а про какие-то крупные покупки говорить не приходится. А цены растут с каждым днем. Стабильности нет» (Филимонова Нина Филипповна). Некоторые вкладывают в оценку деятельности Л. И. Брежнева философский смысл: «История рассудит...».

Таким образом, приходим к выводу, что время правления Л. И. Брежнева осталось в памяти народа как самое лучшее время в истории страны. Люди жили стабильно, работали и ценили свою работу, дисциплину. О том, что это было время застоя, никто из наших респондентов не упомянул. Естественно, мы полностью принимаем во внимание фактор идеализации прошлого, но соотнесение воспоминаний с архивными источниками позволяет достичь объективности.

Ныне государство и их лидеры перестают быть универсальным субъектом исторического процесса, а устранение единых идеологических оценочных нормативов обеспечивает создание исторических источников нового уровня, выражающих субъективное мнение рядового члена общества. Из истории как науки «без эксперимента» история превращается в мастерскую, где источники не только изучаются, но и создаются. В процессе практических занятий устной историей происходит углубление знаний в области источниковедения, исторической критики источников. Специалист, использующий метод устной истории, имеет возможность расширить источниковую базу своих работ за счет свидетельств еще живущих информаторов – то есть использовать метод сбора и записи «жизненных историй». Такие «устные истории» становятся для него не просто сбором материала, но и созданием нового вида эмпирического материала в виде «вторичного источника».

Таким образом, устная история возвращает историю людям, и это история, изложенная их собственными словами. Раскрывая прошлое, она помогает им строить будущее по своему усмотрению. Как метод исторической науки устная история позволяет сохранить прошлое для будущего, восстанавливает связь времен и поколений.

Andusev Boris

KSPU them. V. P. Astafiev, Krasnoyarsk, Russian Federation

The project «Oral history»: Brezhnev and his time in the images and the estimates of contemporaries

The Brezhnev Era, «the period of stagnation» or «Golden age» of stable and progressive development in the country's history? Face positions of discontent «historical criticism» and «attempts to cut the national history. In the Krasnoyarsk pedagogical University them. V. P. Astafiev is implementing the project «Oral history: the man in the everyday life of the twentieth century». The work is conducted by the methods of interviews, questionnaires and targeted management independent record. Practical importance in obtaining new knowledge, expanding the range of narrative sources for the history of everyday life,

in the study of human life the Soviet era, taking into account regional specificities. Revealed the attitude of contemporaries to daily life in the USSR, to the era of Leonid Brezhnev, after three decades. The reign of Leonid Brezhnev remained in people's memory as the best time in the country's history, evaluation is strictly positive. Oral history helps students to develop professional competence, to deepen the source of knowl-

edge, to participate in the creation of a «secondary source». **Keywords:** *public consciousness, «Brezhnev era», the ambiguity of historical figures, stagnation, stability, development, imbalance, interdisciplinary approach, «national memory», «oral history», interview, memories, images and evaluation, everyday life, the «secondary source», professional formation of the historian, the competence of a specialist.*

Источники и литература

1. Томпсон Пол. Голос прошлого. Устная история: пер. с англ. 2003. URL: <http://www.opentextnn.ru/history/familisarchives/tompson>.
2. Ильина Т. А. Устное воспоминание как исторический источник // Советские архивы. 1973; Суринов В. М. Историческое интервью в системе источниковедческих средств // Методологические вопросы документоведения и архивоведения. Сб. докл. методол. семинара ВНИИДАД. Вып. 1. М., 1976; Виноградов В. М., Рябов А. В. «Устная история» и комплектование государственных архивов // Актуальные проблемы советского архивоведения. М.: МГИАИ, 1986.; Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. 1989. М.: 1989. С. 3–32; Козлова Н. Советские люди. Сцены из истории. М., 2005; Утехин И. Очерки коммунального быта. М.: ОГИ, 2001; Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история: монография. Барнаул: БГПУ, 2008; Хубова Д. Н. Устная история «Verba volant..?»: метод. пособие. М., 1997; Хрестоматия по устной истории / пер., сост., введение, общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2003; Ковригина С. В. Повседневная жизнь крестьянства Восточной Сибири в 1945–1953 гг.: на материалах Приангарья: дис. ... канд. ист. наук: Иркут. гос. ун-т. Иркутск, 2009.
3. Устная история: Человек в повседневности XX века / отв. ред. и сост. Б. Е. Андюсев. Вып. 1. Хрестоматия для студентов. Красноярск, РИО КГПУ, 2010. 298 с.; Устная история: Человек в повседневности XX века / отв. ред. и сост. Б. Е. Андюсев. Вып. 2. Хрестоматия для студентов. Красноярск, РИО КГПУ, 2011. 255 с.; Устная история: Человек в повседневности XX века / отв. ред. и сост. Б. Е. Андюсев. Вып. 3. Хрестоматия для студентов. Красноярск, РИО КГПУ, 2012. 343 с.
4. Филиппов А. В. Новейшая история России, 1945–2006 гг.: кн. для учителя. М.: Просвещение, 2007. С. 260–266.
5. Красноярье: пять веков истории: учеб. пособие. Ч. II. Красноярск: ООО «ИПК «Платина», 2006. С. 150.
6. Сахаров А. Н. История России: в 2 т. Т 2: С начала XIX века / А. Н. Сахаров, Л. Е. Морозова, М. А. Рахматуллин и др.; под ред. А. Н. Сахарова. М.: АСТ: Астрель: Транзиткнига, 2006. С. 733.

Белобородов Денис Александрович, Кузнецов Александр Сергеевич

Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, Российская Федерация

Санитария и личная гигиена в годы Великой Отечественной войны как часть культуры жизнеобеспечения сельского населения Алтая¹

Аннотация. В статье рассматривается вопрос о санитарии и личной гигиене в годы Великой Отечественной войны как о части культуры жизнеобеспечения сельского сибирского населения. Проблему отсутствия источников по этой тематике авторы решают с помощью технологий устной истории. На примере санитарии и гигиены в тылу и на фронте авторы приходят к выводу о недостаточной изученности истории «безгласного большинства» в годы Великой Отечественной войны. **Ключевые слова:** *Великая Отечественная война, культура жизнеобеспечения, адаптационные функции культуры жизнеобеспечения, устная история, санитария и личная гигиена, стратегии выживания, сельское население Алтая.*

Великой Отечественной войне уделено много внимания в исследованиях отечественных авторов. Но нельзя сказать, что эта тема закрыта. Исследования по данной проблематике освещали преимущественно героические подвиги на фронте и трудовые подвиги в тылу, ход боевых действий; внимание ученых акцентировалось на эвакуации производственных сил, промышленных предприятий. Только в последние десятилетия отечественные исследователи

стали активно поднимать проблему «антропологического содержания» войны, то есть существования простого человека в экстремальных условиях военной повседневности. И если «человеком воюющим» занимается специальная дисциплина — военно-историческая антропология [21, с. 5–22], то вопросы повседневной жизни тыла остаются малоизученной страницей отечественной историографии.

В последние годы проблема повседневности сибирской тыловой деревни нашла отражение в работах Т. К. Щегловой [23, с. 171–174; 26, с. 248–262; 27, с. 174–184]. В них автор опирается на теорию культуры жизнеобеспечения, которая поддерживала жизнедеятельность сельского общества в экстремаль-

¹ 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».

ных условиях военного времени. Этот вопрос прорабатывался в совместных публикациях С. А. Арутюнова, Э. С. Маркаряна и Ю. И. Мкртумяна. По мнению С. А. Арутюнова, «культура жизнеобеспечения — та часть культуры, которая непосредственно направлена на поддержание жизнедеятельности ее носителей» [2, с. 201].

Изучение культуры жизнеобеспечения сибирской деревни в годы Великой Отечественной войны имеет ряд особенностей. Как отмечает Т. К. Щеглова, «вопросы питания, обеспечения жилищем, одеждой, топливом мало или совсем не отражаются в документах государственных фондохранилищ. Эта информация хранится в коллективной и индивидуальной памяти очевидцев военной поры» [24, с. 591]. В связи с этим у исследователей возрастает внимание к устной истории как методу изучения сравнительно недавнего прошлого, главным образом посредством интервьюирования «безгласного большинства». «История снизу вверх» как исследовательский подход позволяет исследователю услышать и увидеть то, что изучаемое общество не сумело или о чем не позаботилось в силу разных причин рассказать; фиксировать социально-культурную информацию тех членов общества индивидов или социумов, которые не смогли оставить свой «письменный след» в истории» [22, с. 212].

В современной исторической науке существует несколько точек зрения на место устной истории в историческом познании: устная история как метод, как источник, как направление исторических исследований или как самостоятельная дисциплина [28, с. 246–254]. Для нашего исследования важно использование устной истории как метода и как источника. По мнению Т. К. Щегловой, устная история представляет источниковую базу о базовых элементах культуры жизнеобеспечения, то есть жилище, пища, одежде, и о периферийных элементах, к которым авторы относят санитарию, гигиену, народную медицину и другие элементы, составлявшие в совокупности с базовыми систему жизнеобеспечения сельского населения тыловой деревни [24, с. 593].

В данной публикации авторами ставится проблема изучения стратегии выживания тыловой деревни и адаптационных функций культуры жизнеобеспечения на примере санитарии и личной гигиены. Для составления более объективной картины авторы попытались рассмотреть проявления культуры жизнеобеспечения сельского населения Алтая не только в месте ее локализации, но и на фронте, поскольку опрошенные нами ветераны в большинстве

своем являлись жителями алтайских деревень, что позволяет выявить общее и различное в санитарии и личной гигиене фронта и тыла в годы войны.

Устные воспоминания фронтовиков и жителей тыла были собраны авторами в течение шести полевых сезонов историко-этнографических экспедиций АлтГПУ (2009–2015) в Павловский, Романовский (дважды), Волчихинский, Панкрушихинский, Егорьевский, Краснощековский районы Алтайского края, а также работы в г. Барнауле, что дает основание сделать некоторые выводы и обобщения по санитарии и личной гигиене сельского населения в годы войны.

Всего было опрошено 63 респондента, из них 51 участник Великой Отечественной войны и 12 жителей тыла. При анализе материалов интервьюирования видно, что большое значение как в гигиене, так и в санитарии информанты придают баням. Баня для большинства людей являлась главным местом, где проводились санитарно-гигиенические процедуры, начиная от мытья всех членов семьи и кончая травлей насекомых: блох, вшей, клопов. Место для строительства бани выбирали по-разному: если рядом была река, то ближе к реке, в противном случае — рядом с колодцем. В некоторых деревнях (с. Закладное, Романовский р-н) колодцев было мало из-за природных условий (кругом равнина, нет естественных водных ресурсов), поэтому здесь было мало бань и люди ходили к тем, у кого они были, по очереди. В других деревнях (с. Луковка, Панкрушихинский р-н) колодцы были в каждом дворе, но вода в них могла быть соленой [1, с. 93]. В-третьих, воду носили в баню прямо из реки [4]. По данным анкетирования сельского населения Краснощековского района Алтайского края, 5 человек из 10 брали воду из реки, 3 — из колодца, двое брали воду и из реки, и из колодца (табл.).

Большинство бань топили по-черному, т. е. дым шел внутрь, потом открывали дверь, выпуская дым. Все 10 опрошенных в Краснощековском районе указали, что они посещали баню, которая топилась по-черному. В такой бане на печи стояла металлическая емкость, где нагревалась вода [10]. Чтобы сэкономить дрова, которых в войну не хватало, потому что лес был под строгой охраной государства, крестьяне чаще всего для разогревания воды в печи нагревали железо, а потом опускали его в кадушки с холодной водой [11]. Такая практика была применима в равнинных районах Алтайского края, где ощущалась нехватка дров (Романовский р-н). В баню ходили раз в неделю, а зимой — раз в две недели. На одно посещение бани приходилось в среднем 2–3 человека, каждый из которых брал свой веник: один

Гигиена и санитария в годы Великой Отечественной войны (по результатам анкетирования жителей Краснощековского района)

Вопросы	Добыча воды	Веники	Баня	Щелок	Насекомые
Результаты	Из реки — 7 Из колодца — 5	Березовый — 7 Топольевый — 2 Из солодки и пихты — 1	По-черному — 10	Из древесной золы — 10	Вши — 13 Блохи — 9 Клопы — 5
Количество опрошенных	10	10	10	10	13

Сост. по: архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. ИЭЭ 2015. Краснощековский район.

парился, а другой мылся [10]. Таким образом, в военное время баню топили реже. Однако стоит заметить, что в районах, где население имело доступ к лесу, периодичность посещения бань не нарушалась. Для сравнения: до войны, по данным В. А. Зверева, описавшего санитарно-бытовую культуру, сибирские крестьяне ходили в баню раз, а то и два раза в неделю [19, с. 103]. Природной средой объясняется и скудность банных веников. Так, Марина Михайловна Яковлева из с. Закладное Романовского района утверждает, что каждый ходил в баню со своим веником. Например, ее свекровь заготавливала для себя венки из крапивы — «жгучку»: «Маленькие венчики навязет — говорит, малярию выживает. Берет венки свежий, помакнет в воду, на печи его пропарит несколько раз, он не осыпется, он ароматный. Крапивой тело натрет, на полке выпарится, горячей водой вымоется» [10]. Результаты анкетирования показали, что в Краснощековском районе, горной, холмистой местности, где имелись леса, предпочтение оказывалось не травяным веникам, а веникам из веток деревьев. Так, 7 человек из 10 чаще всего использовали березовый веник, 2 брали с собой в баню топольный и один информант использовал пихтовые венки и венки из солодки (табл.). Заготавливали венки, срезая с деревьев веточки, собирая их в пучок, который потом связывали гибкой веточкой. Венки могли храниться всю зиму. Их подвешивали дома под потолок на специальном шесте [6].

Большинство информантов отмечают, что универсальным моющим средством в годы войны был щелок — мыльный раствор, получавшийся в результате процеживания воды через золу. Золу использовали разную: на территории, которая не имела лесов, ее получали из полыни [8], в других случаях в ход шла зола, получаемая из древесины — березы, осины [3]. Так, в Краснощековском районе, где жители имели доступ к лесу, 10 из 10 человек указали, что использовали древесную золу (табл.). В Усть-Пристанском районе щелок изготавливали из золы, получаемой в том числе из «шляпок» подсолнечника или ботвы картофеля [25, с. 160]. Екатерина Дмитриевна Лемза из с. Каяушка Романовского района знакомит с процессом приготовления щелока: «Полынь, сухой полынь. Жгли его, брали золу. Берут полотно льняную, завязывают над кадушкой вместе с золой. Делают, на яку завязывают, или на кадушку, или на кастрюлю, а потом проливают горячей водой через ту золу, и вот это щелок назывался, и в ём стирали» [8]. Процесс приготовления щелока был аналогичным по всему Алтайскому краю, изменялся лишь компонент, из которого получали золу. Щелок использовали как для мытья головы, так и для стирки — «[вещи] лишь бы колом не стояли» [11]. Помимо щелока для стирки вещей использовали белую глину (Панкрушихинский р-н, с. Конево), которая позволяла отстирывать белые вещи «[рубаша] все белой да белой — да докуда ж ты будешь [стирать] — белая» [1, с. 300]. Использование белой глины объясняется респондентами нехваткой или отсутствием мыла (Кочнева).

Е. Д. Лемза описала процесс приготовления домашнего мыла: «Сода стала каустическая в магазинах, она же едка, да мыло. Дома варили мыло. Я не скажу точно, я его не варила. Яка скотинья или шонибудь упало, чё-нибудь с ним случилось, вот его варють. В это каустическую соду кидалэ и варят, пока оно однородное делается. Его [месиво] выливают. Это застывает, и режут на бруски, на мыло — хозяйственное мыло называлось» [8]. Анна Семеновна Лощина вспоминает, что ее мама готовила мыло из кишок животных аналогичным способом, но это было еще до войны [3]. Это свидетельство может дополнить сведения о процессе приготовления мыла. Но нужно отметить, что сами информанты мыло не варили, а были очевидцами его приготовления.

Одной из проблем быта и личной гигиены были насекомые. При анкетировании все 13 опрошенных информантов указали, что страдали от вшей (см. табл.). Появление вшей одни информанты связывали с ухудшением уровня жизни, а именно с физическим истощением организма: «Они от худобы, люди же худые были, вот от него говорили. Вот человек лежит худой и больной — у него обязательно эта гадость заведется» [5]. Другие связывали с отсутствием гигиены и санитарии: «От грязи вши были» [6]. Эти насекомые постоянно жили на человеке, «аж волосы шевелились» [5] и с человеком: «Вши были — это ужасно. Даже в рубашках были, даже в постельном белье были воши» [12]. В тыловой деревне вшей вытравливали в бане. Одежду сбрасывали в жаркое место, где насекомые погибали от высоких температур, или устанавливали над печью специальные шесты, на которых развешивалась одежда [5]. Чтобы вытравить вшей с головы, надевали платки и давали пару. Одним из способов борьбы было избавление от волосяного покрова на голове: «Стригли наголо и мыли от вошей» [13]. Использовали также настойки на основе полыни: ее запаривали, в итоге получалась щелочь, с которой мыли волосы. Часто вычесывали насекомых гребнем [9]. Могли пользоваться и керосином, который наносили на голову, а после вычесывали гребнем [1, с. 117]. Или просто руками убирали вшей друг у друга из волос, с одежды: «Посидим — поговорим, в голове поищем» [7].

Другими насекомыми, которые жили рядом с человеком, были блохи. По результатам анкетирования, 9 опрошенным из 13 приходилось сталкиваться с ними (см. табл.). От укусов блох спасала полынь благодаря своему резкому запаху: «Полынь занесешь, накидаешь, всё, спишь спокойно на полыни» [5]. В районах, где не было леса, спали на полу, укрывшись дерюжкой — самотканым холстом или несколькими холстами, сшитыми вместе. Под дерюжку подкладывали полынь, которая отпугивала насекомых [8]. В районах с доступом к лесу спали на «полатях» — деревянных настилах под потолок [7].

Еще одними насекомыми были клопы. 5 человек из 13 в анкетах указали, что в их жилище присутствовали клопы (см. табл.). Чтобы бороться с ними, вещи запаривали в горячей воде. Если были деревян-

ные полы, то доски выносили на улицу и тоже ошпаривали кипятком. Иногда переходили к радикальным решениям — вымораживали жилище, уходя на несколько дней из дому [8].

Теперь обратимся к носителям культуры жизнеобеспечения сельского населения Алтая, попавшим на фронт. Для солдат в действующей армии проблема санитарии и личной гигиены имела несколько другой характер. И санитарные, и гигиенические процедуры не зависели от желания бойцов, за исключением некоторых случаев, о чем будет сказано ниже. На основании интервьюирования участников войны можно отметить следующее. Во-первых, частота мытья солдат зависела от времени года. В теплое время эта проблема не стояла так остро: «Летом уже сами на фронте, где вода рядом, освободился немного, побежал искупался», — говорил А. П. Антонов. Но тот же Алексей Павлович заметил, что «зимой умыться воды не было» [20]. Другие опрошенные ветераны, воевавшие в холодное время года, подтверждают слова А. П. Антонова. Г. И. Несин рассказывал: «Ничё мы не умывались. Снегом вот так, снегом» [17]. Наиболее ярко внешний вид солдат на передовой в зимнее время характеризуют высказывания опять же Григория Ивановича Несина: «У нас говорили вот так: „Иван“. Почему Иван? Потому что два месяца, когда пробыли, мы не брились там... Как чёрт. И Максим, или Иван, или Гаврил. Ему 47 лет. А тута всё обросло (информант указывал на лицо. — А. К.) и эти, вши одна за другой... Он говорит: „У тебя пльвуют.“ — „А себя глянь“. А как я гляну? Это ты видишь, а я тебя вижу. Вот такие дела» [17].

Во-вторых, частота мытья зависела от стратегической обстановки на фронте. Если армия стояла в обороне или готовилась к наступлению, у солдат было время для обустройства быта: «Одну баню мы сами срубили. В Польше стояли, готовились к наступлению. Там долго стояли, месяца два, наверное, и срубили сами солдаты баню и мылись» [20]. При этом Алексей Павлович заметил: «В бане мылись, наверно, два раза с 43-го года, и пока война не кончилась, я два раза в бане мылся». Л. Я. Кобков сделал аналогичное высказывание: «Вшей кормили вы знаете как? По полгода в бане не мылись» [15].

В-третьих, сама процедура мытья проходила организованно и во время отвода частей с передовой на отдых. В. Т. Фурсов рассказывал: «Баню нам устраивали как. Бочку согреют с водой. Сделают такое помещение палатками, брезентовый материал. Обтянут. Там дают несколько ковшей воды. Помоемся» [14]. Процедуру «приведения в порядок» солдат Г. И. Несин описывал так: «Мы приходим. Вода горячая, а зимой холодной там в вагонах всё равно. А мыло? Всё. А как после боя? У меня полшинели нет, у кого погоны под рукава. Ну, грязные, немые два месяца. Представьте, лазить там, воевать, обросшие. Сперва нас броят... Подстригают наголо. Шерсть с головы долой! Ну, волосы... Мужики идут, не узнают друг друга» [17]. Но следует сказать, что сами информанты не считали полевую баню «баней»

в полном смысле этого слова: «Там давали нам по два котелка воды — 4 литра воды. Чё ты там вымоешься? Намочил голову, и всё» [20].

На фронте проблема моющих средств практически не существовала, поскольку была организована выдача мыла перед процедурой мытья.

Информанты-участники Великой Отечественной войны все вспоминают о большом количестве вшей у солдат на передовой. «Вшей, стока вшей было, что трудно об них и говорить. Кальсоны развяжешь, прям вот так вот гребешь. Больше, чем овечек, вшей было» [20]. Ярко иллюстрируют количество вшей у фронтовиков слова А. П. Пожарского: «Меня когда ранило... Приехал в госпиталь, заставили раздеваться. Как глянул! ...полно сидит! Рубца не видеть. Много вшей было» [16]. В. Т. Фурсов попытался объяснять причины появления вшей: «Условия им [вшам] хорошие были [на фронте]. Видимо, каждый переживает. Это им как приманка» [14].

На фронте со вшами боролись, как и в тылу выжаривали. Как отмечают информанты, в основном вшей уничтожали во время мытья солдат в бане: «Мы пока моемся, вся одежда в другой бочке прожаривается» [14]. Л. Я. Кобков охарактеризовал уничтожение вшей так: «Вшей уничтожали самосудом», то есть солдаты либо сами их давили, либо выжаривали, когда устраивали баню [15]. Но эти способы были малоэффективными: «Где на отдых отведут, выжарят в жарилках, в бочках. И вот опять надеваешь, и пошел. День нету, на второй опять много, потому что и немцы вшивые были. Они уходят, мы на их место приходим. Они там везде насыпаны, так что со вшами там трудно было» [20]. Слова А. П. Антонова подтверждает Виталий Терентьевич Фурсов: «Вши. Они заводятся, знаете, от грязи. Все время мы поэтому и старались почаше нам делать эти, там же трудно. Если где в селе становишься, там в помещении, в бане. А большинство так вот, палатку натянут, там тазики, дадут по несколько ковшей воды — мы вымоемся» [14].

Таким образом, расширение исследовательских подходов в изучении истории Великой Отечественной войны позволяет расширить представление о понятии «Великая Победа», «подвиг народа». «Расширяя понятия „Великой Победы“ и „великого подвига народа“, важными составными которых являлась культура жизнеобеспечения, адаптационные традиции крестьянской повседневности, аскетизм и жизненные стратегии крестьянства, ученые-историки воздают должное и гражданскому мужеству рядовых участников тыловой деревни, вкладу массового сельского населения в исход Великой Отечественной войны» (Щеглова, 2015, с. 597–598). Использование технологии устной истории помогают решить проблемы «источникового голода» в вопросах военной повседневности как фронта, так и тыла. Устная история позволяет увидеть «неглянцевую» сторону войны, в большей степени понять военные и трудовые подвиги простых солдат и жителей тыловой деревни, отдать должное их заслугам в истории нашей страны.

Beloborodov Denis, Kuznetsov Alexandr

Altai State Pedagogical University, Barnaul, Russian Federation

Sanitation and personal hygiene during the Great Patriotic War, as part of the culture of life support of the rural population of the Altai

This article addresses the issue of sanitation and personal hygiene during the Great Patriotic War as a part of the culture of life support of the Siberian rural population. The problem of

the lack of sources on this topic the authors solved by technology of oral history. The example a sanitation and hygiene in the rear and the front of the authors come to the conclusion that the lack of knowledge of the history of «the voiceless majority» in the Great Patriotic War. **Keywords:** *the Great Patriotic War, the culture of life support, adaptation functions of the culture of life support, oral history, sanitation and personal hygiene, survival strategies, rural population of the Altai.*

Источники и литература

1. Алтайская деревня в рассказах её жителей / науч. ред. Т. К. Щеглова, Л. М. Дмитриева; ред. Л. А. Вигандт Барнаул: Алт. дом печати, 2012. 447 с.
2. Арутюнов С. А. Народы и культуры: взаимодействие и развитие. М.: Наука, 1989. 247 с.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2000 г.: Мамонтовский р-н, с. Мамонтово, Лощинина А. С., 1918 г. р.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2003 г.: Бийский р-н, с. Ключи, Плотникова А. Г., 1925 г. р.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Краснощеково, Королева М. Ф., 1931 г. р.
6. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Краснощеково, Медведева Л. А., 1936 г. р.
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2015 г.: Краснощековский р-н, с. Краснощеково, Райко Г. К., 1935 г. р.
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Родинский р-н, с. Каяушка, Лемза Е. Д., 1934 г. р.
9. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Родинский р-н, с. Первомайское, Павлюк Д. И., 1941 г. р.
10. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский р-н, с. Закладное, Яковлева М. М., 1935 г. р.
11. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский р-н, с. Гуселетово, Чижова М. С., 1936 г. р.
12. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский р-н, с. Гилев Лог, Банникова А. Г., 1942 г. р.
13. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2014 г.: Романовский р-н, с. Сидоровка, Дедух Л. Т., 1932 г. р.
14. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2009 г.: Павловский район, с. Павловск, Фурсов В. Т., 1924 г. р.
15. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2010 г.: Романовский район, с. Романово, Кобков Л. Я. 1924 г. р.
16. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. ИЭЭ 2010 г.: Романовский р-н, с. Романово, Пожарский А. П., 1926 г. р.
17. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. ИЭЭ 2014 г.: Романовский р-н, с. Гилев Лог, Несин Г. Г., 1924 г. р.
18. Архивный отдел администрации Романовского района. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 47.
19. Зверев В. А. Дети отцам замена. Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1993. 244 с.
20. ПМА. Антонов А. П., 1925 г. р., с. Горьковское, Шипуновский район.
21. Сенявская Е. С. Военно-историческая антропология как новая торабль исторической науки // Военно-историческая антропология. Ежегодник, 2002. Предмет, задачи, перспективы развития. – М.: РОССПЭН, 2002. С. 5–22.
22. Щеглова Т. К. «Человек в истории» и «История в человеке». Возможности и перспективы устной истории // Алтайская деревня в рассказах ее жителей / науч. ред. Т. К. Щеглова, Л. М. Дмитриева; ред. Л. А. Вигандт Барнаул: Алт. дом печати, 2012. С. 209–219.
23. Щеглова Т. К. Культура жизнеобеспечения алтайского сельского общества в годы Великой отечественной войны и возможности устной истории: повседневные практики борьбы с голодом и холодом (к вопросу о сохранении нематериального историко-культурного наследия села) // Международный продовольственный форум «Сибирское поле: от освоения целины до продовольственной безопасности страны: сб. материалов / под общ. ред. М. П. Щетинина. Барнаул: Литера, 2014. С. 171–174.
24. Щеглова Т. К. Повседневные практики и система жизнеобеспечения сельского населения в борьбе с холодом и голодом в тыловой деревне Сибири как фактор Победы в Великой Отечественной войне: новые подходы и источники в исторических исследованиях // Великая Отечественная война: история, методология, современное осмысление. Материалы междунар. науч.-практ. конф. Усть-Каменогорск, 2015. С. 586–599.
25. Щеглова Т. К. Санитарно-бытовая культура и традиции сельского населения Алтайского края в 20–30-е гг. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч.-практ. конф. / отв. ред. М. А. Демин, Т. К. Щеглова. Барнаул, 2003. Вып. 5. С. 154–163.
26. Щеглова Т. К. Система жизнеобеспечения сельского населения тыловой деревни Алтая в годы Великой Отечественной войны: повседневные адаптационные практики, заместительные технологии и жизненные стратегии (в Центра устной истории и этнографии, посвященной 70-летию Победы) // Полевые исследования в Прииртышье, Верхнем Приобье и на Алтае. 2014 г.: археология, этнография, устная. 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. 248–262.
27. 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. Российский исторический журнал. 2015. № 35 (1). С. 174–184.
28. Щеглова Т. К. Устная история в XX столетии: метод, источник, направление исторических исследований

или самостоятельная дисциплина? // Этнография Алтая и споредельных территорий: материалы междунаро. науч. конф. Вып. 7 / под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Барнаул: БГПУ, 2008. С. 246–254.

Бондаренко Лилия Александровна

Волгоградская станция детского и юношеского туризма и экскурсий, г. Волгоград, Российская Федерация

Выживание гражданского населения в военном Сталинграде: по воспоминаниям очевидцев

Аннотация. Автор анализирует воспоминания людей, в детском возрасте переживших Сталинградскую битву. После бомбардировки 23 августа 1942 г. и в последующее время не все тяжело раненные жители получили необходимую помощь, легко раненные лечились самостоятельно. Население оккупированной части Сталинградской области страдало от инфекционных заболеваний и болезней, вызванных истощением, переохлаждением и антисанитарией. Выживание в освобожденном Сталинграде проходило тяжело: отсутствовали медицинская помощь, жилье, одежда, обувь, но самой серьезной проблемой оставалось полуголодное существование. **Ключевые слова:** гражданское население Сталинграда, ранения, инфекционные заболевания, лечение, питание, жилье и одежда.

В ходе исследования были проанализированы воспоминания сталинградцев, опубликованные в сборнике «Дети и война», и воспоминания, собранные музеем «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда» (далее – Музей). Рассмотрены сюжеты, как справлялось население с ранениями и болезнями, а также как пытались решить проблему с жильем, одеждой, обувью и питанием. Респондентами явились жители города, чье детство пришлось на период Великой Отечественной войны. Территория, охваченная исследованием, шире, чем только город Сталинград: часть опрошенных попали в эвакуацию в районы области, другие были изгнаны из города оккупационными властями. В восприятии войны очень многих сталинградских детей военного времени четко выделяется три этапа: первый – «до войны» (с 22.06.1941 до 23 августа 1942 г.), второй – «война», начавшийся с бомбардировки 23 августа 1942 г. и длившийся до окончания Сталинградской битвы (2.02.1943), и третий – период после окончания битвы и до Победы (2.02.1943–9.05.1945). Окончание третьего этапа весьма размыто, так как жизнь после Победы практически не изменилась для очень многих детей военного времени, особенно младшего возраста. Оказание медицинской помощи гражданскому населению в названные периоды тоже имеет свои отличия, отраженные в воспоминаниях.

На первом этапе войны (до Сталинградской битвы), когда большая часть больниц города была превращена в госпитали, оставались единичные учреждения, обслуживающие жителей Сталинграда. В воспоминаниях очевидцев упоминаются прежде всего роддома и «инфекционная больница». По свидетельству Ю. Ф. Чубарова, в акушерском отделении 7-й больницы (госпиталь 2102), где работала его мама, помощь оказывали роженицам, гражданскому населению и раненым военнослужащим [5]. Роддом, располагавшийся в центре города по ул. Пушкина, упо-

минает В. Н. Силантьев [3]. В инфекционное отделение все той же 7-й больницы в июле – начале августа 1942 г. попала 7-летняя Вера Сиротина с диагнозом «скарлатина» [6, с. 114]. Получившая отравление летом 1942 г. мать Л. А. Бочковой также оказалась в названной больнице [6, с. 321]. Тем не менее случаи обращения за медицинской помощью в лечебные учреждения в воспоминаниях встречаются крайне редко.

Варварская бомбардировка Сталинграда 23 августа 1942 г. обернулась тысячами убитых и раненых жителей города. Отсутствие своевременной помощи привело к большому количеству погибших среди гражданских лиц, получивших ранения [7, с. 186], прежде всего тяжелые. «Снаряд разрывается, осколок, и в висок... Она (тетка интервьюера. – Л. Б.) падает с лестницы и захрипела. Ну, мама... бинтом перевязала горло, ну а что там... она умерла» (Романцов В. Н., 1934 г. р.) [6, с. 53]. «Первого ранили дедушку... снаряд оторвал ему... ногу, совсем. Мама стала бегать по медсанбатам. ...И дедушка... истек кровью» (Васильева Л. И., 1937 г. р.) [6, с. 106]. «Дедушка кинулся его (дом. – Л. Б.) тушить, и ему оторвало руку. Врачей никаких не было, вокруг пожар, он истек кровью и вскоре умер» (Вехова В. П., 1935 г. р.) [6, с. 390]. Но некоторым тяжело раненым помощь была оказана. «Бабушке... ногу оторвало снарядом... Ее в госпиталь забрали, отняли ногу, все как надо сделали, лечили» (Калтыпина В. И., 1934 г. р.) [6, с. 124]. «Бабушку ранило осколком в голову... Потом, после бомбежки... санитары обрабатывали рану» (Ермолаев Г. М., 1936 г. р.) [6, с. 430]. «Я была ранена осколком в ногу... (маму убило. – Л. Б.), стала орать по-бешеному... солдаты... машина грузовая... стали подбирать всяких: кто убит, кто ранен... стали везти... попали в какой-то санитарный пункт. <...> Помню, перевязали...» (Сидоренко З. П., 1935 г. р.) [2]. «Что касается раненых... Отнесли в баню, которая недалеко

находилась, там был пункт первой помощи. Потом оттуда их перевели в другую баню, которая находилась на Дар-горе. Там уже была более квалифицированная помощь. Оттуда уже их отправили в Бекетовку, там больница находилась» (Челюбеева М. М., 1938 г. р.) [6, с. 152].

Шансы раненого на спасение увеличивались, если поблизости находился госпиталь или военно-служашие, которые оказывали помощь и отправляли в лечебное подразделение. Эта ситуация на протяжении всего сражения была характерна для южного района города – Кировского, который не был разрушен и затем оккупирован, как остальной Сталинград. Но и там оказание медицинской помощи не было гарантировано: «(9 августа. – Л. Б.) меня... ранило, – вспоминает В. И. Кулагина. – Осколок в руку попал. ...Сестра моя старшая сняла с меня платок, она мне руку туго перевязывает. Мама со мной туда-сюда пошла. Никто нас нигде не принимает. <...> Жара стоит, все врачи заняты, армия отступала... Раненых везде много. Потом мама пошла, куда – не знаю, они пришли двое, посмотрели. Один говорит: „Ей нужно обязательно ампутировать руку... А то она умрет“. А мама говорит: „Пусть она лучше умрет, а то у меня их четверо, и девка будет без руки“. И потом мать пошла, прошло 3–4 дня, не знаю, с кем она говорила... И потом пришли двое (смотреть мою руку). Мы пошли в окоп... стали развязывать, там дрянь такая зеленая, гной, вши. ...Всё вычистили. Я отвернулась, плачу. И стали косточки вынимать, вена была не задета, как сказали. ...Помню, лекарства никакого не было, было только одно, называлось „риваноль“. И мне прощипывали этим лекарством, потом заматывали. <...> Меня два месяца лечили» [6, с. 238–239].

Легкораненые спасались самостоятельно. 5-летняя Лида была ранена в руку: «...а вот здесь маленький осколок был. ...Мама сразу... керосин достала, промыла руку, замотала, все зажило» (Васильева Л. И., 1937 г. р.) [6, с. 106]. «...мама вывешивала ... пеленки, осколок сорвался, и ее в ногу ранило. Долго так не заживало. Бомбили же все время» (Ибрагимов Р. Х., 1938 г. р.) [6, с. 271]. «А матери попал в голову осколок. Кровь идет. Мы вытащили этот осколок, сумели. Как-то завязали...» (Белицкий А. В., 1935 г. р.) [6, с. 278]. «...Меня ранило... Помню я, конечно, как лечила меня мама. Пока нас довели до Ростова, примочки какие-то завязывала, а там уже хозяйка помогала ей. Все удивляются, как я живая осталась» (Шиморянова Л. А., 1937 г. р.) [6, с. 418].

Помимо ранений, сталинградцев настигали болезни, вызванные истощением, антисанитарией, переохлаждением и постоянным стрессом: тиф, дизентерия, малярия, фурункулез, чесотка. «Все переболели дизентерией повально. Потом пошла малярия следом. Причем повально малярия пошла» (Цивилёва Т. В., 1937 г. р.) [6, с. 141]. «А я заболела тифом. ...А я все время, 10 дней, там (в блиндаже. – Л. Б.) лежала. От меня уже пахло мертвецом. Но потом нас выгнали. А я осталась живая» (Ивахненко А. И., 1932 г. р.) [6, с. 179–180]. «Там (в блиндаже. – Л. Б.) я

заболела. У меня началась малярия... Температура очень высокая, и только через два часа я приходила в себя. ...Я, помню, так плакала, что меня так малярия бьет, а есть нечего» (Сячина З. М., 1930 г. р.) [6, с. 289]. «В 6-м классе я заболела тифом. ...Как мертвые лежали. Вши ползали по нам» (Бульбукина (Игольников) А. П., 1930 г. р.) [6, с. 327]. «Малярией болели дядя и я» (Павлова Т. Д., 1926 г. р.) [6, с. 336]. «...Вшей было полно, чирьи. Это всё в окопах. У меня везде были чирьи. Плохо было, но выжили» (Бережнова А. И., 1929 г. р.) [6, с. 237]. «Я не знаю, как мы выжили. ...Мы и поносом болели, чем только не болели» (Калимулова Р. Я., 1938 г. р.) [6, с. 273]. «А тут, откуда ни возьмись, на меня напала чесотка» (Белицкий А. В., 1935 г. р.) [6, с. 278]. У кормящих матерей пропадало молоко, что в условиях фактического голода приводило к гибели очень многих младенцев. Гибель матери также в подавляющем большинстве случаев в условиях оккупации вела к гибели ребенка. Люди, страдавшие хроническими болезнями, нуждавшиеся в постоянной медикаментозной помощи или диете, были обречены: по воспоминаниям З. А. Сениной, мама, страдавшая язвой желудка, в условиях голода и стресса совсем ослабела и вскоре, уже в сортировочном лагере Белой Калитвы, умерла [1].

Излечение от болезней происходило после оказания медицинской помощи, или, чаще всего, после некоторого улучшения питания, или наступало, как отмечали респонденты, «само по себе». Профессионально медицинскую помощь в зоне оккупации могли оказать врачи вражеской армии или советские врачи, оказавшиеся на данной территории. Детское сознание очень благодарно и цепко хранило воспоминания о любом акте милосердия со стороны врага, проявленном в отношении членов семьи ребенка: «...однажды у нее (мамы. – Л. Б.) начался фурункулез по всему телу... а в них вши копошились. ...Но я сумел подойти к очкастому рыжеволосому с повязкой „красный крест“ немцу и объяснил ему, что мать умирает. <...> Он понял и дал мне квадратный пузырек „Спиритус“. <...> И показал, что ты открываешь и промокаешь. Матери помогло» (Коняхин К. В., 1934 г. р.) [6, с. 48]. «Собака сестру двоюродную укусила, а румынский врач полечил ее. ...Перебинтовал, укол сделал. Детей не обижали» (Костин Н. П., 1937 г. р.) [6, с. 252]. «...В бане на Дар-горе раненые были, Лепилин был врач. Когда наши вошли, его посадили – он же на немцев работал. Тетя Соня у него была медсестра – хорошая. Она по домам ходила» (Дмитров Л. Г., 1930 г. р.) [6, с. 377]. По свидетельству З. А. Сениной, в Белой Калитве их с сестрами от тифа спасли прививки, сделанные до войны, хотя вши причиняли невероятные страдания: кожа на руках гноилась и лопалась [1].

Гораздо чаще спасались народными средствами: «...братик остался живой (болел воспалением легких. – Л. Б.) благодаря тому, что была какая-то женщина, у которой были родственники из местных. ...И от эти родственники какие-то снадобья домашние дали ей... Вот этим лечили его, растирали его и

так далее, и вот он остался живой. Он простуженный был страшно» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [6, с. 73]. «...хорошие люди были... И они Геру моего выходили... они его крестили и говорят: „Он будет жить“» (Самохина С. Н., 1938 г. р.) [6, с. 77]. «...Я простудился и заболел воспалением легких. <...> Где-то через 3–4 дня я стал приходиться в себя. Но что тут помогло: у мамы были мулине... и она сходила в немецкий госпиталь, где работала русская санитарка, и у санитарки выменяла мулине на небольшую баночку с медом. Мед — „эрзац“, конечно, какой-то немецкий. И мне дали горячий чай из смородинового листа с медом. Понемногу я пришел в себя» (Мамонтов В. И., 1936 г. р.) [6, с. 33]. «...Ни я, ни сестры мои в оккупации не болели. У бабушки травы были разные» (Дмитров Л. Г., 1930 г. р.) [6, с. 377].

В условиях отсутствия медицинской помощи люди применяли стратегии выживания, которые в других условиях были бы сочтены жестокими и неприемлемыми. Например, на оккупированной территории могли удалить инфекционных больных из общего закрытого пространства: «...В Морозовской остановили, и нас с вагона выкинули, люди прямо выбросили, можно сказать. Потому что бабушка заболела, или тиф у нее был, и от нее уже запах этот был, кал, у нее дизентерия. И нас с пультмана выбросили на станции» (Захаровская Л. И., 1930 г. р.) [6, с. 384]. Ту же стратегию избавления от инфекционного больного применили родственники А. В. Белицкого (1935 г. р.) в разрушенном Сталинграде: «Побежали к родственникам на Елецкую улицу... У них было хорошо ухоженное убежище. ...И вот я раздраюсь (от чесотки. — Л. Б.), и нас выгоняют. Говорят: „Заразите“» [6, с. 278]. В советском же тылу инфекционных больных могли изолировать: «В 6-м классе я заболела тифом. <...> Мама остригла меня наголо, тиф же был. В нардоме меня лечили, типа клуба. Там стояли койки, родители и сидели с нами. У нас несколько девочек, которые заболели, умерли. Я выжила. Не знаю, что нам давали, не помню. Какие там лекарства! Может, какие травы давали, оттапливали» (Бульбукина (Игольниковая) А. П., 1930 г. р.) [6, с. 327].

Чаще всего выздоровление, происходившее как в оккупации, так и на советской территории, связывали с улучшением питания, даже незначительным: «„Ну как твои девочки, выздоровели?.. Я твою тещу видел на базаре, она выменивала на что-то молоко и шиповник“. ...Бабушке он (отец. — Л. Б.) отдал фляжку, в которой был спирт, и сказал: „Будешь разводить спирт и выменивать детям на молоко“» (Лопалева С. В., 1937 г. р.) [6, с. 20]. «...Но вот вывели как-то (малярию. — Л. Б.). ...Я покрепче была, а сестра вообще... На нее и не надеялся никто. Но тихо-тихо. Что значит еда (можно было пойти купить какого-нибудь молочка, поменять на что-то), отпаивали ее немножко...» (Цивилёва Т. В., 1937 г. р.) [6, с. 141]. «...Когда там мы месяц жили (в Белой Калитве), у мамы было четыре платяя крепдешиновых, она их поменяла на яблочки. Кто давал муку — она делала болтушку. Как тиф у меня стал проходить, мне все время хотелось

кушать» (Ивахненко А. И., 1932 г. р.) [6, с. 181]. «...Нас так била малярия. Мы пили в погребе капустный сок. Нам было так хорошо, не знаю — с этого, не с этого, но малярия нас перестала бить. Врачей же нет на хуторе! Ну, приходил к нам врач-ветеринар» (Павлова Т. Д., 1926 г. р.) [6, с. 336]. «...[у отца] заболел желудок, уже не знаю, чем его там (в госпитале. — Л. Б.) кормили. Доктор к папе пришел, сказали, что операция нужна, а он отказался. Мама встретила с бабушкой одной. И та ей сказала, чтобы та папе давала молоко козье и через неделю костыль бросит (были обморожены ноги. — Л. Б.). И вот неделю он попил молоко с медом — стал есть лучше, вторую неделю попил — и палку бросил и пошел работать...» (Стрижак Н. С., 1933 г. р.) [6, с. 400]. «Пока мы учились, малярия нас замучила (уже по возвращении в Сталинград. — Л. Б.). Никак от нее не лечились. И цинга нас мучила, стали руки волдырями. Как-то само прошло, не могу сказать даже. Может быть, нас ведро капусты этой соленой спасло, не знаю, но была цинга» (Захаровская Л. И., 1930 г. р.) [6, с. 386]. По воспоминаниям Б. В. Степанова, тело его «гнило заживо» — было покрыто гнойными ранами. Вылечился благодаря питанию: «весна едва началась — появились суслики, и мы ели сусликов, затем... пил кумыс», и «затянулись мои болячки» (Степанов Б. В., 1929 г. р.) [4].

По возвращении в освобожденный Сталинград и после открытия в нем медицинских учреждений положение со здоровьем возвратившихся на пепелище жителей города и обитателей уцелевшего Кировского района изменилось крайне незначительно. Лечились в основном самостоятельно, врачи же чаще прибегали к народным средствам, чем к лекарствам, которых, видимо, было крайне мало: «По возвращении в город я пошла в 4-й класс, но заболела малярией и весь год пропустила. В 1946-м году опять малярией болела. ...Все равно в школу ходила. <...> По поликлиникам мы не ходили, вот даже отец мой был инвалид, а никакую инвалидность не оформлял, не принято это было. Болела вот уже в училище, зуб заболел. Хотела выдернуть. А так мама лечила. Вообще, после войны люди стали чаще болеть» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [6, с. 42].

В больницы сталинградцы попадали редко, прежде всего в случае инфекционных заболеваний: «Здоровье, конечно, очень слабым было. ...После войны я пошла в школу, малярия каждый день трясла. Потом у меня ноги стали отниматься, мать на горшок меня поднимала. ...Потом сердце сильно болело. Запретили в школу ходить. Потом скарлатина была, меня в больницу отправили» (Челюбеева М. М., 1938 г. р.) [6, с. 153]. «...В 1945... то у меня фурункулы, видно, вот эта простуда начала выходить, потом чесотка. Обе у меня руки съела эта чесотка. Вот голые, я сама видела, кости и сухожилия — вот все было съедено. Мама там известковой водой, постным маслом и еще чем-то мазала. Руки вылечили — уши потекли, тоже боли были невозможные. В общем, весь год я проболела. Вот так вот сковырнешь — тело, оно гноится. ...Были нарывы какие-то. А то все бы-

ло — тело гнило — пища-то разная была. В 5-м классе нам пять уколов разных делали, ну, я и перестала болеть» (Рахимкулова Х. Х., 1937 г. р.) [6, с. 229]. «Потом, когда освободили... Сталинград, у меня остались чирьи. Врачей не хватало, было много раненых. Лечились, как могли. И коклюш был. ...Тоже помню, врач, он мне нашел купорос и говорил, что нужно старое сало. Вот нашли мне старое свиное сало, все это перетолкли и этим оборачивали места. Я это мазала, и стали чирьи заживать, а то лопаются, мокрые, ничем их не помажешь. Я так и ходила. ...А у нас брат болел сильно, легкое у него гнило, и маме посоветовали дать ему собачий жир. И где-то родственники выращивали собаку, вот ее поймали и скормили» (Кулагина В. И., 1932 г. р.) [6, с. 239]. «Какая там медицина! Если только врачи сами. Они были при госпиталях. Была у нас там какая-то акушерка, фельдшер, тетя Катя. Вот как мы заболели тифом, мы все тифом переболели, она приходила, давала красные таблетки. Это был стрептоцид. Больше ничего. Мы сначала без сознания лежали, потом отходили. Ну, она так хорошей была, она всегда ходила, если такие вот семьями лежали, она заходила, проводывала. А так, чтобы лечение было, не было такого» (Ибрагимова Р. Х., 1938 г. р.) [6, с. 271]. «Когда мне в школу идти надо было, ноги отказали. Мама принесла меня, уже большую, семи лет, в больницу железнодорожную. Врач сказал: греть песок — и на колени, греть — и на колени. Сказал еще, что если не вылежусь, то понадобится операция. Мама как раз выходная была, и весь день грела песок и мне на колени укладывала. И я пошла. Долго потом ноги болели!» (Ерёменкова Н. И., 1937 г. р.) [6, с. 349]. «Нигде мы не лечились, дома сами мы лечились. Горчичники было самое первое лекарство от болезней, утюг. Мыло было в дефиците» (Осадчий Г. Ф., 1934 г. р.) [6, с. 429]. Истощенных больных детей государство старалось поддержать, но этой помощи хватало далеко не для всех: «...для ослабленных детей организовали оздоровительный лагерь где-то за Волгой. У нас там была родственница, и вот она там работала, и нас пристроила. Были топчаны, и мы на этих топчанах целыми днями лежали. Я тогда только лежать могла, совсем не ходила. Нам даже тогда стали давать кусочек белого хлеба. Мы с Эммой не доедали, а все, что не доедали, собирали в кулечек и вечером несли Игорю. Он дома был. Его по возрасту не брали в этот лагерь» (Челюбеева М. М., 1938 г. р.) [6, с. 153].

Среди болезней были также душевные и психические расстройства, вызванные войной. «В детстве у нас был Саша Крюков, у него мать военврач была. На его глазах — ему одиннадцать, и он с матерью вместе где-то был — убили мать, а его сюда доставили. Он весь контуженный. Его припадки вот так вот били. И вот все время играли в войну, он на чердак лезет, он у нас командир, у него и шинель была, у него и медаль „За отвагу“ была настоящая. И он на чердак лезет, а оттуда не слезет, вот припадок у него от потрясений» (Блинова Л. А., 1936 г. р.) [6, с. 201]. Тяжелое переживание могло стать причиной физиче-

ского заболевания: «Однажды... разорвалась бомба... И куски мяса упали там, где мы собирали кирпичи. ...Я... побежала... смотреть — после этого я заболела. Там лежал мальчишка — полностью не было ничего... я до такой степени испугалась...» (Розанова Л. В., 1937 г. р.) [6, с. 355].

Очевидцы, рассказывая каждый свою горькую историю, в результате создают масштабную картину народного бедствия. Их воспоминания достаточно типичны, и сюжеты, касающиеся болезней и лечения, также. В большинстве своем они фиксируют минимальную медицинскую помощь или, что встречается гораздо чаще, ее отсутствие. Война нанесла крайне тяжелый удар по жителям Сталинграда. Помимо потерь среди гражданских лиц от непосредственного воздействия войны: бомбежек, артобстрелов, подрывов и пр. — население понесло потери от сопутствующих войне факторов: голода, холода, а также отсутствия медицинской помощи. Множество сталинградцев погибло от тяжелых ранений, инфекционных болезней, переохлаждения и истощения, обострения хронических заболеваний. Дети, поколение будущего, вышли из войны с подорванным физическим здоровьем: «Голодные годы, конечно, были. Ну что, у меня шесть операций, и желудок больной, и всё-всё. Первая операция была в первом классе, и потом все пошло-пошло. Все это последствия, конечно» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [6, с. 75]. О травмирующем воздействии на психику воочию видевших войну мы можем лишь предполагать.

Ослабленное здоровье и отсутствие медицинской помощи были не единственной проблемой жителей в освобожденном Сталинграде. Первой проблемой, с которой столкнулись сталинградцы, возвратившиеся в город, было отсутствие жилья — город лежал в руинах. Очень редко у кого из них уцелел дом, не говоря уже о квартирах и комнатах в многоквартирных зданиях. Исключение составлял только южный Кировский район Сталинграда, большая часть жилого фонда которого не была разрушена, а сам район не подвергся оккупации. Существенную помощь нуждающимся на первое время оказывали родственники: «Приехали в Сталинград, а жилья-то нет у нас. <...> После возвращения с 1944-го по 1946-й год жили по родственникам...» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [6, с. 41]. «Родители стали жить на Баррикадах, на Северном поселке, в бараке у тетки» (Лопалева С. М., 1937 г. р.) [6, с. 24]. «А мы вот сначала у бабушкиной сестры: кухня и одна комната, вот мы пять человек, все на полу. А потом по квартирам — с двумя детьми кому мы нужны, вот по квартирам и кочевали» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [6, с. 74]. «Жили мы у дедушки. Дом большой» (Самохина С. Н., 1938 г. р.) [6, с. 78]. Родственники предоставляли кров на первое, самое трудное время, затем семьи снимали «углы», уходили в баракки или пытались соорудить для себя какое-то жилище самостоятельно.

У кого не было родственников, могущих предоставить убежище, те занимали и приспособляли

под жилье уцелевшие части домов: «Мы поселились в каком-то доме без крыши, чтобы просто переночевать» (Коняхин К. В., 1934 г. р.) [6, с. 49]. Их подлаты вали и обживали, оставаясь жить на короткое время или надолго. Под жилье использовались землянки, блиндажи, пещеры, вырытые в стенах оврага или железнодорожной насыпи: «Люди жили в оврагах, в пещерах, где резиденция, там был овраг, на Голубинскую он выходил. В оврагах этих воду брали, там и трупы...» (Гусев А. И., 1935 г. р.) [6, с. 66]. Почти все овраги города во время битвы превратились в такие места обитания, многие сталинградцы оставались в них жить и после окончания сражения.

С одеждой было не просто «плохо», новой одежды фактически не было: донашивали и перешивали то, что было приобретено до войны: «Я даже не помню, в чем я ходил. Да ну, полураздетые были. В чем были, в том и пошли, что мама взяла (когда ушли из города — Л. Б.), и всю зиму жили в этом» (Романцов В. Н., 1934 г. р.) [1, с. 56]. «Одевались мы тогда все в старье. Мама вручную шила. Машинки не было. Я об одежде даже не задумывалась» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [1, с. 42]. «Ни одеть, ни обуть нечего. Мамка возьмет, сошьет как-нибудь... ни простыни, ни простынки, ничего не было. Ходили в чем придется. Могли надеть сапоги большие. И босиком могли ходить. Тогда модно было ходить босиком» (Самохина С. Н., 1938 г. р.) [1, с. 79].

Наличие швейной машинки, а также «золотые руки» кого-то из близких позволяли выделяться на общем фоне: «Мы всегда были хорошо одеты, но это „хорошо“ состояло из того, что мы перешивали старье папины вещи. ...Одежды не хватало, особенно зимой, с обувью тяжело было. С бельем постельным сложно было... Платья перешивали из папиных портянок, потом из гимнастерок, красили ткань. Обувь шили. Что-то покупали. Валенки валялись. Если калош не нашли, то из колесных скатов как-то обклеивали. Потом пальто из шинелей шили, из плащ-палаток...» (Лопаева С. М., 1937 г. р.) [1, с. 22, 25]. «...Какая-то помощь была. Якобы детям маленьким выдавалось столько-то, полтора метра, что ли, плюша какого-то. ...Меня там чуть не задавили (в очереди за плюшем. — Л. Б.). ...И мама сделала мне пальтишко, готовила в первый класс. А папа из всего делал: из собаки — собачью шерсть, шкуры выделает, и получается. Даже такие шили бурки, ну, как носок стеганый, и одевают галоши, еще что-нибудь. Такая вот одежда. Вот мне сшили шапку из какой-то собаки и вот это пальтишко. Я в нем почти до 4-го класса ходила» (Васильева Л. И., 1937 г. р.) [1, с. 109]. «Первый класс. Мне папа сшил брезентовую сумку, тапочки» (Васильева Л. И., 1937 г. р.) [1, с. 110]. «...Кто-то из солдат мне отдал, то ли после кого-то погибшего солдата, то ли откуда, гимнастерку и галифе. Тетя перешила, подогнала под меня. А один солдат сапожки такие парусиновые — он, видно, мастер был — тоже сшил, под меня сделал. И вот 45-й год, сумка из противогаса, пилотка, и вот это галифе — это я так в школу пошел. Нечего было одеть абсолютно. Нас та-

ких было сколько угодно» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [1, с. 74].

Особым богатством считался найденный парашют — из него шили платья. С обувью была особенная беда. В теплое время года дети, как правило, ходили полуголые (мальчишки — в одних трусах) и босиком. Было абсолютно обыденным делом снимать и носить сапоги, ботинки с трупов, которые лежали в городе повсеместно. Девочки могли из-за отсутствия обуви подолгу «таскать» на ногах мужские сапоги, разбивая и калеча ноги. Многие дети зимой ходили в резиновых сапогах, заработав на будущее серьезные хронические заболевания. Зарубежная помощь, прежде всего американская, предоставила жителям качественные красивые вещи: «Зимой (1945 г. — Л. Б.) одет я был шикарно: во все американское. На мне курточка была. А мать еще шила, на мне были теплые штаны с начесом, одет я был хорошо» (Гусев А. И., 1935 г. р.) [1, с. 64–65]. «Помню, что когда я уже в школу пошел, были американские подарки — такое блаженство. И одежда, у них был какой-то халат. На нем Венеция нарисована, у меня есть фотография: он на стене у нас висел как ковер. ...Но это редкость была вообще» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [1, с. 75].

Завершение битвы и возвращение жителей на «родное пепелище» изменило в лучшую сторону обеспечение их продовольствием: были выданы продовольственные карточки, но, правда, не всем: «В основном еды не было, пока нам карточки не дали, а карточки нам долго не давали, мы же предателями считались...» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [6, с. 41]. Спасались тем, что сначала «...жили за счет родственников. Они с нами куском делились. Мы у них жили». Затем появился спасительный выход: «...Отец однажды нашел табак и закопал. Это нас спасло. ...Я продала и принесла полный чулок денег» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [6, с. 42].

Продовольственные карточки обеспечивали столь скудный рацион, что население прилагало постоянные усилия к получению дополнительных источников пропитания: «После войны на Горной поляне сеяли пшеницу, но нам не давали. А вот когда соберут всё, а вот какие-то колоски там лежали. Ну, охранник там, все равно не давали нам. Но мы украдкой ходили, потому что голод нас заставлял. С сестрами ходили... Потом молולי, вот что приносили, что нам удастся... намелем, и мама баланду там какую-нибудь сделает» (Суховерова (Крицкая) Т. В., 1936 г. р.) [6, с. 99]. «Главная задача была — прокормиться. Есть нечего было абсолютно. И нас спасла тыква, паслен... Мы ее (паслен. — Л. Б.) звали „бзника“. Это и была в основном еда. Компот из нее варили, она же сладкая. Сахара же не было, потом появился сахарин. Тыква жареная, пареная, сырая. ...Калачики эти в траве, к осени они становятся калачами — трава такая... Ну, и лебеда, и все такое, и очистки картофельные. Но это у тех, кто побогаче, кто смог старой картошкой запастись. Мы ездили сюда, в Ельшанку, на горе было много сусликов. Берешь ведро воды... Норка, и туда одну круж-

ку, вторую, пока суслик не вылезет. А потом его за шею раз! И он твой. Мне жалко их было, поэтому я не очень увлекался, но суслиное мясо, жир...» (Коняхин К. В., 1934 г. р.) [6, с. 49].

Те, у кого были силы, — как правило, семьи с 2–3 взрослыми людьми — выживали за счет того, что разводили огороды: «И вот в первый год посадили мы 7 огородов. Несмотря на то, что по 12 часов весь день работали и строили, посадили 7 огородов. ...Выросли вот такие арбузята, тыква, все такое, оно не успело вызреть, потому что где нашли по пожарищам, все повтыкали. <...> Всё, что можно было, они засолили в... бочках. А голод кругом был. ...Мама все эти соленья продавала. На вырученные деньги покупала хлеб, и купили мы корову» (Васильева Л. И., 1937 г. р.) [6, с. 109]. Многодетные семьи, где был один кормилец, как правило, мать, спасались тем, что использовали те возможности, которых другие семьи могли даже не рассматривать: «...[знакомая] прям заставила [маму] ...идти в 9-ю больницу. А там эти больные тифом. Она в это отделение попала. ...И они не ели или вот так вот покушают немного, а мама возьмет, соберет и принесет нам» (Суховерова (Крицкая) Т. В., 1936 г. р.) [6, с. 99]. Дети из таких семей с самых ранних лет зарабатывали еду работой: «Некоторые маме говорили: „Катя, дай-ка нам Тamarку, полы она нам пусть поможет“. Я помою, она меня покормит. Это большое дело было. И разбирали нас, всех троих» (Суховерова (Крицкая) Т. В., 1936 г. р.) [6, с. 101].

«У нас Никитская церковь была, она нас выручила. Там служба была, после службы мы приходили к батюшке. Батюшка нас заставлял от свечей воск собирать, потом всё чистить. Мы всё почистим, полы помою, и он нам давал кусочки. И вот еще как подкармливались. Были же богатые, особенно у военных жёны. У нас же штаб был, у Умаровых, там кухня стояла. И мы уже третью Галю посылали туда с бидончиком. И вот она там пропоеет что-то или спляшет — они наливали там немножко» (Суховерова (Крицкая) Т. В., 1936 г. р.) [6, с. 100]. Все сталинградские дети знали особый «шоколад»: «А из коричневой глины, это у нас был „шоколад“, мы его сосали, сланец этот» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [6, с. 75]. Одним из способов добыть для семьи немного еды была так называемая «спекуляция»: «...В Армавире есть возможность купить кукурузную муку и на нашем базаре продать ее... в общем, спекуляция. А весь навар состоял в том, что, когда так держишь стакан — вот так, рукой закрыв: сколько вам? И так раз, два... и от этого у него оставалось то, что он (брат — инвалид войны. — Л. Б.) приносил нам с мамой поесть. Варили мамалыгу из кукурузной муки и с этой проклятой тыквой» (Коняхин К. В., 1934 г. р.) [6, с. 50].

Одним из самых распространенных способов получить дополнительные продукты питания был обмен (или продажа с последующей покупкой) на рынке. Выменивались что-то из зарытого перед уходом из города, чего осталось немного — большая часть была похищена мародерами или солдатами оккупа-

ционной армии: «...Есть нечего было, все выменивали, вот эти ямы, в которых мы продукты зарыли... Те, которые были открыты, было мародеров столько. Всё пораскопали. А наши ямы остались благодаря тому, что завалило их кирпичными домами... Маму на следующий день пришли с работы, забрали. Арестовали и посадили за колючую проволоку... по доносу. ...Нужно было доказать, что это наше. Что это мы не наворовали, как там сказали. ...Мама... искала свидетелей, что работали вместе, чтобы подтвердили. А люди все боялись, что за это накажут. Ну, короче, таким путем удалось где-то половину вернуть. И эти вещи потом выменивали на хлеб, за счет этого жили» (Кузнецов Б. Б., 1937 г. р.) [1, с. 75]. «Потом нам стали карточки давать, а по ним давали водку. Папа не пил, и я тоже ее продавала» (Овчинникова З. Н., 1931 г. р.) [1, с. 42]. Выменивалось также найденное в развалинах, добытое мальчишками из разобранных снарядов, прочие военные трофеи: «Там же с блиндажей все это вытаскивать надо было, а там хорошие немецкие одеяла, одежда, а у нас же ничего не было. Мы, мальчишки, бегали, куда могли, собирали парашютики от ракет: шелк и батист. И разряжали их семилетние пацаны... Раскачивали снаряд, выкручивали взрыватель, а там порох в шелковых мешочках, порох в этот мешочек-платочек, мать шила» (Гусев А. И., 1935 г. р.) [1, с. 64].

Воспоминания детей военной поры создают картину масштабной народной трагедии. Уже по приведенным в статье немногочисленным воспоминаниям можно сделать вывод о глубокой деградации повседневной жизни населения города. Сталинградцы, вернувшись на руины, в которые войной был превращен город, оказались в труднейшем положении. Выживание проходило тяжело. Отсутствовали необходимая медицинская помощь, жилье, одежда, обувь. Но самой серьезной проблемой, несмотря на выдаваемые государством продовольственные карточки, все-таки оставалось полуголодное существование.

Bondarenko Lilia

State-Funded Educational Institution for Supplementary Education of Children «Volgograd Station of Juvenile Tourism and Excursions», Volgograd, Russian Federation

Survival of the civil population in Stalingrad during the war: witnesses' recollections

The author analyzes the recollections of the people who lived through the Battle of Stalingrad as children. Immediately after the bombing of August 23rd 1942 and later on, even seriously wounded civilians were not each provided the necessary treatment, whereas the slightly wounded tended to their injuries themselves. The population of the occupied territory of Stalingrad region suffered from infectious diseases and the maladies caused by debility, hypothermia, and insanitary conditions. Even after the liberation of Stalingrad, it was difficult to survive in the city due to the lack of medical help, shelter, clothes and shoe wear, but the most serious problem was the continuous starvation. **Keywords:** *civilian population of Stalingrad, wounds and injuries, infectious diseases, medical treatment, nutrition, shelter and clothes.*

Источники и литература

1. Аудиоинтервью Сениной З. А., 1927 г. р. Интервьюер Бондаренко Л. А. Место проведения – г. Волгоград, квартира респондента. Запись 20.05.2011 // Фонды музея «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда».
2. Аудиоинтервью Сидоренко З. П., 1935 г. р. Интервьюер Бондаренко Л. А. Место проведения – г. Волгоград, квартира респондента. Запись 11.11.2013. Место интервью – квартира респондента // Фонды музея «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда».
3. Аудиоинтервью Силантьева В. Н., 1935 г. р. Интервьюер Бондаренко Л. А. Место проведения – г. Волгоград, музей «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда». Запись 20.05.2014 // Фонды музея «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда».
4. Аудиоинтервью Степанова Б. В., 1929 г. р. Интервьюер Бондаренко Л. А. Место проведения – г. Волгоград, дом интервьюера. Запись 16.05.2014 // Фонды музея «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда».
5. Аудиоинтервью Чубарова Ю. Ф., 1937 г. р. Интервьюер Бондаренко Л. А. Место проведения – г. Волгоград, музей «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда». Запись 19.12.2014 г. // Фонды музея «Дети Царицына–Сталинграда–Волгограда».
6. Дети и война: Сталинградская битва и жизнь в военном Сталинграде в воспоминаниях жителей города / под ред. М. А. Рыбловой; Южный научный центр Российской академии наук. Волгоград: Изд-во Волгоградского филиала ФГБОУ ВПО РАНХиГС, 2014. 512 с.
7. Павлова Т. А. Засекреченная трагедия: гражданское население в Сталинградской битве: монография. Волгоград: Перемена, 2005. 594 с.

Волков Евгений Владимирович

Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск, Российская Федерация

Игровое кино и устная история

Аннотация. Автор статьи рассматривает использование устных источников в игровом кино, включенных как свидетельства о прошлом в структуру фильма. В качестве примера анализируется два кинопроизведения: советская военная картина «Проверка на дорогах» (1971) режиссера А. Германа и американский историко-биографический фильм «Красные» (1981) режиссера У. Битти. В первом случае использовано одно интервью, а во втором звучат голоса 26 респондентов. Главный вывод состоит в том, что такой подход режиссеров сделал фильмы очень достоверными для большинства зрителей. **Ключевые слова:** устная история, устные источники, игровое кино, исторический фильм, Алексей Герман, Уоррен Битти.

Устная история как методика познания прошлого широко используется в документальном кино. Но устная история может быть полезна и для создателей игровых художественных фильмов. Применение этой методики, как правило, предполагает либо использование устных свидетельств с целью написания сценария, либо включение отдельных частей интервью непосредственно в кинофильм.

В данной статье анализируются примеры использования устных источников в двух художественных фильмах. Первый из них – «Проверка на дорогах», созданный в СССР на киностудии «Ленфильм» в 1971 г. (режиссер Алексей Герман). Второй фильм – «Красные», созданный в 1981 г. (режиссер Уоррен Битти) в Голливуде. Главный вопрос, который ставится в статье, – как повлияло включение в структуру фильмов устных свидетельств на идейное содержание кинопроизведений и репрезентацию прошлого.

Как известно, фильм «Проверка на дорогах» стал необычным явлением для советского кинематографа начала 1970-х гг. и получил много замечаний и нареканий. Создателей картины обвиняли в отсутствии патриотизма, реабилитации «власовцев», дегероизации партизанского движения. В итоге фильм тогда в прокат не вышел. Однако всесоюзная премьера картины, состоявшаяся почти через пятнадцать лет, в 1985 г., показала, насколько правдиво в ней представлены картины войны, в частности борь-

ба партизан против немецких захватчиков и жизнь мирного населения в условиях оккупации. Главные создатели кинокартины в 1988 г. удостоились Государственной премии СССР.

Если говорить об использовании устных свидетельств, то они звучат с первых кадров и погружают зрителя в атмосферу военного времени. В прологе фильма на визуальные образы накладывается фонограмма – голос пожилой женщины, вспоминающей о тяготах войны. Кинокритик Л. М. Карахан в связи с этим отмечал: «В художественном случае он (голос. – Е. В.) может вызвать недоумение, так как в дальнейшем «сказовая» интонация не получает какого-либо художественного развития. Между тем голос старухи – не стилизация. Смысл ее звучания в прологе совершенно иной. Это голос очевидицы, и синхронизирован он не с временем действия, а с днем сегодняшним, старуха вспоминает: „Вот и сейчас как начинаются иногда сниться, и братишка, и сестренка, и подруга... Страшно тяжело все вспоминать“» [5, с. 84–85].

Таким образом, молодой режиссер Герман, начиная свой фильм с устных воспоминаний, обращает современного зрителя к теме индивидуальной (коммуникативной, согласно Я. Ассману [1, с. 39–43]) памяти, причем травмирующей памяти о войне. Голос пожилой женщины – это правдивое свидетельство о том, как выживало советское население, в основном дети, женщины и старики, в усло-



Рис. 1. Кадр из фильма «Проверка на дорогах» (СССР, 1971). <http://www.kino-teatr.ru/kino/movie/sov/5723/foto>

виях оккупации. Многие сцены фильма снимались в Калининской (ныне Тверской) области, значительная часть которой оказалась в 1941–1942 гг. под немцами. И включение в картину голоса живого свидетеля того времени — удачная находка режиссера, которая позволила сделать художественный фильм очень достоверным.

Сцены, которые сопровождают воспоминания пожилой женщины, показывают изможденные и страдальческие лица стариков (рис. 1), беспомощно стоящих под проливным дождем и смотрящих, как гибнет их последний запас продовольствия — картошка. Солдаты в немецкой униформе заливают найденный картофель горячим с помощью шланга из машины с цистерной. В следующем эпизоде показано, как немецкие солдаты забирают скот у мирных жителей и грузят его в вагоны. И все эти кадры сопровождаются голосом живого свидетеля на фоне печальных звуков балалайки. В ее устных воспоминаниях отмечены факты нелегкой жизни сельского населения под оккупантами. Так, немецкое военное командование с целью лишить партизан продовольственной базы отдало приказ о конфискации и вывозе запасов продовольствия и скота у жителей деревень. Дрожащим голосом пожилая женщина вспоминает, как ее мать отчаянно и с вилами в руках отстаивала свою корову, за что была арестована, избита и «домой вернулась совсем черная». Память о тех временах тревожит женщину до сих пор, особенно во сне.

Подобный ход режиссера А. Германа с использованием воспоминаний непосредственного свидетеля войны, конечно, оказался выигрышным. Видя эти кадры, наложенные на голос пожилой женщины, зрители могли почувствовать живое дыхание того времени. По словам биографа режиссера, «поразительной документальной подлинностью дышит каждое слово в этом рассказе: так не сочинить, не прочесть по написанному. Это сама жизнь» [7, с. 28].

Сценарий картины основывался на повести отца режиссера Ю. П. Германа под названием «Операция „С новым годом!“». Сам писатель был невысокого мнения об этом литературном произведении. Автором сценария выступил Э. Володарский, на начальном этапе посильную помощь оказывал уже больной писатель Ю. П. Герман. Большую роль сыграл и консультант фильма полковник А. Никифоров, бывший разведчик, Герой Советского Союза, отсидевший несколько лет в сталинских лагерях. Он был приглашен по рекомендации автора повести. В годы

войны его неоднократно забрасывали в тыл врага. Никифорову пришлось вести пропагандистскую работу среди советских людей, сотрудничавших с врагов, такими как «хиви» и «власовцы», убеждая их перейти на сторону Красной армии [6, с. 203; 2, с. 41; 3, с. 23]. Видимо, он хорошо знал, что представляли собой эти люди. Он видел, что среди них было много не убежденных противников советской власти, а случайных людей, в силу непредвиденных обстоятельств попавших во вражеский плен и оказавшихся коллаборационистами. Опыт и знания Никифорова помогли молодому режиссеру создать убедительные образы войны в фильме. В частности, очень правдиво выглядели советские «лесные воины», мирные жители и бывший сержант Красной армии Александр Лазарев, некогда сотрудничавший с врагом и ушедший к партизанам, чтобы искупить свою вину.

В повести Ю. П. Германа «Операция „С новым годом!“» рассказ пожилой женщины о тяжелом времени оккупации отсутствует [4]. Можно предположить, что именно Никифоров как военный консультант фильма предложил найти свидетелей военного времени, записать устные воспоминания и включить наиболее удачные фрагменты в картину. Замысел был реализован успешно. Недаром фильм «Проверка на дорогах» вошел в когорту лучших советских кинокартин о войне.

Вторая картина, «Красные», о которой пойдет речь ниже, имеет непривычное для американского кинематографа название. Уже в этом содержался вызов и неординарность тематики фильма, созданного кинокомпанией Парамаунт Пикчерз (Paramount Pictures), расположенной в Голливуде. Постановка представляла собой историко-биографическое киноповествование о последних пяти годах жизни и деятельности Джона Рида (1887–1920), американского коммуниста, журналиста и писателя. Как известно, он нередко выезжал в «горячие точки», попадая в экстремальные ситуации. Первоначально один из главных мотивов его деятельности являлось создание правдивых репортажей с мест, где происходили переломные события. Затем он стал активно заниматься политикой. Так, Рид побывал в 1913 г. в охваченной революцией Мексике, в 1915–1916 гг. находился на Западном фронте Первой мировой войны, дважды, с небольшим перерывом в 1917–1920 гг. приезжал в Россию. Он встречался сначала с А. Ф. Керенским, затем, после смены власти, с Л. Д. Троцким и В. И. Лениным. Вернулся ненадолго на родину, чтобы написать о том, что видел в революционном Петрограде. В октябре 1919 г. вновь появился уже в Советской России. Фактически примкнул к большевикам. По линии работы в Коминтерне тесно общался с Г. Е. Зиновьевым и К. Радеком. После поездки в Закавказье заболел сыпным тифом и вскоре скончался. Похоронен на Красной площади у Кремлевской стены как «пламенный революционер». Рид являлся автором книг «Восставшая Мексика» (1914), «Война в Восточной Европе» (1916), «Десять дней, которые потрясли мир» (1919). Последняя

книга сделала его знаменитым. Один из свидетелей той эпохи сказал о нем в фильме следующие слова: «Джек Рид прожил короткую жизнь. Он сгорел как свеча. <...> Будучи репортером, он никогда не упускал возможности оказаться в самой гуще событий, воочию увидеть и ощутить накал страстей».

Известный американский актер и режиссер У. Битти первоначально предполагал выступить лишь в качестве продюсера фильма «Красные», доверив постановку и исполнение ведущих ролей советским кинематографистам, поскольку значительная часть фильма предполагала съемки в Ленинграде. Однако этим планам в условиях холодной войны не суждено было сбыться. Режиссером фильма не стал предполагаемый С. Бондарчук, а одну из ведущих ролей не сыграл актер В. Высоцкий, кандидатура которого также рассматривалась создателями картины. В итоге Битти сам поставил фильм в качестве режиссера и исполнил роль Джона Рида (рис. 2). Российские сцены пришлось снимать в Финляндии.

Обращение Битти к биографии американского коммуниста и писателя, видимо, было связано с тем, что его сильно затронули происходившие в США в конце 1960-х гг. — начале 1970-х гг. протестные движения «новых левых» и «хиппи» против социальной и расовой несправедливости, против войны во Вьетнаме. Он симпатизировал этим течениям и обратил свое внимание на Джона Рида как на одного из лидеров движения левых в прошлом. Подготовительная работа над фильмом началась уже в первой половине 1970-х гг., а его съемки шли в 1978–1981 гг., довольно длительное время [9, p. 183].

Сценарий создавался У. Битти и Т. Гриффитсом на основе книг Джона Рида и устных воспоминаний пожилых людей, лично знавших писателя и его спутницу жизни Луизу Брайант. Респондентами стали 32 человека, а голоса 26 из них прозвучали во многих кадрах картины. Среди информаторов были такие известные люди, как художники Эндрю Дасбург и Гуго Геллерт, писатель Генри Миллер, журналистка Ребекка Уэст, экономист Скотт Неаринг, феминистка Дора Рассел, основатель Американского союза гражданских свобод Роджер Болдуин, политик Гамильтон Фиш и др. Некоторые из них так или иначе были связаны с социалистическим и рабочим движением, другие, наоборот, боролись против Джона Рида и его соратников, кто-то просто был свидетелем со стороны. Сам режиссер фильма в течение 1972 г. интервьюировал этих людей. При этом он советовался с историком Р. Розенстоуном, который в 1975 г. опубликовал биографию Джона Рида, в позднее стал консультантом картины [9, p. 182, 211–212, 242; 10].

В фильме не указаны имена информантов, когда их голоса звучат с экрана. Имена свидетелей прошлого перечислены в титрах. Они свидетельствуют о фактах личной жизни Джона Рида, его любовных отношениях с Луизой Брайант, публицистической и общественной деятельности писателя в Портленде, Нью-Йорке, Петрограде. Респонденты рассказывают о социалистическом и рабочем движении в США. Од-



Рис. 2. Кадр из фильма «Красные» (США, 1981 г.).
mgarcade.com/1/warren-beatty-movies

ни информанты критически воспринимали деятельность Джона Рида, а другие, наоборот, прославляли его как борца за справедливость и права трудящихся. Эти разные субъективные суждения, конечно, во многом определялись личными взглядами и жизненным опытом респондентов. В связи с этим один из них произнес очень точную фразу: «Все мы жертвы нашего времени и места». Благодаря устным свидетельствам перед зрителями предстают убедительные образы того времени, особенности повседневной жизни людей среднего класса и активистов социалистического движения в США. Один из респондентов даже поет лирическую песенку тех лет, мелодия которой затем неоднократно звучит в фильме.

Отрывки из устных свидетельств режиссер включил в картину следующим образом. Кадры с респондентами были сделаны так, что их лица предстали на темном фоне, и одна реплика сменялась другой. Перед зрителями как бы возникал «коллективный голос прошлого». Другие голоса звучали за кадром. Устные свидетельства включены в пролог фильма и эпизоды, связанные с деятельностью Джона Рида в Америке и России, а также в финальные кадры.

Конечно, это был удачный и новаторский ход режиссера. Биографический фильм о последних насыщенных событиях годах жизни Джона Рида выглядит очень достоверно. Причем мнения респондентов о главном герое и его соратниках были разными, не только восторженными, но и критическими. Все это позволило создать противоречивый и в то же время достоверный портрет главного героя. В 1992 г. режиссер вспоминал о своих впечатлениях от интервью в период подготовки фильма. Он был поражен диаметрально противоположными оценками одного и того же человека. Все это так не соответствовало тому, что было написано и опубликовано о нем [9, p. 187]. Как отмечал известный американский кинокритик Р. Эберт, в фильме удалось показать страстного и загадочного Джона Рида, а не скучного архетипического героя [8].

4 декабря 1981 г. стало днем премьеры фильма в США, а 7 декабря состоялся его просмотр в Белом

доме, на котором присутствовали Р. Рейган, его супруга, создатели картины и некоторые официальные лица. После завершения показа президент сказал: «Я надеялся на счастливый конец». Картина встретила положительную реакцию со стороны американской прессы, получила три премии «Оскар» (1982) за лучшую режиссеру, операторскую работу, женскую роль второго плана. Однако прокат в финансовом плане оказался не очень успешным [9, р. 179–180].

В условиях холодной войны «советским ответом» на фильм У. Битти стала картина «Красные колокола» (1982), поставленная С. Бондарчуком. Если в американском варианте кинематографической биографии Рида на первом плане стояли его личная жизнь и внутренние переживания за то дело, которому он служил, то в советском фильме уделялось больше внимания политическим событиям, свидетелем и участником которых стал американский журналист: революциям в Мексике и России. В отличие от фильма «Красные», картина «Красные колокола», снятая без привлечения устных свидетельств, выглядит неубедительно, транслируя в очередной раз на экране советской миф о «Великой Октябрьской социалистической революции» и американском коммунисте как пламенном борце за интересы трудящихся.

Таким образом, устные источники являются уникальным историческим материалом. Умелое использование устных свидетельств позволяет кинематографистам создавать более достоверные исторические кинокартины, которые посредством воспоминаний свидетелей прошлого погружают зрителей в иное время и заставляют верить тому, что происходит на экране. С одной стороны, голоса живых свидетелей прошлого создают эффект объединения игрового и документального кино, с другой стороны, эти свидетельства соединяют память с историей, доказывая тезис о противоречивости данных о прошлом.

Volkov Evgeny

South Ural State University, Russia, Chelyabinsk

Fiction film and oral history

The author of the article shows usage of oral sources in fiction films included in to its structure. As an example the author analyzes two films: soviet film «The checking on roads» (1971) which was created by A. German and American film «Reds» (1981) which was created by W. Beatty. In the first film one interview is used and in the second film twenty six voices of the respondents sound. The main idea of the article is that a historical film will be very truthful if the film directors use in their works oral memoirs about past. **Keywords:** oral history, oral sources, fiction film, historical film, Aleksey German, Warren Beatty.

Источники и литература

1. Ассман Я. Культурная память. Письмо, память и политическая идентичность в высоких культурах древности. М.: Языки славянской культуры, 2004. 363 с.
2. Герман А. «...А это апологетика сострадания к своему собственному народу, вот что это было такое» // Киносценарии. 1995. № 3. С. 38–45.
3. Герман А. «Лечь на полку» // Театрал. 2008. № 9. С. 21–25.
4. Герман Ю. П. Операция «С новым годом»: сб. М.: Политиздат, 1964. 423 с.
5. Карахан Л. Происхождение // Искусство кино. 1987. № 1. С. 83–97.
6. Липков А. Проверка... на дорогах // Новый мир. 1987. № 2. С. 202–225.
7. Липков А. Герман, сын Германа. М.: ВТПО «Киноцентр», 1988. 224 с.
8. Ebert R. Reds: Review.
9. URL: <http://www.rogerebert.com/reviews/reds-1981>
10. Grindon L. Shadows of the past: Studies in the historical fiction film. Philadelphia: Temple University Press, 1994. 250 p.
11. Rosenstone R. Romantic Revolutionary: A Biography of John Reed. New York: A. Knopf, 1975. 430 p.

Давыдова Алена Сергеевна

Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского НЦ РАН, г. Анапиты, Российская Федерация

Строительство православного храма как событие локальной истории северного провинциального города

Аннотация. В нашем исследовании мы решили обратиться к представлениям жителей городов Мурманской области с целью выявления сюжетов, связанных с появлением и строительством православных церквей в регионе. В основу исследования легли полевые материалы (тексты интервью), записанные автором в городах Мурманской области. Более детально в статье рассказывается об исследовании, проведенном в городе Полярные Зори. **Ключевые слова:** Мурманская область, Полярные Зори, провинциальный город, церковь.

Географически Кольский полуостров располагается на Крайнем Севере России, и ряд исследователей предлагают рассматривать его как зону «вторичной архаики» [13, с. 45], «самую отдаленную и миграционно замкнутую часть расселения славянских народов» [5, с. 3]. Данная концепция прослеживается также в работах Т. А. Бернштам [3], Э. Л. Ба-

заровой с соавт. [1], И. Ф. Ушакова [14], Ю. П. Бардиловой [2] и т. д. Особенность Кольского полуострова состоит еще и в том, что доминирующий тип поселений здесь городской. Население региона отличается высоким процентом горожан, которые проживают в малых, по большей части монопрофильных городах. Эти города создавались в процессе научно-промыш-

ленного освоения края [8]. Это территория «социалистической Арктики», городских ударных строек XX в. Каждый город имеет свою биографию и свой исторический образ [12]. В истории таких городов, созданных в советский период, появление православного храма — это событие. Занимаясь устной историей городов центральной и южной части Кольского полуострова (Мурманской области), мы сразу обратили внимание на то, что в ней обязательно отмечается наличие церкви и рассказывается о ее появлении. История конкретного места, на котором стоит церковь, может иметь различные сюжеты, бытующие в городской среде.

Судьбы храмов Кольского полуострова в XX в. во многом схожи с историей церквей в других регионах России. Большинство церквей были упразднены, перестроены, а то и вовсе разрушены. Результатом временного изменения политики государства по отношению к Церкви в 1943–1945 гг. [16] стало открытие четырех церквей в Мурманской области. Однако в начале 1960-х гг. в результате хрущевской антирелигиозной кампании на Кольском Севере осталось всего два храма — Свято-Никольский в г. Мурманске и Казанский в г. Кировске. В конце 1988 г. православных храмов в области насчитывалось опять четыре: новые церкви появились в городах Кандалакше и Мончегорске. С 1988 г. начинается непрерывное увеличение количества церквей и отмечается оживление религиозности в области.

1995 год стал знаменательным в истории церкви на Кольском Севере: в декабре решением Священного Синода была создана самостоятельная Мурманская и Мончегорская епархия путем выделения приходов из состава Архангельской епархии [10]. В тот момент на Кольском полуострове действовала 21 церковь.

Серьезные изменения произошли с системой церковного управления в Мурманской области в 2013 г. Мурманская и Мончегорская епархия превратилась в митрополию, на территории которой существуют две епархии [7]. Тенденция роста количества церквей в Мурманской области сохраняется. На сегодняшний день в области насчитывается более 70 храмов. Такое активное возрождение старых и строительство новых церквей не может оставаться за пределами внимания северян. Поэтому мы решили обратиться к представлениям жителей городов Мурманской области с целью выявления сюжетов, связанных с появлением и строительством православных церквей в регионе. Более подробно рассмотрим ситуацию в городе Полярные Зори.

Город Полярные Зори — самый молодой в Мурманской области. Вся история города неразрывно связана с историей Кольской атомной электростанции, которая является единственной в российском Заполярье. Город был основан в 1968 г. как поселок энергетиков в связи со строительством Кольской АЭС. Статус города ему был присвоен в 1991 г. [4, с. 461]. При описании Полярные Зори характеризуются как «город энергетиков» или «город атом-

щиков» [12, с. 129]. Первая православная церковь в Полярных Зорях появилась сравнительно недавно (в 1996 г.). История создания этой церкви, как и строительства второй церкви в городе (в 2001–2003 гг.), хорошо представлена в рассказах полярнозоринцев, выступивших в качестве информантов. Благодаря проведенным интервью нами было получено представление о том, каким образом появление церкви отражено в устной истории города.

Информанты выбирались при помощи метода «снежного кома». Всего в исследовании приняли участие 29 человек — жители города Полярные Зори с различной степенью отношения к вере: неверующие (атеисты), представители духовенства, члены православной общины, воцерковленные верующие (регулярно посещающие церковь, знающие ее устав, исполняющие ее обряды, обычаи), невоцерковленные верующие (которые утверждают, что верят, но церковь посещают редко, в случае крайней необходимости, или не посещают совсем). Проведение более подробного анализа степени воцерковленности, как, например, в исследованиях В. Ф. Ческовой [15], нами не предполагалось. Дополнительными источниками сведений являются публикации в прессе и материалы краеведов в местных изданиях.

История полярнозоринских церквей в рассказах жителей города

Строительство первого храма начинается с истории появления православной общины в 1994 г., когда епископ Архангельский и Мурманский Пантелеймон дал добро на ее учреждение в Полярных Зорях [11, с. 3]. До этого население города посещало молитвенные дома в других городах области, чаще всего в близлежащем городе Кандалакша. История появления православной общины в городе по вполне закономерным причинам презентуется прежде всего в текстах членов общины и воцерковленных верующих. Невоцерковленные информанты, а также неверующие (атеисты) либо путаются в представлениях, либо воспроизводят историю фрагментарно.

Первый храм в Полярных Зорях появляется в 1996 г. и располагается в одном из частных жилых домиков за железной дорогой. В 1995 г. семья полярнозоринцев предложила православной общине свой коттедж для переустройства его под церковь. Усилиями общины здание было переоборудовано в кратчайшие сроки. Нередко жители города связывают факт передачи коттеджа церкви с трагическими событиями, произошедшими в семье, даровавшей помещение: «Первая церковь, щас вспомню. В девяностых годах появилась, щас я скажу когда. Наверно, в году девяносто... девяносто седьмом, в девяносто шестом. Когда у одного, за железной дорогой. Там стоят коттеджи такие каменные, и когда у одних там погиб сын, у них был там коттедж, и они его выделили для церкви» (инф. 1).

Место, на котором располагалась церковь, считалось неудобным, поскольку находилось достаточно далеко от жилых домов. Кроме того, путь к церкви преграждали многочисленные железнодорож-



Рис. 1. Свято-Троицкая церковь. 2014 г. (перекресток улиц Партизан Заполярья и Ломоносова). Фото А. С. Давыдовой

ные составы, что очень затрудняло, а для многих даже делало невозможным посещение храма: «Было это очень далеко, за железной дорогой... А в городе построили — здесь, конечно, стало проще. Потому что там и под вагонами приходилось лазать, и бывало, что товарные составы стояли прямо вот поперек, дорога проходила. Вот и через лазали, и под ними. Неудобно было. А вот здесь вот, в городе, конечно, очень хорошо стало, стали чаще посещать, ну, когда работали, тоже не очень часто было» (инф. 2).

Новую церковь, построенную в 2003 г., нередко определяют как первую и «настоящую». Показательно, что в момент постройки церкви в местной газете появлялись соответствующие заголовки: «Хочется надеяться, что теперь уже осталось недолго ждать того счастливого времени, когда у полярнозоринцев будет своя, настоящая церковь» [6, с. 2].

Тот факт, что в 2002 г. новая церковь разместилась в собственно городском пространстве, может свидетельствовать об изменении отношения к православной культуре и о повышении значимости культовых объектов, прежде всего на уровне управления, поскольку именно руководство города решает вопрос о месте будущего строения.

Результаты нашего исследования позволяют сделать вывод о том, что обстоятельства постройки храма сказываются в дальнейшем на его символическом статусе. Тексты свидетельствуют о чрезвычайно большой значимости вопросов, связанных прежде всего с выбором места для храма.

В городе весьма длительное время шли дискуссии по поводу места, на котором предполагалось построить церковь. Окончательно определились с выбором места летом 2001 г. Была определена территория на перекрестке улиц Ломоносова и Партизан Заполярья. Проект здания двухэтажной церкви пред-

ставлял собой соединение каменного и деревянного этажей церкви со звонницей.

Место, на котором был построен новый храм, безусловно, является частью городской мифологии и подлежит неоднозначной оценке. Многие информанты определяющим фактором выбора места считают традицию: «как положено» (строить храмы), или «как должно быть». Они уверены в том, что знают, «как положено», поскольку «люди так говорят». Положено, чтобы храм стоял на возвышении, в самом примечательном месте в городе, чтобы он был доступен и удобен для посещения. В ряде случаев оценка места, на котором расположена церковь, зависит от степени отношения информанта к вере.

Ряд информантов с атеистическим мировоззрением, а также невоцерковленные верующие определяют место как «неправильное», так как храм находится на перекрестке: «Она на неправильном месте стоит там! На перекрестке дорог. Это надо с Леной поговорить. Она в курсе событий. На неправильном месте стоит, а там было правильное место (имеется в виду место кинотеатра, расположенное на возвышенности. — А. Д.) Она на болоте стоит» (инф. 3).

Особенно оживленно дискуссии по поводу места, на котором стоит храм, велись в городской среде в период самого строительства и начала работы церкви (2001–2002 гг.). Увеличение количества смертей от раковых заболеваний связывалось с «неправильным» месторасположением церкви — на перекрестке, это убеждение подкреплялось тем, что нижний придел церкви был назван в честь иконы Божией Матери «Всецарица», которая призвана защищать от онкологических заболеваний.

С позиции воцерковленных верующих и членов общины, противоречие, связанное с «неправильным» местом размещения церкви, снималось тем, что вы-



Рис. 2 Свято-Троицкая церковь. 2015 г. Фото А. С. Давыдовой

бор был обусловлен Божьей волей. В городской среде бытует сюжет о проявлении Божьей воли, естественно включающий мотив чуда. Жители города рассказывают о семейной паре, которая решила сделать фотографии церкви из окна своей квартиры. После того как были получены готовые снимки, на фоне неба над церковью можно было разглядеть семь звездочек, которые располагались в определенном порядке. Фотографии с таинственными «звездами» разошлись по всему городу. Жители города обращались к специалистам с целью установкой подлинности зафиксированного явления. После подтверждения отсутствия дефектов, искажений и фотомонтажа общественность признала достоверность зафиксированного. Это явление стало частью городской мифологии. Независимо от глубины знаний об истории строительства церкви в рассказах наших информантов зачастую присутствует отсылка к данному событию: «Я знаю такой случай. Когда там какие-то разговоры были, что и место не то, кому-то из близлежащих домов было видение, или это было правда. Э-э-э, я уже толком не помню, короче говоря. А, нет, там фото было в газете, что ли. Что этот человек увидел звезды прямо над церковью и сфоткал их. И вот с тех пор пошло, что место вроде как правильное. Вот и у меня такое отношение к этому теперь, что раз так, то пускай будет правильное» (инф. 4).

В качестве дополнительной аргументации в пользу выбранного для храма места воцерковлен-

ные верующие и члены общины указывают на то, что церковь «быстро выросла», строительный материал был «подаренный самой природой» — деревянный брус из ели. Крепился брус без гвоздей, с помощью специальных пазов (деревянных замков). Особо подчеркивается, что строители были с большим опытом постройки домов и, что немаловажно, строительства церкви, поэтому церковь стала «расти на глазах». Бригада строителей была из г. Сокол Вологодской области, и это также расценивается положительно.

В качестве итога отметим, что, появившись, церковь изменила городское культурное пространство, став его частью, как и частью городской мифологии. Постройка церкви и место ее расположения обрастают легендарными рассказами, бытующими среди горожан. В представлениях поляризаторов церковь воспринимается как неотъемлемая часть города. Главным символом города является атомная электростанция, участие которой в постройке церкви, по мнению населения, служило гарантией ее появления. На вопрос, кто построил церковь, ответ в большинстве случаев был однозначным: «АЭС».

Davydova Alena

Barents Centre of the Humanities of Kola Science Center of RAS, Apatity, Russian Federation

Development of the orthodox church as event of local history of northern provincial town

The main focus of the study is investigation of people's ideas dealing with appearance and development of orthodox

churches in Murmansk province. Field materials (texts of the interviews) collected from towns of Murmansk province were bases of sociological study. Current paper reflects more de-

tailed investigation, which was held in Polyarnye Zori town.

Keywords: Murmansk province, Polyarnye Zori, provincial town, church.

Список информантов

1. Жен., 1957 г. р., род. в г. Мурманск, проживает в г. Полярные зори, невоцерковленная верующая.
2. Жен., 1943 г. р., род. г. Вышний Волочок Тверской обл., проживает в г. Полярные Зори, воцерковленная верующая.
3. Жен., 1955 г. р., проживает в г. Полярные Зори, невоцерковленная верующая.
4. Жен., 1979 г. р., род. в г. Полярные Зори, невоцерковленная верующая.

Источники и литература

1. Базарова Э. Л., Бицадзе Н. В., Огороков А. В., Селезнева Е. Н., Черносивитов П. Ю. Культура русских поморов: опыт системного исследования. М.: Научный мир, 2005. 398 с.
2. Бардилова Ю. П. Государственно-церковные отношения на Кольском Севере в первой трети XX века. Дис. ... канд. ист. наук. Мурманск, 2000. 198 с.
3. Бернштам Т. А. Поморы. Формирование группы и система хозяйства. Л.: Наука, 1978. 176 с.
4. География России: энциклопедический словарь / гл. ред. А. П. Горкин. М.: Большая Российская энциклопедия, 1998. 800 с.
5. Дранникова Н. В., Разумова И. А. Собрание фольклора Архангельской области на протяжении XIX–XX вв. // Фольклор Севера: Региональная специфика и динамика развития жанров. Исследования и тексты. Архангельск: Поморский ун-т, 1998. С. 5–18.
6. Дубинина Е. Храму быть // Городское время. 2001. 19 июля. 8 с.
7. Журналы заседания Священного Синода от 2 октября 2013. Журнал № 111. URL: <http://www.patriarchia.ru/db/text/3275888.html>.
8. Киселев А. А. Социалистическая индустриализация Европейского Севера СССР (1926–1940): автореф. ... дис. д-ра ист. наук. Л.: ЛГПИ, 1975. 39 с.
9. Мурман православный. 10-летию Мурманской и Мурманской епархии посвящается. Фотоальбом. Мурманск: Изд-во Мурманской и Мончегорской епархии, 2004. 231 с.
10. Определения Священного Синода [1995.12.27: епископом Мурманским и Мончегорским назначить епископа Тихвинского Симона, викария Санкт-Петербургской епархии] // Журнал Московской патриархии. М. 1996. № 1.
11. Православная община // Энергия. 1994. 12 апр.
12. Разумова И. А. Культурные ландшафты Кольского Севера: города у «Большой воды» и Хибин. Социально-антропологические очерки / науч. ред.: О. Р. Николаев. СПб.: Гамас, 2009. 162 с.
13. Терехихин Н. М. Сакральная география Русского Севера (Религиозно-мифологическое пространство севернорусской культуры). Архангельск: ПМПУ, 1993. 223 с.
14. Ушаков И. Ф. Избранные произведения. Т. 2. Мурманск: Кн. изд-во, 1998. 376 с.
15. Чеснокова В. Ф. Тесным путем: процесс воцерковления населения России в конце XX века. М.: Академический проект, 2005. 304 с.
16. Якунин В. Н. Укрепление положения Русской православной церкви и структура ее управления в 1941–1945 годы // Отечественная история. 2003 № 4. С. 83–92.

Жанбосинова Альбина Советовна

Восточно-Казахстанский госуниверситет им. С. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск, Республика Казахстан

Устная история в научно-исследовательской практике студентов ВКГУ им. С. Аманжолова

Аннотация. Статья посвящена вопросам использования новых методологических методов в научно-исследовательской практике студентов при разработке кафедральных проектов совместно с преподавателями с целью исследования локальной истории в условиях военного времени. Работа посвящена 70-летию Победы в великой Отечественной войне. **Ключевые слова:** советская история, устная история, антропология, «новая история», воспоминания, письма.

Современная ситуация в исторической науке обуславливает новые подходы в научно-исследовательской практике не только преподавателей, но и студентов. Одним из интересных пластов новейшей истории является советский период ввиду близости и недавности произошедших событий. Архивная революция конца XX в. позволила реконструировать прошлое советской эпохи, вместе с тем документальная база, несмотря на свою уникальность и оригинальность, не позволяет разглядеть факты, скрывающиеся за строчкой. Советский период име-

ет так называемую официальную историю и тайную летопись, последняя хранится или в фондах с грифом «секретно» и определением даты снятия данного грифа, или в воспоминаниях очевидцев, имевших непосредственное отношение или косвенно причастных к тем или иным событиям тайной истории.

Одним из успешно развивающихся и активно используемых направлений гуманитарных исследований становится междисциплинарный подход на стыке таких наук, как антропология, культурная память, устная история, этнография и пр. Несмотря на

достаточно солидный возраст, так называемая «новая история» и ее отдельные отрасли исследовательской практики не получили должного восприятия и благожелательного приема среди историков постсоветского пространства. Мы понимаем необходимость нового метода исторического познания, так как официальный государственный нарратив суверенных республик по советской истории, в частности, канонизирует и трактует жертвенность национальной истории. Указанное положение касается не только советской эпохи, последняя воспринимается только как тоталитарное время, но и XVIII–XIX – начала XX в. в колониальном, имперском восприятии в негативных тонах.

Марксистско-ленинская методология имела свой исследовательский ключ и свое оценочное видение исторических событий; ввиду того, что главным заказчиком историописания выступало государство, за масштабностью и всеохватностью методологического клише упускались социокультурные, антропологические ценности и структуры повседневного бытия. На текущем этапе в истории как научной дисциплине появились своего рода ответвления, такие как социальная история, политическая история, интеллектуальная история, история повседневности, гендерная история, устная история, персональная история и т. д. Несмотря на дискуссии в исторической науке, невосприятие и порой непонимание «новой истории», наблюдается актуализация междисциплинарных связей, позволяющих дополнить традиционные источники и документы тематическими результатами исследовательских практик.

В условиях реализации образовательных программ исторических специальностей остро стоит вопрос о научно-исследовательской работе студентов (НИРС). В условиях Болонской системы повышение качества образования тесно связано с интеграцией научной и образовательной деятельности. Следует учесть, что реформирование казахстанской системы образования и сдача единого национального тестирования (ЕНТ) привело к чистой зубрежке, и, придя на первый курс высшего учебного заведения, бывший абитуриент, а ныне студент первого курса не умеет ясно, литературно выражать свои мысли, творчески думать, логически связывать факты, не говоря уже о том, чтобы просто самостоятельно работать с источниками. Поэтому начальным этапом адаптации для студента первого курса является учебно-исследовательская работа, когда в процессе подготовки к занятиям мы учим его работать с книгами, готовить тематические выступления и пр. Следующим этапом является НИРС с целью реализации программных и плановых положений. На кафедре истории Казахстана ВКГУ им. С. Аманжолова была разработана кафедральная научная тема «История Восточного Казахстана (советский период)» и соответственно предложена тематика научных и дипломных проектов. Учитывая юбилейность событий 2015 г., тематика НИРС была посвящена 70-летию

победы в Великой Отечественной войне, а сам проект, как составная часть кафедральной темы, получил название «Восточный Казахстан в годы Великой Отечественной войны 1941–1945 гг.».

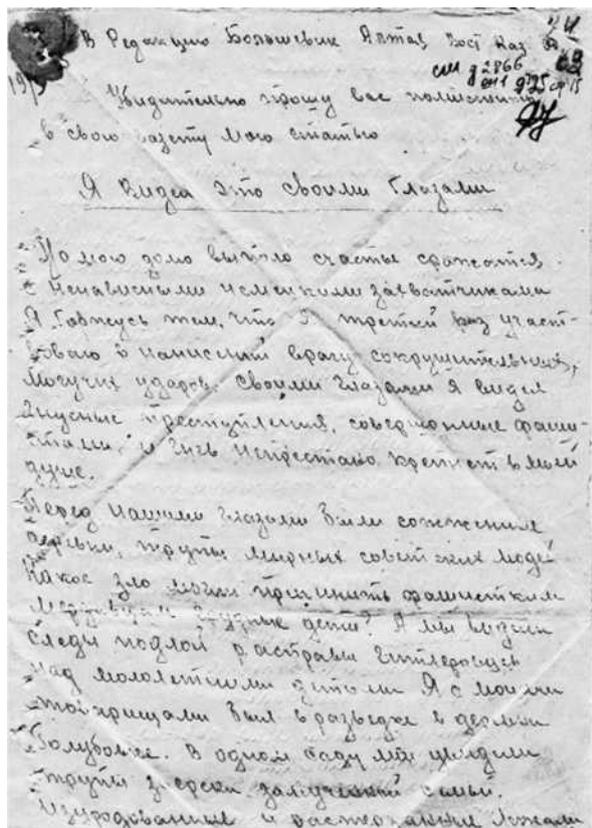
Почему избрано именно указанное событие? Великая Отечественная война 1941–1945 гг. явилась серьезным испытанием для всего советского народа на прочность, на верность, на человечность. Каждая республика СССР внесла свой вклад в эту победу; мы редко вдумывались в слова, когда говорили «подвиг ваш бессмертен», «помощь ваша бесценна», «мы не забудем этот подвиг», действительно – цены нет, как мы можем оценить человеческую жизнь, положенную на алтарь победы. Этот факт понимался в период советской истории, однако «цена» появилась в период формирования национального самосознания и суверенного парада постсоветского пространства.

Великая Отечественная сегодня стала заложницей политических игр и амбиций, активно тиражируются различные измышления, ставится вопрос о сомнительности применения к войне названия «Отечественная», принижается роль СССР в победе над фашизмом, порой Великую Отечественную войну стали называть просто конфликтом, кое-где сносятся и уничтожаются памятники, меняется название праздника 9 Мая и пишется новая история войны 1941–1945 гг. В итоге такого рода фальсификация национальной истории приводит к появлению манкуртов, следствием чего может стать возрождение фашизма, за примерами далеко ходить не нужно.

На текущем этапе история Великой Отечественной войны изучается в русле новых методологических подходов, значительно расширилась источниковая база. Ранее основной опорой служили архивные материалы республиканских, ведомственных архивов, исторические события военных лет рассматривались в призме масштабных явлений, обычный человек оставался за кадром.

Студенты вместе с ППС были сориентированы на архивные материалы Государственного областного архива и на новые научно-методологические подходы в исследовании локальной истории. Одним из методов, активно используемых студентами, стала устная история, ставшая основой для субъективных источниковых материалов, полученных в процессе полевых исследований.

На первом этапе студентами были обработаны архивные материалы, что позволило не только систематизировать их, но восстановить и реконструировать отдельные документы. Следующий этап – тематическая работа по поиску и заполнению лакун, сбор устной информации, фотодокументов, записей, воспоминаний. Перед студентами была поставлена задача увидеть прошлое через сбор у конкретных людей информации о Великой Отечественной войне. В итоге архивные материалы с результатами полевых исследований дали возможность не только написать дипломные работы, но и принять участие в научных конференциях, опубликовать научные ста-



Письмо Ф. Худошина

тью и подготовить к изданию несколько интересных сборников, таких как «Я пишу тебе с войны...» [2], «Живые голоса победителей войны...» [1].

Повседневность военного времени в истории-описании носила некие мифологические стандарты, при этом упускались из виду обычные военные будни, тяготы военной жизни, и чисто психологическое довление временности бытия в условиях войны. Строки из знаменитого стихотворения «Жди меня, и я вернусь»: «Как я выжил, будем знать только мы с тобой...» как бы приоткрывают завесу, но не показывают, а что было там, в окопе и за ним, в тылу и условно за ним. Студенты в процессе научно-исследовательской работы, опираясь на источники личного происхождения, прочитали и увидели войну глазами авторов писем и воспоминаний. Письма, воспринимавшиеся как реликвия, как музейный экспонат, стали для студентов самым ценным источником военной и тыловой повседневности. Работа с пожелтевшими страничками, порой опаленными порохом, внушала трепет и уважение, так как они свидетельствовали о героической борьбе советского солдата, о его беззаветной любви к Родине, о преданности своему народу, готовности бороться до последней капли крови за Победу, в которую он беспредельно верил. Содержание писем во многих случаях оказало огромное влияние на студенческую массу, а это и есть воспитание патриотизма и гражданственности на уроках истории у молодого поколения.

Воспоминания Тамары Дмитриевны Блохиной, ушедшей на фронт из Свердловского медицинско-

го института, поражают своей анатомической реальностью: «Привезли тяжелого больного в голову. Я открыла рану, сняв повязку, и увидела, что в огромной ране пульсировал мозг. Попыталась позвать парикмахера, чтобы побрить вокруг раны, но он, после двух бессонных суток, уснул, так что его не разбудить. Тогда я сама попробовала побрить, но, только закончив и сказав, какую повязку нужно наложить, я потеряла сознание» [1, с. 21].

Записанные воспоминания Трофима Михайловича Клименко, командира первого стрелкового батальона 10-го гвардейского полка 6-й Ровенской дивизии, которая после форсирования рек Днепр и Припять вела ожесточенные бои, освобождая белорусское Полесье, украинские города Чернобыль и Коростень, поражают свидетельствами человеческой жестокости. Он сообщал, что «когда проходили через населенный пункт, наше внимание привлекли висевшие на кольях забора предметы, похожие на горшки. Но мы глубоко ошиблись. Этими „горшками“ оказались человеческие головы. Недалеко, в здании костела, обнаружили трупы казненных. Жителей в селе не оказалось. Только в одном из подвалов удалось найти перепуганного старика, который рассказал, как немцы и бандеровцы казнили поляков» [1, с. 84].

Он же рассказал о Зине Карташевой, командире санитарного взвода: эта отважная, выносливая, находчивая и по-матерински добрая девушка вынесла более сотни тяжелораненых бойцов. Тысячам оказала медицинскую помощь и эвакуировала их в госпиталь. Буквально шла в самое пекло огня и смерти. Она ползла и спасала людей там, где казалось, невозможно проникнуть. Непостижимо, как ей удавалось в сложнейшей обстановке зимой, в стужу, вне населенных пунктов, в короткий срок организовывать санитарную обработку с мытьем и сменой белья солдатам. Бывало, встретишь бойца, спросишь: «Ты что такой веселый?» А он отвечает: «Зиночка нас сегодня помыла и в чистое белье одела» [1, с. 88].

Строки письма Ф. Худошина: «Перед нашими глазами были сожженные деревни, трупы мирных людей. Какое зло могли причинить фашистским мерзавцам грудные дети? А мы видели следы подлой расправы гитлеровцев над малолетними детьми. Я с моими товарищами были в разведке в деревне Голубовке. В одном саду мы увидели трупы зверски замученной семьи. Изуродованные и истерзанные лежали на земле старик, женщина и трое ее маленьких детей. Кипит кровь, когда вспоминаешь эту страшную картину» [2, с. 50]. Студенты пропускали боль и ненависть к фашизму через свое сердце.

Насколько страшно на войне, написала Ирина Левдальская: «...Да, население ужасно страдает от фашистской, в наших партизанских районах немчуры и полиция часто бывают, но когда уж врываются, то с большой силой сжигают села, кидают в огонь детей, женщин. Всех без разбора убивают. Оставляют после себя одни пепелища» [2, с. 79].

Живые образы войны оживляют историю войны, снимают мифологизированность, открывают завесу трагических событий, порой неприглядную картину, совсем не ту, что описывают в книгах и мемуарах. История Великой Отечественной войны в воспоминаниях ветеранов Восточного Казахстана позволила детализировать и порой оживить давно минувшие дни, показать эмоционально-психологическую атмосферу военного времени; вместе с тем мы должны критически оценивать содержание воспоминаний, так как они субъективны и за давностью лет могут быть неточны, однако абсолютная точность не имеет особого значения.

Сегодня с болью в сердце мы вспоминаем тех, кто не дожил до Победы, тех, кто пал мученической смертью в концлагерях, тех, кто погиб от голода в блокаду Ленинграда, тех, кто погиб в сражениях. Наш долг – помнить и чтить память живых и мертвых с целью недопущения фашизма и экстремизма.

Результаты НИРС показали наличие определенных проблем: в частности, особенности речи, письма, детализация и редактирование используемых материалов плюс психоэмоциональный настрой оказывали влияние на эффективность и результаты исследования. Вместе с тем первый реальный опыт работы студентов в проекте, посвященном 70-летию победы в Великой Отечественной войне, ветеранам Восточного Казахстана, позволил им почувствовать страх, боль, горечь, ненависть и многие другие трагические и радостные эмоции, увидеть войну глазами очевидцев.

Исторические реалии текущего дня демонстрируют стремление в угоду политике уничтожить историческую память и вытравить события 1941–1945 гг., разорвать времен и поколений связующую нить. Культурная память советского народа о войне бездонна, а историческая правда ужасающе трагична. За каждым рассказом солдата, ветерана-участника и очевидца скрываются трагическая судьба и мужество. Пока в обществе есть те, кто видел войну, следующей войны может и не быть. Последняя истина зависит от потомков, от преемственности и чистоты души и памяти.

Антропологический подход в исследованиях, посвященных войне, раскрывает немифологизированные страницы военной повседневности. Военная тематика в советское время являлась основой воспитания патриотизма и гражданственности, советское общество переполняло чувство гордости за страну, чувство сопереживания за потери близких людей. Историческая память Великой Отечественной войны сегодня является, возможно, единственным связующим звеном на постсоветском пространстве, именно ее – связующую нить поколений – пытаются уничтожить и оболгать, сочиняя совершенно новую историю. Противостоять такого рода политическим инсинуациям позволит устная традиция исторической памяти, реконструкция повседневной жизни военных лет по воспоминаниям и письмам. Как это ни парадоксально, только сейчас мы осознаем, что «маленький человек» стал главным героем Великой Отечественной войны, он был на фронте, на передовой; он был в тылу; он был солдатом, партизаном, военнопленным, эвакуированным, депортированным, репрессированным. Это он испытал страх, боль, отчаяние, потери, унижение, испытание, радость от победы и от того, что выжил.

Микроистория отдельной личности на фоне глобальных событий своей повседневной жизнью может дать намного больше, расширит рамки понимания Великой Отечественной войны и даже, возможно, даст молодому поколению ответ на вопрос, за что сражались их деды и как выстояли, чтобы потом у них не возникало ощущения, что это была чужая война.

Zhanbosinova Albina

East Kazakhstan state university. S. Amanzholov, Ust-Kamenogorsk, Republic of Kazakhstan

Oral history in the research practice, students EKSU S. Amanzholov

The article is devoted to the use of new methodological techniques in research practice, students in the development of projects cathedral together with teachers to study local history in wartime, dedicated to the 70th anniversary of Victory in the Great Patriotic War. **Keywords:** *soviet history, oral history, anthropology, the «new history», memoirs, letters.*

Источники и литература

1. Живые голоса Победителей войны. Усть-Каменогорск: Изд-во «Берель» ВКГУ, 2015. 196 с.
2. Я пишу тебе с войны... (хрестоматия) Усть-Каменогорск: Изд-во «Берель» ВКГУ, 2015. 154 с.

Занданова Лариса Викторовна, Салахова Лариса Марсовна*Иркутский государственный университет, г. Иркутск, Российская Федерация***Архив устной истории Байкальской Сибири: из опыта работы**

Аннотация. В статье суммирован десятилетний опыт работы кафедры истории и методики педагогического института Иркутского государственного университета по созданию архива устной истории Байкальской Сибири. Архив включает аудиозаписи устных воспоминаний сибиряков, которые родились между 1919 и 1960 гг., оцифрованные письменные источники личного происхождения (дневниковые записи, письма, воспоминания и семейные документы), фотоальбомы и фотографии коллекции материальных источников. **Ключевые слова:** архив устной истории, Байкальская Сибирь, миграционная мобильность, коллекции воспоминаний.

Архив устной истории Байкальской Сибири был создан при научно-исследовательской лаборатории гуманитарных исследований БрГУ в 2005 г. Однако в процессе оптимизации высшей школы лаборатория прекратила свою деятельность. В настоящее время работа продолжается на базе кафедры истории и методики Педагогического института ИГУ (г. Иркутск). За 10 лет полевой деятельности собраны коллекции уникальных рассказов респондентов от 1917 г. р. до 1960-х гг. р. Современное историческое сообщество включает в пространственное понятие «Байкальская Сибирь» территории вокруг Байкала. Это район бассейна р. Ангары, вытекающей из Байкала и впадающей в р. Енисей. Регион делится на Верхнюю, Среднюю и Нижнюю Ангару.

На Байкальском хребте берет начало еще одна крупная река – Лена. По берегам этих рек возникали остроги, сельскохозяйственные поселения, которые принято называть старожильческими. Среди значимых характеристик пространства выделяются его поликультурность (наличие представителей разных этносов и многоконфессиональность) и миграционная подвижность. Траектория исследовательской деятельности обусловлена сложным социокультурным ландшафтом Байкальского региона. В результате за десятилетие нашей деятельности сложилась определенная тематическая направленность.

Одной из ведущих тем является «История поселений, находившихся в зоне затопления искусственными водохранилищами на р. Ангара». В результате строительства трех гидроэлектростанций в Иркутской области были вынуждены переселиться 117 900 человек из 509 населенных пунктов, расположенных на побережье рек Ангара, Ия, Ока, Илим и др. Это были в большинстве своем старожильческие поселения, а также поселки лесозаготовителей. Теперь, по прошествии времени, у нас есть возможность записать рассказы местных жителей и через них узнать, как строилась жизнь в этих местах в XX в., воссоздать конкретные картины переселения и устройства переселенцев в новых условиях, а также собрать бесценный фотоматериал из семейных архивов.

Следующее тематическое направление связано с историей вынужденных миграций в Байкальскую Сибирь. Эта тема для нас актуальна, поскольку в 1930–1950-е гг. в Иркутскую область в результате репрессивной политики было переселено огромное количество людей из разных регионов Советско-

го Союза. Достаточно сказать, что на начало 1953 г. в ссылке находилось 69 314 человек [1]. Это были представители разных этнических групп и конфессий. Политическая история последней четверти минувшего века во многом определила жизненные траектории этих людей и их потомков. Многим по разным причинам не случилось вернуться в родные места, и это дает нам возможность не только записать воспоминания о переселении, но и понять причины невозвращения и то, как проходил процесс укоренения людей, оказавшихся в Сибири не по своей воле.

Запись устных воспоминаний позволяет выделить еще одно тематическое направление – «Городское сообщество новых индустриальных городов Байкальской Сибири». За время второй волны советской модернизации, начавшейся в 1950-е гг., только в Иркутской области возникло 10 новых городов, три из них в районах нового освоения. Строительство промышленных гигантов Прибайкалья потребовало привлечения огромного количества людей, что сделало регион миграционно подвижным. Важно, что это была уже добровольная миграция. К концу 1970-х гг. в Иркутской области городское население стало преобладать. Это было время масштабной урбанизации. Коллекция звуковых воспоминаний первостроителей Братской, Усть-Илимской, Богучанской ГЭС, Байкало-Амурской магистрали, жителей построенных городов позволяет посмотреть на этот процесс, достаточно хорошо описанный в рамках сложившейся в исторической науке традиции, с позиции исторической антропологии. Истории жизни советской интеллигенции Байкальской Сибири позволяют заполнить лакуны социокультурной истории региона. Особое место занимают истории жизни представителей творческой интеллигенции (художников, артистов и др.), общественных деятелей.

Значительную часть материала составляют рассказы сельских жителей, благодаря которым можно воссоздать картину повседневности прибайкальской деревни в XX в. Собранный нарратив позволяет создать представление о ходе коллективизации и раскулачивания, о жизни в годы Великой Отечественной войны и в послевоенное время, в годы перестройки и постсоветский период.

Ценность устных источников в настоящее время возрастает, так как ряд важных документов утерян. В период закрытия большого количества созданных в советский период организаций и предпри-

ятий документы сжигали, выбрасывали, в лучшем случае сотрудники уносили их с собой, считая, что в новых политических условиях они теряют свою актуальность. И теперь только участники того или иного события прошлого могут рассказать о нем.

Погружаясь в истории жизни людей, чьи судьбы связаны с Сибирью, в то, как они рассказаны и какие сюжеты в них доминируют, можно выявить особенности процесса укоренения человека в определенном пространстве и формирования региональной идентичности.

Большое значение имеет сбор и фиксация этнографического материала. Благодаря этой работе в нашем архиве хранятся визуальные образы одиннадцати поселений, ушедших под воды Богучанского водохранилища, двух ликвидированных как неперспективные в 1980-е гг., шести старожильческих поселений. Кроме устных источников, в архиве отложились письменные источники личного происхождения (дневниковые записи, письма, воспоминания), семейные фотоальбомы, фотоколлекции материальных источников. Особое место занимает работа по сбору артефактов, свидетельствующих об организации образования в Прибайкалье, устных рассказов советских школьников разных лет обучения. Эти материалы особенно важны для нас, поскольку они составляют основу для создания экспозиции в музее истории Педагогического института ИГУ (ранее – Восточно-Сибирской государственной академии образования) по данной тематике.

В поле зрения нашей исследовательской команды – в основном такие типы культуры, как традиционная и советская. Слушая и записывая истории жизни сибиряков, мы имеем возможность увидеть, как интерпретируют события и процессы XX в. носители этих типов культуры. Работая с таким феноменом, как культурная память, мы включены в изучение процесса преемственности и оценки культурных ценностей, созданных прежними поколениями, их дальнейшим творческим и практическим освоением.

Как же в настоящее время организуется работа по созданию архива устной истории? Прежде всего это проведение комплексных и точечных экспедиций. География этой деятельности достаточно обширна. В 2005–2012 гг. проводились ежегодные комплексные экспедиции в зону затопления Богучанской ГЭС (Кежемский р-н Красноярского края, Усть-Илимский р-н Иркутской области). С 2011 г. мы начали работу в поселениях Приленья (Качугский и Жигаловский р-ны): с. п. Никилей (2010), с. п. Харбатово (2011), с. п. Верхоленское (2013), с. п. Залог (2014).

В течение всего срока существования исследовательской команды были осуществлены точечные экспедиции в поселения Братского района (села Куватка, Калтук, Леоново, Барчим, поселки Тэмь, Тангуй, Добчур), Нижне-Илимского района (поселки Березняки, Новая и Старая Игирма), Зиминского, Качугского, Ольхонского районов. Ведется запись рассказов жителей городов Братска, Иркутска, Ангарска, Усть-Илимска, Черемхово.

Коллекции аудио-, видео и фотодокументов, собранные в каждой экспедиции, хранятся на жестком диске. Каждой коллекции присваивается номер описи, которая, в свою очередь, является частью конкретного фонда: Верхнее (ф. 1), Среднее (ф. 2) и Нижнее Приангарье (ф. 3), г. Братск (ф. 4), г. Усть-Илимск (ф. 5), г. Иркутск (ф. 6), Приленья (ф. 10). Внутри каждой описи содержатся папки-дела. Номера дел присваиваются папкам, включающим звуковой файл интервью, оцифрованные и сделанные во время работы с респондентом фотографии дома, предметов быта и т. д. Звуковые и видеофайлы сопровождаются аннотацией. Благодаря аннотации можно составить представление о содержании нарратива и визуальных документов. В ряде дел имеется транскрипция интервью. Такая система хранения помогает заинтересованному исследователю ориентироваться. Ряд дел содержит транскрипции звуковых файлов.

Особое место в архиве занимает коллекция оцифрованных видеозаписей, снятых респондентами на 8-мм пленку в 1950–1970-е гг. или на видеокассету в 1980-е – начале 1990-х гг. Это уникальные записи праздников, демонстраций, повседневных бытовых практик, путешествий и др.

Теперь, когда мы располагаем сотнями рассказов о событиях минувшего, особое значение приобретает более широкое использование возможностей информационных технологий не только для сохранения, но для и передачи большому количеству пользователей электронных изображений объектов культурного наследия, пока доступных только узкому кругу исследователей-краеведов и студентов. В таких условиях возрастет культурная роль сохраняемого наследия.

Материалы архивов ложатся в основу научных публикаций членов экспедиций, а также доступны широкой общественности [2]. В 2009 г. С. В. Ковригина защитила кандидатскую диссертацию по теме «Повседневная жизнь крестьянства Восточной Сибири в 1945–1953 гг. (на материалах Приангарья)» [3]. В настоящее время два аспиранта кафедры работают над темами, в которых устные источники составляют основу источниковой базы. Нами издан первый выпуск альманаха «История Байкальской Сибири в устных рассказах». Замысел альманаха предусматривает тематические публикации транскрибированных фрагментов устных воспоминаний или полных интервью. Тем самым реализуется идея ввода в научный оборот дополнительных источников. Первый альманах включает в себя историю жизни нескольких поколений ангарской семьи, рассказанную нам и записанную респондентом со слов представителей старшего поколения. В тексте гармонично соединились семейные предания, передаваемые из поколения в поколение, и пересказы воспоминаний старших членов семьи. Поскольку респондент имеет историческое образование, у нее возникла потребность в рефлексии. Она проводит параллели между историей семьи и историей Сибири.

В целях научно-методического обеспечения устноисторических исследований и обмена опытом на базе научно-исследовательской лаборатории гуманитарных исследований ГИ БрГУ были организованы конференции и научно-практический семинар с последующей публикацией сборников (2007, 2009, 2011) [4]. Участниками конференции были сибирские исследователи, которые используют устные источники в своей научной практике. Дискуссии разворачивались вокруг проблем, связанных с созданием и архивированием устных источников и способами их интерпретации. Немаловажным результатом научных встреч стало создание представления о степени востребованности устных источников в современной исследовательской практике сибирских исследователей.

Совместно с европейскими коллегами, профессорами А. Блюмом и Э. Кустовой, с 2009 г. мы работаем над созданием коллекции воспоминаний людей, переживших высылку в Иркутскую область из районов Западной Украины, Литвы, Белоруссии. Материалы этой коллекции хранятся в звуковом архиве (Париж) и доступны в виртуальном музее «Европейская память о ГУЛАГе» [5].

Важно отметить, что в настоящее время материалы архива устной истории используются в учебном процессе. Богатый фактический материал стал незаменимым в реализации программы курса «История Байкальской Сибири в устных рассказах». Он востребован в преподавании таких дисциплин, как «История России» и «История Сибири».

Во время полевой работы члены экспедиции сотрудничают с местными краеведами, директорами школьных краеведческих музеев, дублируют собранную коллекцию и передают ее в школьный музей или библиотеку. Таким образом, мы, с одной стороны, увеличиваем степень сохранности коллекции, а с другой — привлекаем к исследовательской деятельности педагогов и школьников. Сотрудники лаборатории консультируют наших партнеров при подготовке творческих работ на конкурсы разных уровней. Более того, благодаря продолжающе-

муся сотрудничеству нам удалось обнаружить уникальные эпистолярные документы (письма иркутской учительницы начала XX в.), дневники (матроса Дмитриева, служившего на русском крейсере «Жемчуг», записи 1913–1914 гг.) и др. В настоящее время мы готовим эти документы к публикации.

В 2015 г. материалы нашего архива были использованы в интерактивном проекте «Ночь в музее». В рамках сотрудничества с архитектурно-этнографическим музеем «Тальцы» (г. Иркутск) был создан спектакль-реконструкция жизни прибайкальских деревень в годы Великой Отечественной войны. Основу спектакля составили реальные истории, рассказанные нашими респондентами, а также использованы подлинные документы и фольклорные материалы.

Работа по созданию архива устной истории Байкальской Сибири расширяет понимание культурного наследия. Это не только единство духовной и материальной культур, но и процесс, интегрирующий единство социокультурной памяти, памятников и процесса памятования, культуры наследования и преемственности образа жизни и способа бытия. Работая не только с памятниками, а в большей степени с памятью, удается зафиксировать феномены традиций и процессы антропологической преемственности и сохранить их для будущих поколений.

Salakhova Larisa, Zandanova Larisa

Irkutsk State University, Department of History and Methods, Irkutsk, Russian Federation

Baikal Siberia oral history archive: from the experience of the work

This article summarizes the experience of a decade work on the creation of the Baikal Siberia oral history archive by the Department of History and Methods of Pedagogical institute of Irkutsk State University (Irkutsk). The archive includes audio recordings of oral memories of the Siberians, who were born between 1919 and 1960, digitized written sources of personal origin (diary entries, letters, and memories), family photo albums and photography collections of material sources. **Keywords:** oral history archive, Baikal Siberia, migration mobility, memories collection.

Источники и литература

1. Справка о наличии спецпоселенцев, ссыльных, высланных и ссыльно-поселенцев по районам Иркутской области по состоянию на 01.01.1953 г. ИЦ ГУВД Ф-49Л. Оп. 1. Д. 27. Л. 9.
2. Занданова Л. В. Историческая память народа: социокультурная история Приангарья в XX веке (к постановке проблемы) // XX век в истории России: актуальные проблемы: Сб. материалов Всерос. науч.-практ. конф. Пенза: РИО ПГСХА, 2005. С. 53–55; Занданова Л. В. Сибирская ссылка сталинской эпохи: спецпереселение 1930–1950-х гг. // Сибирская ссылка: сб. науч. ст. Вып. 3 (15). Иркутск: Оттиск, 2006. С. 130–142; Занданова Л. В. Социокультурные трансформации в Приангарье в свете модернизационных процессов в стране в XX веке // Гуманитарные исследования в Сибири в контексте российских перемен: материалы Всерос. науч.-практ. конф. / Брат-

ский гос. ун-т. Братск: БрГУ, 2006. С. 68–76; Занданова Л. В. Социокультурная история Байкальской Сибири в исторической памяти народа (опыт деятельности НИЛ ГИ ГОУ ВПО «БрГУ») // Устная история (oral history): теория и практика: материалы всерос. науч. семинара (Барнаул, 25–26 сентября 2006 г.) / сост. и науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 5–8; Салахова Л. М., Ромадина Т. И. Микроисторический анализ социокультурной истории Приангарья и возможности устной истории (опыт изучения мемуаристики) // Устная история (oral history) теория и практика: материалы всерос. науч. семинара (Барнаул 25–26 сент. 2006 г.) / сост. и науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: БГПУ, 2007; Салахова Л. М. Старожилы... После потопа // Байкальская Сибирь. Предисловие 21-го века. Альманах-исследование / под ред. М. Я. Рожанского. Иркутск, 2007; Зандано-

ва Л. В., Метлин С. Спецпереселение немцев Поволжья и Ленинграда в Приангарье: депортационная политика, переселенческие и адаптационные процессы (1941–1945) // Сибирская ссылка: сб. науч. ст. Иркутск: Оттиск, 2009. Вып. 5 (17). С. 504–518; Kovrijina Snezana Everyday life of children and teenagers in the Angara region in 1945–1953 // Журнал Сибирского федерального университета. Гуманитарные науки. Вып. 2 (1). Красноярск: Изд-во СФУ, 2009. С. 3–16; Занданова Л. В., Салахова Л. М. Миграционная подвижность населения и ее влияние на социокультурные процессы в Приангарье // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: Материалы Всерос. науч.-теор. конф., посвящ. памяти проф. В. И. Дулова. Иркутск, 2010. С. 227–233; Салахова Л., Ромадина Т. История депортации: взгляд изнутри и извне // Миграционные последствия Второй мировой войны: депортации в СССР и странах Восточной Европы: сб. науч. ст. Вып. 1. Новосибирск: Наука, 2012. С. 199–212. Салахова Л. М. Мечта о Новом городе: привязка к местности и обстоятельствам // Известия Иркутского государст-

венного университета. 2013. № 2. Ч. 2. С. 44–52. (Политология. Религиоведение); Салахова Л. М. Трансформация образа нового индустриального города в визуальных источниках советского и постсоветского времени // Сибирь в изменяющемся мире. История и современность: материалы всерос. науч.-теор. конф., посвящ. памяти проф. В. И. Дулова. Иркутск: Оттиск, 2015. С. 100–104.

3. Ковригина С. В. Повседневная жизнь крестьянства Восточной Сибири в 1945–1953 гг. (на материалах Приангарья): автореф. дис. ... канд. ист. наук. Иркутск, 2009.
4. Устная история в контексте обновления историографических практик: материалы II Всероссийской конференции / Братский государственный университет. Братск: БрГУ, 2008. 179 с.; Гуманитарные исследования Сибири в контексте обновления историографических практик: материалы Всерос. науч.-практ. конф. и науч.-практ. семинара / Братский гос. ун-т. Братск: БрГУ, 2010.
5. Виртуальный музей «Европейская память о ГУЛАГе». URL: <http://www.museum.gulag>

Назаренко Татьяна Юрьевна

Томский областной краеведческий музей им. М. Б. Шатилова, г. Томск, Российская Федерация

Устные истории потомков переселенцев в проекте «Сибиряки вольные и невольные» Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова

Аннотация. Сообщение о проекте Томского областного краеведческого музея «Сибиряки вольные и невольные». Часть проекта – сетевой ресурс, на котором концентрируются устные истории потомков сибирских крестьян: добровольных и вынужденных переселенцев второй половины XIX – первой половины XX века. Делаются попытки осмыслить собранный материал, определить перспективы развития проекта. **Ключевые слова:** переселенцы, спецпереселенцы, устная история, презентация и популяризация нематериального культурного наследия.

Краткая характеристика проекта

Проект Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова «Сибиряки вольные и невольные» – один из призеров конкурса «Меняющийся музей в меняющемся мире – 2013» (фонд В. Потанина), он вошел в шестерку лучших проектов 2013 г. Творческая группа состоит из трех человек: С. В. Перехожева (руководитель), канд. ист. наук К. Н. Ширко, канд. ист. наук Т. Ю. Назаренко. Проект состоит из двух частей: выставки, посвященной добровольным и вынужденным крестьянским миграциям второй половины XIX – первой половины XX в. (о ней подробно рассказывается в статье, вышедшей в журнале «Мир музеев» [7]), и сетевого ресурса, на котором концентрируются различные материалы по той же проблематике, в том числе личные истории потомков переселенцев. О нем и пойдет речь в данном сообщении.

Структурно сетевой ресурс проекта «Сибиряки вольные и невольные» (<http://сибиряки.онлайн>) делится на две большие группы материалов: «Библиотека» и «Истории». В разделе «Библиотека» имеются дополнительные директории. «Ликбез» – исторические справки, справочники и методические реко-

мендации по сбору и хранению устноисторического материала. «Документы» – письменные и фотоисточники из фондов ТОКМ, архива музея, государственных архивов, личных архивов граждан. Разделы «Исследования» и «Научно-популярная информация» содержат монографии и статьи. Граница между этими разделами условна, в основном – по форме изложения материала. Два последних раздела – «Публицистика» и «Художественная литература» – включают материалы, в которых анализ проблемы или ее аспекта подан в эмоциональной или образной, субъективной форме. Собранный материал позволяет людям различного уровня подготовки ориентироваться в тематике, найти определенные документы. Наиболее важным разделом сетевого ресурса <http://сибиряки.онлайн> является раздел «Истории». В нем концентрируются семейные истории и материалы интервью в различных формах.

Контент сетевого ресурса постоянно пополняется. Одна из главных задач авторов проекта – сформировать на сетевом ресурсе релевантный исторический источник.

Целью настоящего сообщения является анализ проделанной работы, корректировка ошибок и опре-

деление дальнейших направлений развития проекта, задачами — анализ методологии проведения исследований, способов сбора и музеефикации информации, анализ информативности формируемого источника и его потенциала в музейной работе.

Методы сбора и хранения информации

Методика проведения устноисторических исследований на данный момент представляется разработанной [1]. Авторами проекта были составлены несколько вариантов опросников. Так, в самом начале работ Т. Ю. Назаренко составила опросник для работы с потомками крестьян-переселенцев [6]. Он ориентирован на узкую проблематику и призван выявить формы землевладения, размеры земельных участков, особенности хозяйства, устройства быта сразу после переселения и по мере обзаведения хозяйством. Ряд вопросов направлен на выявление мер поддержки переселенцев государством. Особенностью данного опросника является формулировка вопросов так, чтобы респондент в случае затруднения с ответом на прямой вопрос мог дать на него косвенный ответ. Так, люди часто не помнят, какая форма землевладения (общинная, отрубная или хуторская) была у предков, однако, описывая расположение усадьбы, полей и угодий, могут дать достаточно информации, чтобы исследователь мог самостоятельно сделать вывод, идет ли речь об общинном землепользовании, отрубках или хуторах. Ряд интервью, взятых в начальный период сбора информации, показал, что этот методический прием дает определенные результаты. Однако сложная вопросная система часто фрустрирует респондента. Он может сказать, что не помнит вообще ничего. Кроме того, опросник рассчитан на специалиста, ориентирующегося в истории крестьянских миграций. При привлечении волонтеров из числа краеведов, родственников респондентов и особенно школьников опросник становится неудобным, сам исследователь затрудняется с ним работать. Материал, структурированный по этому опроснику, стороннему человеку (посетителю сайта) трудно читать.

Автором другого вопросника является этнограф, канд. ист. наук П. Е. Бардина (Музей г. Северска) [2]. Он значительно проще в использовании и систематизации материала.

Оба опросника направлены на исследование узкой фокусной группы, в то время как материал, поступающий к нам в ходе работы с респондентами, оказывался много шире.

Опытным путем, в результате работы не только с респондентами, но и с волонтерами (воспитанниками Северского кадетского корпуса — учащимися 8-го и 10-го классов) Т. Ю. Назаренко был разработан «Опросник для всех и каждого», простой и претендующий на универсальность [5]. В музее была издана «Рабочая тетрадь краеведа», в которую вошли последний вариант опросника Т. Ю. Назаренко и специализированный опросник П. Е. Бардиной. Именно с этим инструментарием и работают сейчас авторская группа проекта и волонтеры. Планируется

создание специализированного опросника для работы со спецпереселенцами и их потомками.

Чаще всего сбором информации занимаются сотрудник музея и привлеченные им лица. В идеале основной объем информации на сетевом ресурсе должны размещать сами потомки переселенцев. На сайте проекта имеется специальная функция, позволяющая пользователям добавлять свои истории (<http://сибиряки.онлайн/documents/add/>). После просмотра модератором материал появляется в общем доступе.

Первые добровольцы, давшие содержательные семейные истории, — П. Ю. Рачковский, Г. Н. Березовский, Е. Г. Пахоменко, Э. П. Матвеева (Манина), Н. И. Жук, В. К. Михалева, С. П. Цик. Они узнали о проекте при посещении музея или через его сотрудников, средства массовой информации и сайт. Потенциальными авторами являются люди, которые обращаются в музей в надежде на помощь в проведении генеалогических изысканий по истории семьи. К сожалению, музей не часто может оказать существенную помощь, однако эти люди становятся нашими респондентами. Таковы Е. Н. Попов (г. Москва), Г. А. Семенов, С. М. Алин, Л. В. Корякина и еще несколько человек, чьи семейные истории так или иначе получили отражение на сайте или находятся в обработке.

Куда более результативными оказались целевые поездки и исследования сельских некрополей. Алгоритм действий такой. В д. Милоновка Томского района провели осмотр жилой части деревни и кладбища [4]. На кладбище составлен список фамилий жителей Милоновки. В адресных книгах г. Северска, спутника Томска, разыскивались однофамильцы, были выявлены потомки жителей деревни. Обход деревни также дал результаты. Установили контакты с людьми, заинтересованными в сохранении памяти о своей деревне, способными рассказать семейную историю. Они не только дали информацию, но и помогли в поисках других респондентов. В результате привлечено 12 человек, активно помогающих музею в сборе информации и достаточное количество материала для восстановления истории Милоновки. В 2014 г. картографирован деревенский некрополь, на лето 2015 г. планируется картографирование жилой части деревни и систематизация сведений, хранящихся в ГАТО и ЦДНИ ТО. Результатом может стать издание книги по истории деревни.

Отработанная схема используется в дальнейшей работе. Намечен ряд сельских населенных пунктов, где будут проведены столь же планомерные исследования. Но такие комплексные исследования требуют времени, результаты становятся видны не сразу.

Чаще встречается разрозненная информация, в том числе от людей, первоначально живших за пределами современной Томской области и даже Томской губернии. Обычно люди выражают готовность рассказать свою историю, реже дают письменные материалы.

Разумеется, осуществить задуманное исключительно силами сотрудников музея нереально. Залог

успешности проекта — поиск потенциальных партнеров и волонтеров. Партнерами, имеющими подготовку для проведения самостоятельной исследовательской работы, являются сотрудники, студенты и магистранты томских высших учебных заведений, в первую очередь исторического факультета ТГУ. Постоянным партнером проекта стали канд. ист. наук П. Е. Бардина и исследователь из Барнаула Г. Н. Белоглазова, регулярно публикующие на сайте проекта материалы своих интервью и исследований по теме. Налажено сотрудничество с краеведами из районов Томской области — Зырянского (Н. Е. Флигинских), Асиновского (А. А. Ткачук), Шегарского (В. Н. Косов). Последние предоставляют на сайт преимущественно очерки по истории тех или иных деревень.

Активными помощниками ТОКМ выступили воспитанники Северского кадетского корпуса. Они вышли с инициативой взять как тему исследовательского проекта 2014 г. проблематику, связанную с изучением столыпинских реформ и их последствий для региона. Музей охотно согласился оказать методическую помощь и предложил ракурс исследования. Так родился проект «Наследники столыпинской реформы в Западной Сибири» (руководители — педагоги СКК Л. А. Акуличева и Д. В. Скуратов). Опросы проводятся не только в Томской области, но и в Кемеровской, где проживает часть воспитанников. Группу составили учащиеся 8-х и 10-х классов. Они прошли длительный период обучения. Прежде чем юные исследователи поняли логику предстоящей работы, потребовалось не менее полугода. Кадетам проводили экскурсии в Томский музей и его филиал в г. Асино, в музей-усадьбу «Лампсаково» (с. Ново-Кусково Асиновского района), чтобы сформировать у юных краеведов представление об эпохе, жизни крестьян, переселении как явлении в истории страны. Также совершили учебную экспедицию в д. Кижирово. После такого вводного курса музейные специалисты начали брать на интервью отдельных воспитанников. Те присутствовали при работе научного сотрудника, вели письменную фиксацию беседы (параллельно с научным сотрудником), а потом, пользуясь своими заметками и аудиозаписью интервью, самостоятельно его обрабатывали. В настоящее время работы кадетов А. Батухтина, А. Гордиенко и И. Плотникова размещены на сайте. И. Плотников (8А класс) не только работал с респондентами из д. Уптала, Новокурской, но и начал фиксировать семейную историю. Поскольку руководители и участники совместных экспедиций заинтересованы в продолжении сотрудничества, следует ожидать, что в дальнейшем подготовленная группа проявит большую самостоятельность в работе над проблемой и даст значительное количество систематизированных семейных и локальных историй (д. Успенка, Кижирово, Орловка, с. Петропавловка, Томского района).

Сотрудники также готовы обучать имеющихся волонтеров из числа жителей г. Томска и Северска, которые хотят работать с респондентами. Их немного, в настоящее время можно назвать А. Аверчен-

ко (потомок столыпинских переселенцев, выявила и помогла сотрудникам музея установить связь с 4 респондентами) и С. Цик (также потомок столыпинских переселенцев, которая присутствует на интервью, помогает исследователю с ведением беседы; она помогла установить контакт с 3 респондентами и сама дала содержательное интервью).

Хорошие результаты дало сотрудничество с участниками научно-практических конференций школьников: на них часто встречаются качественно обработанные личные и семейные истории, и материалы охотно предоставляются на сайт проекта. Особенностью этой группы является тематика: большинство докладов фокусируются на периоде Великой Отечественной войны и участии в ней сибиряков. Героями очерков порой оказываются и потомки добровольных или сосланных переселенцев.

В планах, кроме продолжения экспедиций, — углубление сотрудничества с национальными центрами, а также систематическое информирование о сайте руководителей сельских общественных и муниципальных музеев, директоров и руководителей музеев сельских школ. Члены творческой группы проекта готовы выезжать в районы для методического обучения волонтеров и предоставления им методических материалов.

Сбор устноисторического материала, в том числе среди крестьян, не является новаторством в работе музеев. Для общественных музеев это одна из основных форм деятельности с советских времен, активно практикуется работа со старожилами в муниципальных музеях молодых промышленных городов, в которых живет много свидетелей первых лет существования поселения. Большой опыт работы с устноисторическим материалом имеет филиал музея — «Следственная тюрьма НКВД», который в рамках проекта «Последний свидетель» провел большую работу по выявлению и сбору информации. Отредактированные тексты, аудио- и видеозаписи интервью выкладываются на сайте музея <http://nkvd.tomsk.ru>. В ТОКМ в период с 1970-х по 2000 гг. уже велся сбор информации о переселенцах. Сотрудники В. И. Косточко, В. И. Смокотин, Е. А. Андреева, Л. А. Кутилова выезжали в экспедиции, комплектовали предметы и фиксировали рассказы потомков переселенцев. Однако устные истории ранее выступали скорее как дополнительный материал к комплектованию фондов и стали рассматриваться как объект музейфикации сравнительно недавно.

Музеефикация устноисторической информации

Перед участниками проекта встал вопрос о методах фиксации полученной информации и способах ее систематизации и хранения.

Методисты рекомендуют хранить несколько вариантов текста интервью — дословную стенограмму и систематизированный вариант, оформленный в виде очерка, а также аудиозапись беседы [3, с. 190–193]. Однако со стенограммами работать крайне неудобно, аудиоматериалы часто содержат много лишней,

несущественной информации. Наиболее содержательны слегка отредактированные интервью (убраны несущественные моменты, отдельные отрывки размещены там, где речь шла о чем-то близком по смыслу, однако сохранена форма беседы, речь респондента передана близко к тексту). В качестве промежуточного варианта можно назвать попытки систематизировать разговор с одним или несколькими респондентами в соответствии с опросником. Например, два интервью, взятые в разное время, были объединены в одно (респонденты, мать и сын Березовские, рассказывали об одном и том же населенном пункте, иногда информация совпадала почти дословно или респонденты уточняли друг друга). Вторая форма — очерки, написанные на основании материалов интервью. Чаще всего именно эти две формы оказываются размещены на сайте проекта и переданы в архив ТОКМ. Аудиозаписи бесед пока сохраняются в Электронном архиве участников проекта, формы их музейфикации не отработаны. Также сохраняются в личном архиве рукописные заметки, сделанные во время общения с респондентом. Потенциально их можно впоследствии передать в архив ТОКМ, однако ценность этих материалов вызывает сомнение. Они неполны и трудны в расшифровке.

У изложений и очерков как двух основных форм фиксации информации есть сильные и слабые стороны. Близкое к тексту изложение содержания беседы (даже после редактирования) часто представляет собой текст сложноструктурированный, неудобный для читателя. При этом оно явно богаче и интереснее как потенциальный источник для исследования. Текст, прошедший литературную обработку, удобнее для восприятия, однако теряет ряд нюансов (особенности лексики респондента, некоторые сюжеты).

На практике особенности сетевого ресурса и многочисленность авторов привели к большому разнообразию форм фиксации историй: от подробных, слегка отредактированных интервью, почти стенограмм, до изложения содержания беседы литературным языком, биографических очерков, газетных заметок с рассказом о событии или человеке, мемуаров, до школьных сочинений и даже стихотворных автобиографий.

Модерирование материалов, поступивших от респондентов, обязательно, однако принцип сохранения особенностей авторского текста представляется важным. Правка чаще всего касается грамматики, пунктуации или нехарактерных стилистических погрешностей. В случае заведомой неточности (например, искажение названий топонимов, ошибки в административном делении, интерпретации событий) модератор от своего лица отмечает ее, однако оставляет текст без изменений. Исключение составляют сведения, которые могут скомпрометировать человека (как самого респондента, так и того, о ком он рассказывает). Например, в рассказе о местном колдуне называется его фамилия. История интересна как фольклорный жанр, как характеристика

сознания респондента, однако модератор предпочел при обработке текста не называть фамилии колдуна: его родственники также являются респондентами проекта. Спорным является и вопрос об информации, которую человек сообщил, но просил не размещать. Иногда она содержит существенные для исследователей детали. Разумеется, мы не публикуем эти данные в его интервью, однако, на мой взгляд, материал все же стоит обнародовать, не называя респондента, отдельно. По всей видимости, это стоит делать в виде авторской статьи по теме.

Какую информацию о респонденте следует размещать в общем доступе? С одной стороны, люди имеют право на охрану своих личных данных. С другой — без ряда сведений исследователь не может проанализировать источник. На мой взгляд, для исследователя наиболее важны пол и возраст респондента. Это (особенно год рождения) указывает на степень первичности информации, оценку достоверности сведений (сам видел или слышал от старших), дает ключ к пониманию текста. Накладывается отпечаток также уровень образования или общей эрудиции. Эти сведения размещаются в материалах обязательно. Информация об адресе, телефон, другие контактные данные — однозначно не сообщаются, хотя в распоряжении исследователей они имеются. Обычно люди не возражают против помещения в материал своих фамилий, но по желанию респондента мы можем заменить их инициалами.

Как систематизируется материал?

На сайт проекта информация заносится по мере поступления и обработки. Для удобства пользования имеются несколько параметров поиска. Наиболее глобальный — временной: до 1917 г. или после произошло переселение в Сибирь. Поиск осуществляется также по месту вселения (интерактивная карта и список упоминающихся в материалах населенных пунктов), а также по фамилиям (даются в мужском роде и единственном числе). Однако по мере увеличения количества историй — их уже более 70, и ежемесячно число материалов увеличивается на 10–20 позиций — встал вопрос о введении более дробного деления в виде тематических тегов: «киселевские переселенцы», «стольпинские переселенцы», «сосланные до революции 1917 года», «раскулаченные», «добровольные переселенцы советского периода», «Великая Отечественная война» и др.

Д-р ист. наук О. М. Рындина рекомендует для передачи в архив систематизировать материалы по нескольким параметрам. Первый из них — год публикации на сайте. Проект многолетний, и ожидать его завершения в ближайшее время не приходится. Время поступления материала фиксируется с точностью до года. Все респонденты разделяются по этническому признаку (что изредка вызывает затруднение, если, допустим, родители человека были различных национальностей). Внутри этих групп выделяются жители одного и того же населенного пункта, материалы располагаются по фамилии респондента в алфавитном порядке. Практика покажет, насколько

ко удобна данная схема, в настоящее время она возражений не вызывает.

Характеристика комплекса устных историй, сконцентрированных на сайте проекта «Сибиряки вольные и невольные»

Комплекс историй можно считать случайной выборкой, не претендующей в данный момент на полноту. В распоряжении авторской группы имеются собранные силами сотрудников ТОКМ и волонтеров проекта комплексные сведения по исчезнувшим и ныне существующим населенным пунктам: д. Успенка, Уптала, Виленка, пос. Итатка Томского района; д. Верхняя Федоровка и Гришино Молчановского района. Однако даже по этим информационным блокам нельзя говорить о завершении работы.

По месту проживания на настоящее время в большинстве своем респонденты – жители городов Томска и Северска, однако есть немногочисленные респонденты из других городов: Москвы, Барнаула (благодаря деятельности Г. Н. Белоглазовой), Ленинск-Кузнецка, а также населенных пунктов Томской области (Томский, Молчановский, Колпашевский и Тегульдетский районы). Это объясняется тем, что пока работу проводят немногочисленные исследователи, сотрудничество с представителями районов налажено слабо, экспедиции единичны.

География мест, о которых рассказывают респонденты, много шире. В основном это села и деревни на территории бывшей Томской губернии, но есть и жители, переехавшие, например, из Тюменской области или из-под Кургана.

Как правило, наши респонденты – люди, родившиеся в 1930–1940-е гг., процент представителей более старшего и младшего возраста невелик. Самые старые участники крестьянских переселений на момент переезда в Сибирь в лучшем случае были маленькими детьми. Как правило, это дети и внуки переселенцев, которые жили в основанной предками деревне, общались с участниками событий. В группе спецпереселенцев процент непосредственных участников событий несколько выше. Еще одна особенность наших респондентов – за редким исключением это жители городов, покинувшие деревни в разное время по каким-либо причинам.

Всего на сайте и в обработке имеются материалы примерно 50 респондентов. Женщин значительно больше, чем мужчин (последних 14 человек). По национальному составу есть потомки белорусов (13 человек), русских (23), поляков (3), украинцев (3), казанских татар (2), немцев (3), латышей (1), евреев (1).

Наиболее важен вопрос о верификации материала. Устная история как форма исторического источника личного происхождения по определению является крайне субъективной и требует особо критичного подхода со стороны исследователя, тем более, что от предмета опроса наших респондентов отделяет большой промежуток времени.

С какими искажениями информации чаще всего приходилось сталкиваться? Это лакуны и неточности, искажения хронологии. Рассказывая о собы-

тиях давно минувших дней, респонденты достаточно часто говорят, что не помнят то или иное событие, или, возможно, искажают информацию. Еще чаще они путаются в датах частных событий. Например, многие потомки переселенцев конца XIX – начала XX в. воспринимают себя «стольпинскими», не особо вдаваясь в подробности, переселялись ли они после 1906 г. или раньше; события Гражданской войны сливаются с событиями Первой мировой, даты рождения старших родственников часто приблизительны, смешиваются разные поколения. Иногда при помощи уточняющих вопросов и обращения к семейному архиву можно установить истину. Особый интерес представляют случаи, когда документы и память о событии сильно расходятся по содержанию (тогда речь идет уже об особенностях информативности источника).

Редактирование прошлого, тенденциозность. Довольно часто бывает заметно, что на рассказ повлияли личностные ценностные установки респондента («о родителях плохо не говорят», «рассказывать, как следует, а не как было»), а также идеологические установки. Иногда в рассказе видны влияния существовавших бытовых конфликтов (например, между семьями). Так, в рассказах о стольпинской реформе можно изредка найти рудименты советских исторических штампов («Я не знаю, за что моих родителей сослали в Сибирь при Столыпине, но у них тут был хутор»), а об антирелигиозных кампаниях в деревне – современных (отрицают активное участие).

В случае, если респондент отличается высоким уровнем образования, много читает, размышляет, то в рассказе присутствуют оценки событий, рассуждения о сути исторического процесса. Тут есть опасность, что подлинные воспоминания будут заменены на книжную информацию (снова рассказ «как надо», а не «как было», только мотивация искажения информации будет другой).

С одной стороны, при сборе информации исследователь может только попытаться скорректировать рассказ, задавая дополнительные вопросы, формулируя их по-разному. С другой стороны – субъективные искажения фактического материала придают дополнительную ценность историческому источнику, потому что рисуют картину современного исторического сознания фокусной группы.

Искажения, идущие от интервьюера. Исследования субъективны еще и потому, что исследователь фокусирует свое внимание на определенных сторонах жизни деревни, оставляя без внимания другие стороны. Кроме того, он может привнести в материал свои субъективные взгляды и оценки. Это неизбежно, и если исследователь может фиксировать интервью как можно ближе к тексту, без оценок, то при такой форме фиксации, как очерк или заметка, степень вмешательства исследователя в ткань источника возрастает. Все, что мы можем сделать, – это привлечь как можно больше разных респондентов и исследователей, берущих интер-

вью. Информацию отдельно взятых интервью можно верифицировать, соотнося их между собой, с материалами личных и государственных архивов, исследованиями микро- и макроисторического уровня (например, соотнося судьбу отдельного человека с историей воинского формирования, в котором он служил; соотнося материалы отдельного интервью с тенденцией по региону).

Какую информацию может дать исследователям собранный разнородный материал? Сотрудники ТОКМ осознают, что объем семейных историй на сайте проекта пока недостаточен для глобальных обобщений, тем не менее определенные закономерности уже можно выявить. Главным предметом исследований выступает историческое сознание современных сибиряков, восприятие событий большой истории в обыденном контексте, оценки, представления об истории семьи и населенного пункта.

Интересны сведения о мотивах, побуждавших крестьян к добровольным переселениям, о быте в дороге и устройстве переселенцев на новом месте. Часто говорят, что жить в Сибири «лучше, чем в Раше», «от безземелья уехали, а тут земли было (как вариант – давали) много». Кое-кто точно помнит, что ехали до места на поезде или, наоборот, в кибитках. Есть рассказ, как семья шла пешком. Имеются интересные примеры изменения социального положения в лучшую сторону. Есть сведения о первых жилищах, домах, подворьях, их планировке, информация о рытье колодцев «землемерами» (то есть сотрудниками Переселенческого управления) на хуторе.

Широко представлены этническая специфика и процессы ассимиляции иноэтничных переселенцев в Сибири: материалы о национальной и религиозной идентификации, особенностях языка, бытовых привычках, описания построек с национальными особенностями, рассказы об отношениях с переселенцами другой веры и других национальностей, меньше – со старожилами. Выявляются те стороны жизни, которые были наиболее существенны для крестьян.

Широкие возможности дают материалы интервью для изучения истории повседневности, особенно советского периода. Как правило, люди хорошо помнят дома, в которых жили они сами или их родители, хозяйство (как правило, после коллективизации), условия работы в колхозе, отношения с городскими и совхозными жителями, налоги. Многие поднимают тему воспитания детей, возрастных особенностей поведения. Охотно рассказывают об участии членов семьи в Великой Отечественной войне, жизни в деревне в 1941–1945 гг. Есть сведения о процессе укрупнения колхозов, становлении совхозов как более передовой формы организации сельского хозяйства и, в силу специфики большинства респондентов, миграции жителей деревни в города.

Почти в каждом интервью имеется подробная информация о том, с кем предпочитали вступать в брак представители разных поколений. Если старшие (1880–1890-х гг. р.) явно предпочитали «своих»

(переселенцев той же веры), то поколение 1920-х гг. и следующие за ним уже были свободнее в выборе. В каждом интервью есть материал о количестве детей в семьях, детской смертности.

Есть характеристики домашних промыслов, условий жизни. Часто говорится о налогах на частное хозяйство. Охотно рассказывают об организации образования на селе, вспоминают об учителях. Имеются сведения о медицинской помощи, повитухах и знахарках, народных медицинских средствах. Охотно освещается тема культурной и религиозной жизни на селе, отношении идеологии и религии в советское время, традиционных и советских праздниках, работе клубов, досуге. Тема отношения разных поколений, воспитания детей, бытовой морали также нашла отражение в интервью. Есть даже несколько быличек, например о деревенском колдуне, повитухах, которые характеризуют не только народное творчество, но и отношение к соседям другой национальности. Есть информация о питании, типичной и национальной кухне, повседневной одежде (особенно в военные и послевоенные годы).

Имеется множество личных, индивидуальных историй. Рассказывают о репрессиях в родной деревне; потомки раскулаченных крестьян (и те, кто не по рассказам помнит об этой трагедии) подробно рассказывают о своем хозяйстве до репрессий, о том, кто и как их раскулачивал, условиях транспортировки до места ссылки, обустройстве на новом месте. При этом можно выделить не только часто повторяющиеся сведения, но и достоверную информацию, не вписывающуюся в расхожие представления о быте и жизни спецпереселенцев.

Следует сказать, как используется материал в работе ТОКМ. Демонстрационная версия сайта с историями выставлена в экспозиции на плазменной панели. Посетители могут ознакомиться с текстами прямо на выставке. Но куда более результативно использование информации из устных историй в экскурсиях, занятиях на базе выставки. Как перспективу, можно использовать эти материалы для создания звукового сопровождения на выставке.

Таким образом, формируемый в архиве ТОКМ и на сетевом ресурсе <http://сибиряки.онлайн> исторический источник видится нам потенциально весьма информативным. Чтобы сделать его максимально полезным для исследователей, авторскому коллективу проекта «Сибиряки вольные и невольные» необходимо не только увеличивать количество материалов, но и совершенствовать их качество.

Nazarenko Tatiana

Tomsk regional Museum of local lore, Tomsk, Russian Federation

Oral history of the descendants of the settlers in the project «Siberians voluntary and involuntary» Tomsk regional Museum of local lore. M. B. Shatilov

A presentation about the project of the Tomsk regional Museum of local lore «Siberians voluntary and involuntary». On the basis of the project created a network share on which the concentrate oral history of the descendants of Siberian peas-

ants: voluntary and forced migrants of the second half of XIX — first half of XX century. Attempts to comprehend the material collected, to determine the prospects of development of the

project. **Keywords:** *immigrants, forced immigrants, oral history, presentation and promotion of the intangible cultural heritage.*

Источники и литература

1. Андреева Е. А. Устная история: опрос свидетелей прошлого и описание источников методические рекомендации [Электронный ресурс] // Сибиряки вольные и невольные / рук. проекта С. В. Перехожев. Электрон. дан. Томск, 2015. URL: <http://сибиряки.онлайн/documents/ustnaya-istoriya-opros-svidetelej-proshlogo-i-opisanie-istochnikov-metodicheskie-rekomendacii> (дата обращения: 05.05.2015).
2. Бардина П. Е. Методические разработки для сбора полевых этнографических материалов среди переселенческого населения Томской области. [Электронный ресурс] // Сибиряки вольные и невольные / рук. проекта С. В. Перехожев. Электрон. дан. Томск, 2014. URL: <http://сибиряки.онлайн/documents/metodicheskie-razrabotki-dlya-sbora-polevyh-etnograficheskix-materialov-sredipereselencheskogo-naseleniya-tomskoj-oblasti> (дата обращения: 05.05.2015).
3. Белоглазова Г. Н. Методика организации сбора устных источников в музеях образовательных учреждений // Музеи евразийских университетов в поддержке и развитии общеобразовательного пространства: Материалы междунар. науч.-метод. конф. (Томск, 26–29 сентября 2012 г.) / под ред. Э. И. Черняка. Томск, Изд-во Том. ун-та, 2013. С. 87–194.
4. Назаренко Т. Ю. Кладбище д. Милоновка Воронинского СП Томского района как источник по истории деревни. [Электронный ресурс] // Сибиряки вольные и невольные / рук. проекта С. В. Перехожев. Электрон. дан. Томск, 2014. URL: <http://сибиряки.онлайн/documents/kladbicshe-d-milonovka-voroninskogo-sp-tomskogo-raiona-kak-istochnik-po-istorii-derevni> (дата обращения: 05.05.2015).
5. Назаренко Т. Ю. Опросник для всех и каждого. [Электронный ресурс] // Сибиряки вольные и невольные / рук. проекта С. В. Перехожев. Электрон. дан. Томск, 2014. URL: <http://сибиряки.онлайн/documents/oprosnik-dlya-vseh-i-kazhdogo/>
6. Назаренко Т. Ю. Опросник для интервьюирования потомков переселенцев. [Электронный ресурс] // Сибиряки вольные и невольные / рук. проекта С. В. Перехожев. Электрон. дан. Томск, 2014. URL: <http://сибиряки.онлайн/documents/prosник-dlya-intervyuirovaniya-potomkov-pereselencev/> (дата обращения: 05.05.2015).
7. Назаренко Т. Ю. Сибиряки вольные и невольные // Мир музея. 2014. № 325(9). С. 12–17.

Сабиров Алишер Турсунович

Общество историков Узбекистана, г. Ташкент, Республика Узбекистан

Изучая «живую историю»: узбекистанский опыт устноисторических исследований

Аннотация. В статье рассмотрен опыт ряда научных учреждений Узбекистана, в основном Института истории АН РУз по проведению устно-исторических исследований. Поэтапно показан процесс институционализации работы по сбору и анализу устных воспоминаний на базе конкретных проектов и международного сотрудничества. **Ключевые слова:** *устная история, нарративное интервьюирование, историческая память, история и самосознание, тренинги, малые города, махалля, биографический метод, транскрибирование.*

Традиционно в Узбекистане в сфере устной истории работают этнографы. Особенностью узбекистанской этнографии всегда являлся ее историзм (в отличие от западной традиции, где этнологические исследования всегда были ближе к социологии).

Однако узбекские историки использовали методы устной истории в своих исследованиях [1]. К примеру, в конце 50-х – начале 60-х гг. профессор Института истории АН Узбекистана Х. Зияев лично собрал воспоминания у оставшихся живых участников национально-освободительного восстания 1916 г. в Туркестане. Но в отечественной истории сбор воспоминаний велся очень фрагментарно, в то время как интересные исторические эпохи оставались вне поля зрения узбекистанских исследователей. Между тем предания представителей старшего поколения остаются все меньше, и если не собрать их воспоминания сейчас, значительный пласт народной памяти окажется утраченным.

Практика сбора устных свидетельств стала активно использоваться с обретением Республикой Узбекистан независимости. Специалистами Института истории АН Республики Узбекистан проводилось нарративное интервьюирование детей и других членов семей участников антисоветских восстаний, репрессированных представителей узбекского дехканства, купцов, ремесленников, которые были депортированы на Украину как социально опасные элементы [2]. Эти материалы стали систематизироваться и использоваться в экспозициях музея «Памяти жертв репрессий» Академии наук Республики Узбекистан [3]. В свою очередь, работниками музея «Памяти жертв репрессий» проводились устноисторические исследования с представителями культуры, науки и духовенства Узбекистана, пережившими различные значимые события в истории своей страны, а также национальных диаспор, депортированных в Узбекистан. На основе глубинного интервью прово-

дилась работа с представителями узбекской диаспоры в Турции, бежавшими от репрессий из Узбекистана в 1920–1930-е гг., и интервьюирование родственников и учеников репрессированных ученых, живущих в Узбекистане [3]. Интервьюирование органично сочеталось с исследованием анкетных данных и других письменных свидетельств. Каждое интервью охватывало не только конкретный период, но всю жизнь человека, что позволяло проследить трагические следы репрессий на истории целых семей.

Интересная работа по обмену опытом по методологии и методике устной истории была организована представительством Института по международному сотрудничеству германской Ассоциации народных университетов (DVV International) в Узбекистане, в рамках проекта «История и самосознание». Проект «История и самосознание» всегда опирался на принцип осознания истории через ее личностное восприятие очевидцами событий. К примеру, в 2009 г. в рамках этого проекта была подготовлена и издана книга, посвященная воспоминаниям очевидцев Ташкентского землетрясения 1966 г. [4].

Тем не менее в узбекистанской историографии ситуация с исследованиями и использованием устно-исторических материалов характеризовалась наличием определенных проблем, основными из которых были:

- отсутствие взаимодействия между различными группами исследователей;
- слабая методическая база для проведения исследований в сфере устной истории (недостаток литературы, методических указаний, вопросников и пр.);
- недостаток опыта, знаний и средств.

Имеющийся опыт сохранялся сугубо в рамках узких научных школ.

Оптимальным средством преодоления этих проблем стало бы институционализация работы по сбору воспоминаний. Для достижения данной цели сотрудникам Института истории АН РУз удалось с самого начала выстроить грамотную стратегию проекта. На начальном этапе, в 2010 г., через Фонд поддержки научно-исследовательских проектов был выигран грант по реализации исследовательского проекта «Устная история Узбекистана XX века как метод и источник исторического исследования» на 2010–2011 гг. Цель: создание и институциональное развитие центра «oral history» в Институте истории как учебно-методической базы для обучения специалистов и заинтересованных лиц новым методам истории на основе устной информации.

Для более успешной реализации этой цели был создан еще один совместный узбекско-германский проект «Вызовы времени и устная история» (развитие в Узбекистане новой исследовательской практики oral history – «устная история») [5], где были четко определены функции создаваемого в будущем научно-образовательного центра:

- координация работ по сбору воспоминаний;
- обеспечение технической поддержки;

- обеспечение методической поддержки;
- создание и хранение единой базы данных респондентов;
- создание и хранение фонотеки воспоминаний.

Летом 2010 г. проводятся тренинги для междисциплинарной команды г. Ташкента, включающей в себя специалистов разных отраслей знания (историки, социологи, этнографы, лингвисты, архитекторы, режиссеры, журналисты). Причем сами тренинги были разделены на три этапа. Первые два этапа тренинга посвящены общей теме «Как использовать методы устной истории». Изучаются такие вопросы, как «Ситуация интервью (схема, вопросы, темы)», «Метод наблюдения», «Социальные сети. История, теория, практика» и «Устная история. Семья как социальная память (методология)», «Методы распознавания достоверности источников информации», «Работа с техникой при проведении полевых исследований», «Создание гайдов» и т. д. Особое внимание уделяется теме «Психологические аспекты работы с респондентами», с участием опытного психолога.

Начальный этап работы oral history в Узбекистане стал очень полезным и неопределимым с точки зрения приобретения опыта для будущей работы с очевидцами истории, а методы проведения семинаров и дискуссий с привлечением зарубежных специалистов способствовали воспроизведению воспоминаний и работу с ними.

После получения теоретических навыков проводятся практические занятия в формате пилотажного исследования на тему «Жизнь малых городов Узбекистана. Социокультурный аспект (2-я половина XX – начало XXI века)». Пилотаж проходил в регионе, имеющим древние земледельческие и ремесленные традиции: в трех областях Ферганской долины – Наманганской (города Чуст и Туракурган), Андижанской (города Шахрихан, Асака), Ферганской (города Алтыарык и Кувасай). Тема пилотажа и указанные города выбирались самими участниками тренингов по социальным, экономическим, демографическим, этническим критериям. Критерии разработанных гайдов были разделены на три уровня:

микроуровень:

- биография личности;
- биография семьи;

мезоуровень:

- биография махалли (местной общины);

макроуровень:

- биография города.

Указанные вопросы раскрывались через традиции, образ жизни, быт, род занятий, архитектуру. В результате участниками проекта получено более 30 аудиоинтервью, значительная часть которых к тому же зафиксирована в фото- и видеоформате, что послужило основой для архива Центра.

Осенью 2010 г. проводится завершающий этап тренинга, связанный с вопросами транскрибирования информации и последующего архивирования полученной информации с участием российского эксперта М. Рожанского. Участники тренинга отра-

батывают процедуры триангуляции на основе методов анализа интервью, включая расшифрованные интервью из числа полученных участниками проекта в процессе пилотажа.

В процессе проведения тренингов сформированной команде по устной истории совместно со студентами ряда ташкентских вузов удается провести мастер-класс по теме «Традиционная и современная архитектура узбекской махалли через oral history» в рамках международного симпозиума «Архитектура между традицией и современностью», поддержанного усилиями представительств ряда немецких организаций. Цель своего практического исследования участники мастер-класса сформулировали следующим образом: «Трансформация облика узбекской махалли (архитектура, традиции, ментальность)».

Мастер-класс состоял из трех этапов.

Первый этап включал проведение обучающего тренинга по доступным методикам проведения устноисторического исследования в полевых условиях. Рассматривались вопросы целей проведения исследования, социальная память, вклад oral history в изучение традиционной и современной архитектуры узбекской махалли, поколенческий анализ, история семей. На основе обсуждения выделялись гипотетические факторы, влияющие на процесс архитектуры сквозь призму общины.

Разработка гайдов осуществлялась по следующим ключевым вопросам:

- досуг;
- наличие/отсутствие подсобного хозяйства;
- форма проведения традиционных мероприятий
- моно/полиэтничность;
- форма управления;
- степень участия в делах общины;
- наличие собственности;
- выбор брачного партнера;
- степень автономности семьи и индивидуума;
- характер потребления;
- элементы интеграции общины традиционной и современной;
- новые постройки, особняки, их роль и место в махалле.

Второй этап состоял из полевого исследования. Были выбраны две махалли г. Ташкента:

– махалля Сузук ота (традиционная, моноэтническая – архитектура в форме индивидуальных домов, имеющих личные участки земли);

– махалля «Янги Камолон» (современная, полиэтническая архитектура в форме многоэтажного дома).

Методика проведения мастер-класса была направлена на максимальное получение навыков проведения устноисторического исследования. Целевая группа, 18 студентов, разделилась на 6 мини-групп по 3 человека. К каждой группе прикреплялся один модератор. Было проведено 12 глубинных интервью с ветеранами махаллей в форме беседы. Беседы шли в соответствии с разработанной во время теоретической части мастер-класса схемой и касались та-

ких тем, как ощущение чувства общности, проведение досуга, формы проведения традиционных мероприятий, моно/полиэтничность, степень автономности семьи и индивидуума, новые постройки и их роль в махалле и др. Все это способствовало тому, что студенты на практике осваивали один из новых научных методов, учились правильно его использовать под руководством специалистов. На третьем этапе полученный материал обсуждался, анализировался в группах и на заключительном пленарном заседании.

Проведение ряда семинаров и тренингов, участниками которых были разные слои населения Ташкента (учителя, вузовские работники, студенты, пенсионеры, ученые), осуществлялось с целью как проблемно-тематического изучения самого метода, так и развития навыков работы с устной информацией. В результате сформировалась команда исследователей и волонтеров, работающих исключительно на основе использования метода устной истории. Научно-практическим результатом работы данной команды стала книга «Устная история в Узбекистане», которая включает публикации, посвященные теоретическим вопросам и результатам практических исследований по устной истории Узбекистана, и зарубежный опыт oral history [6].

Следующий этап проекта (2011 г.): распространение методов oral history путем организации тренингов и практической работы среди научного, преподавательского, студенческого состава различных учреждений, общественных организаций и местных общин; приобщение общественности в регионах Узбекистана к изучению истории на микроуровне – через призму сознания реальных людей; содействие появлению сети центров устной истории; расширение архива устноисторических материалов Института истории АН Узбекистана. В качестве пилотных объектов были выбраны сельские регионы древних историко-культурных центров Узбекистана – Бухары и Самарканда, а также проблемный экологический регион страны – Каракалпакстан.

Обучением методам устной истории в целевых объектах было охвачено 50 человек на базе исторических факультетов Бухарского, Самаркандского государственных университетов и Института истории, этнографии и археологии Каракалпакского отделения АН РУз. Среди целевой группы – научные работники, преподаватели вузов, учителя школ и колледжей, аспиранты, студенты, музейные работники, активисты махаллей. В программу тренингов входили вопросы методологии устной истории, социальная память и методы изучения семейной истории, работа с техникой при проведении полевых исследований, особенности проведения интервью, методы установления достоверности устно-исторической информации, создание гайдов, определение объектов и темы пилотажа. Структура тренингов включала обсуждение зарубежных статей по устной истории, анализ местного опыта устной истории, дискуссии, лекции, практические занятия.

Участники тренингов сами выбирали объекты для проведения пилотажного исследования (всего 6 малых городов в целевых регионах). Проводилась работа с респондентами в возрасте от 23 до 65 лет. Социальный состав респондентов имел широкий спектр: рабочие, крестьяне, чиновники, интеллигенция. Путем обсуждения в малых группах в гайд включались ключевые вопросы:

- с какого времени живут в городе;
- что знают об истории города;
- детство и город;
- знаковые явления в жизни респондента, связанные с городом;
- изменения города, произошедшие на его глазах
- образ жизни города сегодня (традиции, социальная сфера, экономика, педагогика, культура, образование);
- будущее города в понимании его жителя.

В результате данной работы в регионах Узбекистана были сформированы местные группы мотивированных специалистов: ученых, преподавателей, музейных работников и студентов – по проведению исследований по устной истории; накоплен и расширен архив устноисторических материалов (72 интервью) и главное – процесс внедрения метода устной истории стал своеобразным мастер-классом для тех, кто решил изложить воспоминания прошлого.

Еще один этап методологии устной истории, требующий наибольших затрат времени, – транскрибирование и архивирование полевого материала. Полученные в процессе тренингов навыки позволили сформировать группу по транскрипции и по разработанной инструкции проводить правильную фиксацию материала, включая стиль интервью, заметки исследователя, информацию о респонденте. В результате был сформирован архив устноисторических материалов в аудио- и видеоформате и транскрибированный материал. С целью соответствия установленным правилам архивации были проведены дополнительные тренинги на базе Центрального архива кинофотофонодокументов Республики Узбекистан. Изучались методы материализации нематериальных объектов культурного наследия, технологии записи и хранения аудиовизуальной информации, оцифровка, архивация и форматы хранения устной информации, использование баз данных ау-

диовизуальных информационных ресурсов и массивов.

Для систематического развития метода устной истории и ее применения в историографии решением ученого совета Института истории Академии наук Узбекистана и в соответствии с уставом в структуре института учрежден Центр устной истории. Целью Центра прежде всего являются исследования в рамках фундаментальных и прикладных проектов Института истории, а именно документирование и интерпретация определенного исторического события, проблемы или феномена с помощью устных источников. При этом Центр нацелен не только на сбор материала, но прежде всего на его интерпретацию и включение в общий исторический контекст.

Пока еще небольшой узбекский опыт работы по устной истории приводит к пониманию необходимости рассмотрения устной истории как особой сферы научных исследований и как совокупности разнообразных путей и приемов анализа и интерпретаций полученных с помощью интервьюирования текстов. Другими словами, актуальным на сегодня является акцентирование внимания на тех этапах устноисторического исследования, которые начинаются уже после полевой работы, а именно на архивировании интервью, на стратегических подходах и методиках анализа, употребляемых исследователями, что делает устную историю сугубо академической и одновременно открытой к публичному рассмотрению, дающей доступ к своим материалам представителям широкой общественности.

Sabirov Alisher

Society of Historians of Uzbekistan, Tashkent, Republic of Uzbekistan

Studying «live history»: the Uzbekistan's experience of oral history

The article deals with the analysis of experience of Uzbek academic institutions, first of all, Institute of History of studies on «oral history». Author shows the process of institutionalization of the work on collecting and analyzing of oral memoirs on the basis of concrete projects and international cooperation. **Key-words:** oral history, narrative interviewing, historical memory, history and self-consciousness, trainings, small cities, mahallya, biographic method, transcription.

Источники и литература

1. См., например: Зияев Х. Ўзбекистон мустақиллиги учун курашларнинг тарихи (История борьбы за независимость Узбекистана) Тошкент. 2001; Ж. Исмаилова Фаргона водийсидаги миллий озолик курашлари (Национально-освободительное движение в Ферганской долине). Тошкент, 2003.
2. См.: Зияева Д. Босмачилик: Хақиқат ва уйдурма. (Басмачество: истина и мифы). Тошкент. 2002.
3. См. Фонд видео- и аудиоматериалов архива музея «Памяти жертв репрессий» АН Республики Узбекистан.
4. Ташкентское землетрясение 1966 года. Воспоминания очевидцев. Ташкент, 2008.
5. См. Соглашения о сотрудничестве и совместной деятельности между представительством «Немецкой Ассоциации народных университетов (IIZ/DVV) и Институтом истории Академии наук Республики Узбекистан за 2010 и 2011 гг. Текущий архив Центра устной истории Института истории АН РУз.
6. Устная история в Узбекистане: Теория и практика. Вып. I. Ташкент. 2011.

Сазонова Наталия Николаевна

Томский государственный педагогический университет, г. Томск, Российская Федерация

Устное слово и книжность в культуре: к проблеме сохранения культурной памяти

Аннотация. В статье рассматриваются особенности картины мира и отношения к действительности в культурах с приоритетом устного и письменного дискурсов. Анализируется специфика сохранения культурной памяти в культуре устного слова и письменной культуре, возможности и особенности изучения текстов устной культуры современным исследователем. Делаются выводы о специфике и особенностях текстов устной культуры как объекта исследования. **Ключевые слова:** *устный дискурс, письменный дискурс, визуализация, культурная память, книжность.*

Современное кризисное состояние культуры нередко характеризуют как состояние потери связи с традицией и разрушения традиционных устоев культуры. Вместе с тем в последние десятилетия в культуре нарастает и стремление к своего рода поиску культурных «корней», познанию ушедшей традиции как средству собственного культурного самоопределения. Несмотря на то, что в условиях современной России стремление к приобщению к традиции часто понимается как проявление специфически российской ситуации в культуре, вызванной кризисными явлениями начала XX в., подобные состояния культуры в целом достаточно характерны: как указывает Ю. М. Лотман, «постоянная актуализация разных текстов прошедших эпох, постоянное присутствие – сознательно и бессознательно – в синхронном срезе культуры глубинных, порой весьма архаических, ее состояний, активный диалог культуры настоящего с разнообразными структурами и текстами, принадлежащими прошлому, заставляют усомниться в том, что плоский эволюционизм, согласно которому прошедшее культуры уподобляется ископаемым динозаврам, и строгая линейность ее развития являются подходящими инструментами исследования. Иногда „прошедшее“ культуры для ее будущего состояния имеет большее значение, чем ее „настоящее“» [6, с. 615]. Вместе с тем необходимо сказать и о том, что «разнообразные структуры и тексты», принадлежащие прошлому культуры, действительно могут существенно отличаться друг от друга как по содержанию, так и по тем взглядам на мир, которые они транслируют. В настоящей статье мы затронем лишь один аспект этой проблемы – соотношение картин мира, порождаемых устными и письменными текстами культуры в связи с сохранением культурной памяти и приобщением к этой памяти последующих поколений.

Традиционным средством познания культуры, включая традиционную, является понимание ее через язык, универсальную семиотическую систему, обеспечивающую связь всех элементов культуры. По словам Ю. М. Лотмана, «никакая семиосфера... не может существовать без естественного языка как организующего стержня. Дело в том, что наряду со структурно организованными языками в пространстве семиосферы теснятся частные языки, языки, способные обслуживать лишь отдельные функции культуры, и языкоподобные полуоформленные обра-

зования, которые могут быть носителями семиозиса, если их включают в семиотический контекст. Это можно сравнить с тем, что камень или причудливо изогнутый древесный ствол может функционировать как произведение искусства, если его рассматривать как произведение искусства. Объект приобретает функцию, которую ему приписывают... Для того, чтобы воспринимать всю эту массу конструкций как носителей семиотических значений, надо обладать «презумпцией семиотичности»: возможность значимых структур должна быть дана в сознании и в семиотической интуиции коллектива. Эти качества вырабатываются на основе пользования естественным языком» [7, с. 254]. Несмотря на то, что в современной науке бытует и «широкое» понимание текста, включающее в себя значимую для культуры информацию, закодированную не только в виде слов, но и в виде других знаков (Ю. М. Лотман), приоритет словесного текста как объекта исследования сохраняется. Именно язык – наименее подверженная изменениям, наиболее консервативная часть культуры, несущая ее память и, следовательно, транслирующая культурное наследие. Вместе с тем естественный язык, как известно, бытует в двух формах – устной и письменной, и каждая из форм имеет свои особенности.

Исторически первой формой языка является устный дискурс, однако понимание этого обстоятельства получило развитие в науке лишь с 1970-х гг., когда благодаря работам, в частности, У. Чейфа [10] были выявлены достаточно серьезные различия между устным и письменным дискурсами. К числу этих различий относятся особенности порождения словесного текста (скорость письма существенно ниже скорости устной речи), специфика его понимания (в устном дискурсе порождение и понимание происходят синхронизированно, в письменном процесс понимания связан с усвоением содержания текста в целом, по его прочтении), различные отношения между адресантом и адресатом (при устном дискурсе всегда сохраняется их контакт, при письменном – как правило, имеет место расхождение, пространственное и/или временное, разделяющее адресанта и адресата) [3; 10]. Все эти черты приводят к тому, что устный и письменный дискурсы фактически формируют два разных типа культуры, имеющих разное отношение к действительности.

Красноречивую иллюстрацию отношения к миру, характерного для культуры устного дискурса, приводит М. Маклюэн: при просмотре видеофильма африканская аудитория (пример современной «устной» культуры) оказалась не готова к «молчаливому и сосредоточенному восприятию развертывания повествования», характерному для современной культуры. «Африканская аудитория не может сидеть спокойно, не пытаясь как-то участвовать в происходящем... Например, в ситуации, когда персонаж поет песню, для аудитории это становится приглашением к тому, чтобы ее подхватить... Они не способны обобщать свой опыт от фильма к фильму – настолько глубоко они втянуты в свой локальный опыт» [8, с. 57–58]. В настоящее время подобный подход воспринимается носителем «письменной» культуры с определенным недоумением, между тем в период, когда устная культура представляла большую часть человечества, это активное соучастие в любых действиях, будь то религиозный обряд или городской праздник, являлись нормой.

Личное участие пронизывает всю традиционную культуру, примером чего является, в частности, Средневековье: так, в богослужбную жизнь в это время были органично встроены разного рода «действия», предполагающие максимально широкое участие верующих. К их числу относилось, например, «Шествие на осляти», совершаемое в Константинополе патриархом с IX в.: патриарх «на жребяти» в сопровождении духовенства шествовал в Константинопольский храм 40 мучеников Севастийских, где освящались вайи (пальмовые ветви), после чего следовало шествие к колонне св. Константина с совершением там молитв, и затем – литургия в церкви св. Софии, главном храме Константинополя [2, с. 70]. В данном случае патриарх «представлял» Христа, въезжающего в Иерусалим в сопровождении учеников, тем самым совершившееся в прошлом событие актуализировалось в настоящем с непосредственным участием людей. Аналогичный обряд совершался и на Западе с участием римского первосвященника. Подобные действия характерны были и для России, где на «Шествие на осляти» было ориентировано даже архитектурное решение Красной площади в Москве [1, с. 182–183]. А вот в Тобольске в качестве маршрута «Шествия на осляти» А. Сулоцкий указывает объезд Тобольским митрополитом всего города [9, с. 93]. Все это обеспечивало непосредственное, личное вхождение людей в пространство Священной истории и даже «участие» в событиях городского пространства, освящаемого действием, «превращаемого» в Иерусалим. Именно таким образом выглядит культура устного слова, сохраняющая и транслирующая вековую традицию через непосредственное приобщение к этой традиции.

Совершенно иным выглядит отношение к действительности в письменной культуре. Как отмечает М. Маклюэн, в письменном дискурсе слова теряют свой динамизм, «становятся статическими вещами», частью визуального мира, отделенного от кон-

кретного человека: «Они почти полностью утрачивают элемент личной обращенности, так как слышимое слово обычно направлено на тебя, в то время как видимое слово этого лишено и может быть прочитано так или иначе, по желанию. Они теряют... эмоциональные обертоны... Таким образом, слова, становясь видимыми, присоединяются к миру, индифферентному по отношению к зрителю, миру, из которого магическая сила слова была исключена» [8, с. 29–30]. Тем самым при возникновении письменности слово начинает восприниматься не только как слово звучащее, но и как визуальный феномен, отделенный от читателя, отчужденный от человека, «индифферентный» ему.

Причинами роста значения письменного слова и книжности в целом могут являться исторические обстоятельства, когда культура возникает вокруг того или иного письменного текста сакрального характера (Библия, Новый Завет, Коран), что обеспечивает письменной форме языка высочайший престиж в сравнении с устной речью. Весьма характерно, к примеру, что элементы ушедшего язычества в христианской Руси (сказки, загадки, считалки) бытовали практически исключительно в устной форме, так как запись ассоциировалась с сакрализацией.

Конечно, между культурой звучащего слова и культурой письменной книжности существует немало переходных этапов. Так, в средние века в христианской Европе, где, как и на Руси, было декларировано высокое значение письменного текста, чтение письменного текста понималось почти исключительно как чтение вслух [8, с. 132], что, в свою очередь, подразумевало непосредственное участие в событиях, описываемых в тексте, их глубоко личное переживание.

Отстраненность читателя от письменного текста и текста от читателя в конечном итоге приводит к осмыслению текста как некоей суммы лексических и грамматических конструкций, безотносительно к его содержанию, и, конечно, к создающему и воспринимающему текст человеку. Известная самостоятельность письменного текста (вплоть до «жизни» произведения отдельно от его автора), в свою очередь, открывает дорогу разным формам трансформации культурной памяти именно при помощи письменных текстов, отстраненных от человека и способных жить собственной жизнью, создавая свою «версию» действительности. Это особенно ярко проявляется во время разного рода культурных переломов и кризисных ситуаций, порождающих «непредсказуемость прошлого», когда, как отмечает Ю. М. Лотман, «превращение цепочки фактов в текст неизменно сопровождается отбором, то есть фиксированием одних событий, переводимых в элементы текста, и забыванием других, объявляемых несуществующими. В этом смысле каждый текст способствует не только запоминанию, но и забвению» [5, с. 489–490]. Именно эта особенность текста письменной культуры ведет к тому, что «...следует предостеречь от отождествления событий жизненного ряда и лю-

бого текста, каким бы „искренним“, „безыскусным“ или непосредственным он ни казался». Такой текст, по меткому замечанию Ю. М. Лотмана, — «не действительность, а материал для ее реконструкции» [5, с. 490].

Иной является ситуация с текстами культуры устного слова: здесь текст культуры от «реальной жизни» как раз не отделен, поскольку и представляет собой реальность культуры. Но именно поэтому такой текст крайне сложен для современного исследователя, человека культуры книжности и письма. Во-первых, всем строем этой культуры ученый приучен иметь дело с текстами как визуальными феноменами, отстраненными от читающего. Во-вторых, так как текст в устной культуре органично встроен в окружающий контекст, изучение его как отдельной части культуры возможно только в порядке научной абстракции, что в реальности неосуществимо. Это, в свою очередь, означает, что «устная история» предполагает обращение ко всему «жизненному миру» (Э. Гуссерль) человека изучаемой эпохи, его повседневности, особенностям поведенческого кода, духовной жизни и т. д. Нерасчленяемость культуры устного слова на меньшие значимые составляющие приводит к тому, что, говоря об устной истории, следует говорить и об изучении эпохи через своего рода погружение исследователя в ее среду.

Но это погружение означает и преодоление важнейшей особенности письменной культуры — отстраненности человека от культурных феноменов, его статуса как пассивного потребителя информации, иными словами, требует от исследователя фактически смены собственных культурных установок. Множество примеров такого рода трансформаций

человека письменной культуры дает практика современных музеев. Здесь, несмотря на то, что музей традиционно построен по принципу дистанции между экспонатом и зрителем, в последние десятилетия активно распространяются разного рода мастер-классы и «действия» (музейные праздники), дающие возможность непосредственного вхождения в пространство культуры прошлого, когда, например, музейный зал может воспроизводить «строе» традиционной крестьянской избы с ее делением на женскую и мужскую половины, а также на «чистую» и «рабочую» половины» [4, с. 134], где у посетителя есть возможность непосредственного контакта с предметами культуры. Популярность такого рода «действ» свидетельствует о том, что человек современной культуры интуитивно нащупывает важнейшую особенность культуры устного слова: непосредственность участия и контакта. Представляется, что это — один из путей научного исследования культуры прошлого через устную историю.

Sazonova Natalia

Tomsk state pedagogical University, Tomsk, Russian Federation

Spoken word and literary culture: the problem of preserving cultural memory

The article discusses the features of the picture of the world and reality, in cultures with a priority of oral and written discourses. Analyzes the specifics of the preservation of cultural memory in culture the spoken word and the written culture, capabilities, and features the study of the texts of the oral culture of the modern researcher. Conclusions are made about the specifics and characteristics of oral culture as an object of study. **Keywords:** *oral discourse, written discourse, visualization, cultural memory, booklore.*

Источники и литература

1. Голубцов А. П. Чиновник Новгородского Софийского собора. М.: Сино. тип., 1899. 271 с.
2. Дмитриевский А. Хождение патриарха константинопольского на жребяти в неделю ваий в IX–X веках // Сборник статей в честь академика Алексея Ивановича Соболевского Л., 1928. С. 69–76.
3. Кибрик А. А. Модус, жанр и другие параметры классификации дискурсов // Вопросы языкознания. 2009. № 2. С. 2–21.
4. Лоскутова М. Г. Традиционный ритуал в пространстве музея: к постановке проблемы // V Исторические чтения Томского государственного педагогического университета, 13–14 ноября 2014 г. Томск: Изд-во ТГПУ, 2014. С. 130–138.
5. Лотман Ю. М. О семиотическом механизме культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 485–503.
6. Лотман Ю. М. Память культуры // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 615–620.
7. Лотман Ю. М. Внутри мыслящих миров // Лотман Ю. М. Семиосфера. Культура и взрыв. Внутри мыслящих миров. Статьи. Исследования. Заметки (1968–1992). СПб.: Искусство-СПБ, 2000. С. 151–276.
8. Маклюэн М. Галактика Гутенберга: Сотворение человека печатной культуры. Киев: Ника-Центр, 2004. 432 с.
9. Сулоцкий А., прот. Хождение на ослати в вербное воскресение, совершавшееся в старину в г. Тобольске // Тобольские епархиальные ведомости. 1882. № 5. Неоф. отд. С. 93–99.
10. Чейф У. Л. Значение и структура языка: пер. с англ. Изд. 3. М.: Эдиториал УРСС, 2009. 424 с.

Салахова Лариса Марсовна

Жизненные стратегии ангарских старожилов в условиях советской модернизации второй половины XX в.

Аннотация. Автор, опираясь на устные воспоминания и личные источники, показывает, как жизненные стратегии используются ангарскими старожилами, вынужденными привыкать к непривычной для сельских жителей городской среде в ходе реализации проекта модернизации в Восточной Сибири. **Ключевые слова:** старики, устная история, Приангарье, жизненные стратегии, внутренняя миграция, переселение, советская модернизация.

В 50-е годы XX в. началось осуществление грандиозного проекта освоения гидроресурсов р. Ангары. Строительство гидроэлектростанций на Ангаре сопровождалось созданием водохранилищ. Процесс преобразования Приангарья приобрел свою, специфическую, в других местах распространенную в гораздо меньших масштабах форму внутренней миграции – переселение населения из зон затопления, что, в свою очередь, привело к глубоким переменам в занятости, труде и быте, духовно-нравственных традициях, усилило маргинализацию населения. При изучении феноменов культуры важно проникнуть в суть того образа жизни, который полон смыслов и значений для людей определенного круга. Историческая память ангарских старожилов, участников или очевидцев наиболее значимых событий XX в., имеет самостоятельное значение и позволяет детализировать линию развития общества.

Начальник отдела по переселению БогучанГЭС-строя А. С. Потапов рассказывал: «Приезжаем мы во Фролово (деревня эта на острове была), готовить народ к переселению. Захожу я к дяде Васе, говорю: „Ну что, пора переселяться“, а он: „Ты чо, паря, как я избу-то разберу, старый я...“». В процессе диалога выяснилось, что еще в 1960-е гг. этому ангарцу уже довелось пережить подобную ситуацию при подготовке ложа Братского водохранилища, но тогда он был моложе. Когда «уполномоченные сказали, что через неделю тебя здесь не должно быть», Василий разобрал свой дом по бревнышку, связал из них плоты, погрузил на плоты семью и хозяйство и сплавился вниз по Ангаре. Как будто привычным было это дело: «А чо сделаешь? Надо так надо». Облюбовав удобный остров, он вновь собрал свой дом, восстановил хозяйство и зажил в надежде на спокойную жизнь. И вот почти через тридцать лет ему вновь надо искать пристанище, а годы не те... Он был несказанно рад, когда узнал, что государство предлагает ему жилье, а за старый дом и «даже за сено» выплачит компенсацию [3].

История Приангарья у многих людей ассоциируется с грандиозными индустриальными проектами второй половины XX в. За короткое время на Ангаре были возведены Иркутская, Братская, Усть-Илимская гидроэлектростанции, давшие начало металлургическим, лесопромышленным, горно-добывающим гигантам, началось строительство Богучанской ГЭС. В результате образования четырех морей были затоплены большие территории. Общая площадь зеркала водохранилищ составляет 9753 км².

Под затопление попало более 500 деревень. За сорок лет, по меркам истории человечества срок незначительный, в районах Средней и Нижней Ангары были построены города Братск (1955), Железногорск-Илимский (1965), Усть-Илимск (1973) и Козинск (1989). Сложившийся за три века уклад жизни этого региона кардинально изменился. Достаточно обратиться к показателям численности населения этих городов: Братск – 256,6 тыс.; Усть-Илимск – 108,9 тыс.; Железногорск-Илимский – 27,8 тыс.; Козинск – 15,1 тыс. [1].

В атмосфере всеобщей эйфории от происшедших изменений диссонансом прозвучал голос В. Распутина. Образы героев повести «Прощание с Матерой» позволили обратить пристальное внимание на духовный трагизм и жизненные сложности, возникшие у людей, потерявших «малую родину» не по своей воле: «Дня для нас, однако, боле не будет». Это произведение во многом предопределило отношение к тем переменам, которые произошли в Приангарье во второй половине XX в. Логика сюжета и художественных образов предвещает бывшим жителям затопленных деревень попадание на социальное дно или умирание в новом бездуховном мире. Со времени публикации повести прошло почти сорок лет. Биографические интервью, истории семей, изучение человеческих документов позволяют проследить судьбы некоторых коренных ангарцев. Их жизненные истории не подтвердили мрачного сценария столкновения миров. Переселенцы разных поколений находили себе место в меняющемся социокультурном пространстве, не отрекаясь от затопленной родины, опираясь на память о ней и на свое культурное наследие. Устные воспоминания позволяют нам увидеть, как вживались люди в нетипичную для сельских жителей городскую среду или стали строить жизнь на специально отведенных территориях, в типовых поселках.

Знакомство с судьбами местного населения позволяет выделить в качестве самостоятельной темы изучение стратегий жизни потомственных ангарцев в меняющемся социокультурном пространстве. В процессе перехода в новую социальную реальность можно выделить несколько этапов. Первый – попытка перенести свои деревни в новые места, не попадавшие в зону затопления.

Жители деревень Московская и Бурнино вспоминают, что на общих сходах бурнинцы, грихуткинцы, московские присмотрели хорошее место выше деревни Матера.



Семья Быковых в своем доме. 2006 г., деревня Усолеццо (выселенная)

Из интервью: «Переезжать собирались за реку, там по Шаманке, где наши земли, вода, поля, дорога ангарстроевская... Ангарстрой дорогу пробил — она прошла по нашим полям! Куда бы лучше селу! Только разрабатывай земли... Город рядом — корми этот город! Полтора часа — и свеженько молочко у ребеночка в пионерлагере!» (И. М. Московских, уроженец д. Московской, Средняя Ангара) [2].

Такой вариант устраивал местных жителей, поскольку им не пришлось бы коренным образом менять сельский уклад жизни. В этом случае город не представлял существенной угрозы, а, наоборот, вдохнул бы новую жизнь в ангарские деревни. Но секретарь городского комитета партии на инициативу жителей отреагировал достаточно категорично. Всем тем, кто желал дальше заниматься сельским хозяйством, было указано переселяться в район д. Дубынино, а «...это было очень далеко до Братска, дорога тогда была очень плохая». В результате разочарованные жители стали переселяться в г. Братск, и только незначительная часть переехала в сельскую местность, определенную для переселения властными структурами [2].

Сейчас, когда завершилась подготовка ложа Богучанского водохранилища, можно сказать что события 1960-х гг. были наполнены драматизмом. Жители поселений, подлежащих затоплению Братским водохранилищем, привлекались к работам по зачист-

ке (так называются работы по уничтожению поселения). По всей вероятности руководство строящихся гидроэлектростанций не придавало большого значения душевным страданиям вынужденных переселенцев. «Вот представляешь, сжечь свой дом! Это надо только видеть! Если ты не вывозил свой дом, то должен был прибрать место, только тогда платили деньги. Страшно было жечь свой дом... Как не страшно! Там вообще такое было! Кляли, орали! Старухи вставали на колени и кляли эту власть! И попадало всем: винным и невинным!» (Г. И. Лухнева, 1942 г. р., с. п. Куватка, уроженка д. Громы, Средняя Ангара) [9].

Теперь, вспоминая события того времени, наши респонденты вспоминают сюжеты, которым придается особый смысл: «Вы понимаете, это надо книгу какую-то писать! И не то что книгу, а по-философски... Вот представляете, я учусь в восьмом классе, наш дом уже перевезли... Не дом, а что с дома, порусски говоря, хламеж. Я пришел, а речка рядом... Да вот так, как мы снег сейчас за ограду выбрасываем. И вот я залез, а в доме никого нет. А там, где у нас баня над рекой была, оттуда вылезит вот такая змея (широко разводит руки). А я смотрю, вот, с окна... Окна уже нет — стекла нет. И вот смотрю, а она ползет уже оттуда... А я смотрю, как загнипнотизированный, на нее сверху, а она залазит уже в подпол, вот в эти отдушины, в окно, и оттуда в подпол — шлеп! Это кто кого выгонял? Как будто эти



Коренной илимец у мастерской. Пос. Березняки.

твари ждали кого-то...» (В. А. Колоушкин, 1939 г. р., с. п. Куватка, уроженец старой Куватки, Средняя Ангара) [10].

Многие старожилы переехали в города. Это был следующий этап. Старики не смогли бы начать «с нуля» жизнь в другом селе, а у молодежи появились новые возможности, которые были заманчивы. По возможности переселенцы стремились разместиться в тех районах города, где было предусмотрено индивидуальное строительство. Одним из таких районов в г. Братске стал поселок Гидростроитель, где достаточно компактно разместились жители деревень Бурнино, Московской, Грихуткино. Из интервью: «Клавдия Ивановна, а где Вы родились? – Я вот где родилась (делает жест в сторону окна), деревня или село... Говорят, где церква была – там село, где не было – там деревня. Но у нас ее звали „деревня“, а это примерно... Вот сейчас бы светло было – я бы тебе даже показала бы. У меня с этого окна, и с этой... лоджии видать на тридцать километров... Дементьев камень там (показывает рукой). Напротив была Матера – деревня. А наша (Московская) была на острове (в настоящее время остров Бурнинский наполовину затоплен. – Л. С.). Вообще, где поселились – я своих родичей не хвалю! Покосы были все на островах, вот эти – сейчас их все испохабилы... Вот здесь Зуй, мы там с Агашей два лета рыбачили...» (К. И. Солодилова, 1941 г. р., г. Братск, уроженка д. Московская, Средняя Ангара) [11].

В городах Железногорске-Илимском, Усть-Илимске, Козинске возможности для индивидуального строительства были ограничены, и людей переселя-

ли в непривычные для деревенского жителя многоэтажки. «В селе Заимка было 32 семьи. Мы их выселили. У меня вот есть заявления относительно того, куда они просились. Кстати, интересно, вот Заимка одним подъездом живет. Полностью стояк занимают, и с ними немножко с Кежмы. Это 131-й дом... Вот они в первом подъезде. На крыльце если сидят пожилые люди, это всё – это Заимка! Они, знаете, дружно живут: в карты ходят играть в одну квартиру, чай пьют в другой. И выпивают, бывает! Так и ходят друг к другу. Мы это начали практиковать, потому что первая претензия у нас была от Проспихино (расселяемая деревня в Кежемском р-не, Нижняя Ангара. – Л. С.). Начали переселять мы 151-ю отметку, и ветерана одного в дом без односельчан... Ну, я его встретил однажды, спрашиваю: „Ну, как вы там?“ Он: „Все хорошо, но вот соседи мои в другом доме, а это ходить надо. А если б ты поселил рядом, вот мы общались бы!“» (А. С. Потапов, начальник отдела дирекции Богучанской ГЭС) [2].

Стремление к компактному поселению, позволявшему сохранять прежние связи и частично правила жизни, можно также признать практикой выживания старожил в городском пространстве. Подобный опыт переселения сложился в г. Козинске. Бывшие жители деревень Алешкино, Усольцево, Селенгино, сел Кежма, Паново и др. проживают в трех стоящих рядом домах, объединенных одним двором. Это облегчает организацию общения с односельчанами и родственниками, тем более что переселенцы из ангарских деревень и их потомки составляют большую часть жителей молодого города.

Диалог на улице г. Козинска (экспедиция 2006 г.):

– Скажите, как найти дом К-100?

– А, это где кежемские живут, пройдите прямо и направо, там вам каждый подскажет, не ошибетесь!

Во дворе дома:

– Кого ищите-то?

– Нам бы бывших жителей Алешкино найти.

– Вам во второй подъезд, вон туда.

Компактное размещение это возможность сохранить некоторые культурные традиции, правила бытования, самобытный диалект. Постоянное общение позволяет более прочно хранить память о прошлой жизни. Процесс переселения и вживания в пространство городов старожил в районе Средней Ангары (Иркутская область) был интенсивным в 1960–1970-е гг. Переселение из зоны затопления Богучанским водохранилищем растянулось на два десятилетия: начавшись в 80-е гг. XX в., оно продолжалось до 2012 г. и имело особенности: это не только длительность процесса, но и отказ от компактного расселения переселенцев, перемещение людей в районы, находящиеся на значительном расстоянии от «малой родины».

По прошествии не одного десятка лет можно говорить о способах существования старожильческой (традиционной) субкультуры в Братске, Усть-Илимске, Железногорске-Илимском. Если у человека не было возможности предаваться воспоминаниям о



Рисунок И. Московских, потомственного ангарца

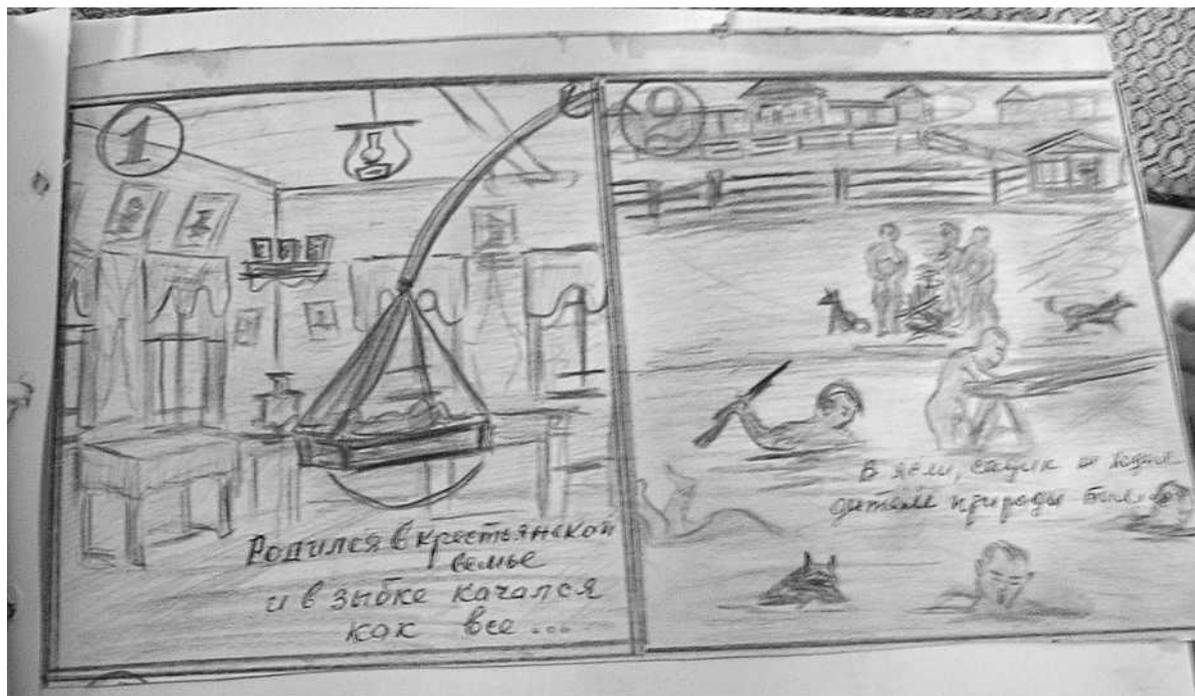
прошлой жизни в обществе бывших односельчан, то он нередко уходил в индивидуальное творчество (живопись, проза, поэзия, мемуаристика, рукоделие). Наши исследования позволяют заметить, что старожилы не пытаются до поры до времени делать достоинством общественности результаты своего творчества. Например, уроженец д. Московская Иван Михайлович Московских всегда вел своеобразный дневник, состоявший из множества таблиц и схем, раскрывающих специфику жизни родовой деревни. Отдельные страницы позволяют увидеть, как сложились судьбы односельчан в пространстве города. В свободное от работы время он писал картины, на которых изображены лошади из деревенской конюшни, где работал его отец, сцены деревенской жизни.

Братчанка Тамара Феофановна Филиппова, уроженка д. Громы, пишет рассказы, воссоздает семейную историю, истории бывших односельчан, собирает документы, позволяющие воссоздать некоторые страницы истории деревень Громы, Шумилово, Верхнее и Нижнее Суворово. Обращение к таким видам деятельности можно также назвать стратегией выживания через сохранение памяти о прошлом.

Коренной илимец Г. И. Замаратский сегодня известен в Иркутской области как прозаик и поэт, а начинал он как художник, имевший хорошие перспективы. Он так характеризует свой творческий путь: «После возвращения домой (в конце 50-х гг.), я забросил живопись на 15 лет и опомнился только тогда, когда стали готовить к затоплению знаменитую Илимскую пашню... места моего детства. История

нескольких поколений должна была уйти под воду. Я оставил все дела и срочно поехал делать зарисовки. Хотелось сохранить хотя бы на картинах эти прекрасные места» [13]. Он писал стихи, поэмы и рассказы и в них оставался верен теме — истории края, малой родины. Ценность прозы Г. И. Замаратского состоит в том, что он не только стремится к сохранению событийной достоверности, но и знакомит читателя с самобытным диалектом, складывавшимся веками в Илимском крае. Именно он талантливо, эмоционально и ярко раскрыл в своих повестях процесс вживания бывших деревенских жителей в новые условия. В прологе к роману «Пыхуны» Георгий Иннокентьевич пишет: «Город возник в глухоманной тайге для добытчиков железной руды и значительно пополнился жителями из зоны затопления, вынужденными после многовекового, откорректированного трудом и поэтому мудрого уклада сельской жизни приспособиваться к городским удобствам и неудобствам сразу. Гораздо лучше было бы в селе, в деревне провести канализацию и теплоснабжение — вот тебе и по-настоящему идеальный образ жизни» [6, с. 6]. В этих строках выражены мысли большинства тех, кто составлял значительную группу переселенцев. Только в 1990-е гг. в Восточно-Сибирском книжном издательстве были выпущены романы «Твой ход, Яверя!» (1998 г.) и «Пыхуны» (1999 г.). В 2000 г. Г. И. Замаратский был принят в Союз писателей России.

Обращаясь к своему прошлому, старожилы преследуют задачи самореализации и потребности впи-



Воспоминание о детстве. Рис. И. Московских

сывания себя как личности в меняющиеся культуру и историческое пространство.

Кежмарь Александр Федорович Карнаухов так писал о своем жизненном пути: «Ввиду того, что после смерти отца мать осталась одна, я вернулся в Кежму. 10 лет работал директором средней школы, преподавал литературу и русский язык, 4 года секретарем Кежемского РК КПСС, 7 лет – заведующим Кежемским районо.

В 1983 г., как ни тяжело было покидать родину, из района пришлось уехать в связи с предстоящим затоплением его Богучанской ГЭС.

Мои увлечения: рыбалка, спорт, книги и поэзия. Печатался в районных и городских газетах. Опубликовал три сборника стихов» [5].

В предисловии к сборнику «Я жив тобой, родная Ангара» (1994) А. Карнаухов написал: «Все меняется в мире, меняемся и мы. Одно неизменно: моя любовь к родному краю. Мне хочется говорить и петь о нем, прижиматься к нему всем телом, обнимать его, прославлять и кричать... от боли. Но порой не хватает ни голоса, ни слов». Еще будучи учителем кежемской школы, Алексей Федорович начал собирать специальную терминологию (охотничью, рыбацкую, бытовую и т. д.), то есть то, что называется «сибирским говорком». В результате родился «Краткий словарь кежемского говора (кежемского Приангарья)» (2003). Так, А. Ф. Карнаухову хотелось сохранить для потомков бесценный народный язык, хотя бы отдельные его краски. Он как автор не претендовал на научность, говоря о себе как о любителе-словеснике: «Конечно, этот словарь далеко не полон. И не только потому, что охватывает специальную терминологию, но и потому, что основная его часть составлялась по памяти, вне языковой среды. Настоящие хранители

и творцы говора или ушли из жизни, или уехали из родных мест» [7]. Вот он, ангарский говорок, в одноименном стихотворении А. Ф. Карнаухова:

Люблю язык свой! Нет ценней подарка,
Чем услышать певучий говор наш.
Послушайте, как говорит ангарка,
Старинной речи кежемской верна.
Возле крылечка детская коляска,
В нее глядится бабка, как в дуплѣ.
– Не спит, пестряк! – а в голосе-то ласка, –
Оно тут кто ли, чѣ ли, за валѣж?
– Невестушка слегла. Сосить не стала...
Болят натодель. Жалко мне ее.
– Не бай! Ловконька бабочка, баская.
Мне глянется. Как така уж с ней?
– Грудь остудила – осень ведь. Упрямы –
ведь не оболукуются никовды!
Мне и самой неможется. Пью травы.
Сколь ни лечуся – нету леготы!
А ко поделашь, с ним водиться нады –
уж с чаледенком будет сам? Мужик?
Ой, девка, погляди-ка (вот досада) –
Опеть дитѣ голехонько лежит.
Я толькѣ те сказала: ты не бейся
(он все толкует, даром что дитѣ),
не выпрягайся, дитя, не кобенья...
Он, своедумный, все свое ведет.
Ну, суета. А счас лежит, как барин.
Опрудился, поди? О-о, лыва? Вишь?
Не совестно тебе: такой здоровый парень?
Ну, чо, бакряк, нагресил и молчишь?
Ага, заговорил! Чего лопочешь?
Держать тебя, сердешный, нелегко –
Я вижу, что на ручки мои хочешь...
– Сколькѣ ему от роду-то?

– Сколькё? Семь месяцев!
 Малой ишшо, не ходит.
 А стенку у коляски вышибат.
 У-у, отливной!
 – Он на кого находит?
 – Он со шшеки на тятю пошибат.
 Но до чего смирённый и спокойный!
 Не расклевишь ни вжись, не загнусит.
 И плачем не зайдетса, мой малёный,
 А если что неладно – закряхтит.
 – Он просит ись. Ковды его кормила?
 Ишь, ребяенок тянется к груди.
 Ну ты, варнак, и верно хочешь жабать.
 Давно, видно, пора тебе ням-ням.
 Сейчас, родимый, кашу сварит баба.
 Пойдем домой, уж поздно, отемням.
 Все недосуг, ни время, ни покоя:
 То стирка, то ребеночек, то куть.
 Чаевичать бы надо нам с тобою
 А нековды. Пока! Не обессудь!
 [8, с. 54]

Сегодня, в начале XXI в. все старожилы, в той или иной творческой форме сохраняющие память о догородской истории одержимы идеей, что все создаваемое ими пригодится потомкам.

Среди практик выживания можно выделить еще одну, довольно специфичную. Став горожанами, многие ангарцы, кежмари по возможности возвращаются в свои родовые деревни. До заполнения ложа Богучанского водохранилища две семьи жили на острове, в некогда богатой и многолюдной деревне Усольцево (квартиры получили в г. Усть-Илимске):

«– Скажите, а почему в городе не остаетесь?

– А что там делать? Нам уже под пятьдесят, работу найти трудно. А здесь хозяйство, рыбалка, охота. Надо на учебу детям деньги зарабатывать.

– А кто в квартирах живет?

– Дети наши да бабушки. Вот на лето мы их сюда привозим.

– А как без света, магазина?

– Дизель есть свой. А магазин – не проблема: летом на лодке до Паново, а зимой сам делаю ледовую дорогу» (И. Быков, уроженец д. Усольцево, Нижняя Ангара) [12].

Это распространенный случай для тех жителей, которые выехали из зоны затопления Богучанского водохранилища. Обстоятельства подарили им еще некоторое время, водохранилище начало заполняться по действующему проекту только в 2008 г.

Население молодых индустриальных городов в первые десятилетия их существования не проявляло интереса к догородской истории. Это не вызвало протестной реакции в среде старожилов. Этап, на котором индивидуальное творчество старожильского населения становится востребованным в обществе, наступает, как правило, тогда, когда городское сообщество созревает для необходимости познать догородскую историю региона. Например, в г. Братске этот период настал почти через полвека после его возникновения. Безусловно,

немаловажную роль в этом играет наличие музеев, научного сообщества, ведущего исследования в этом направлении, активной деятельности местных краеведов. Еще в 1970-е гг. Октябрь Леонов, журналист и инициатор создания музея под открытым небом «Ангарская деревня» в г. Братске, обосновывал необходимость работы по сохранению памяти о прошлом: «Братск – город, имеющий мировую известность. Подвиг советских людей, в невиданно короткий срок создавших в сибирской тайге мощный энергопромышленный комплекс и продолжающих быстрыми темпами промышленное освоение Приангарья, вызывает восхищение во всем мире... Бурное строительство в таких районах неизбежно ведет к их уничтожению, как это произошло в Братске, где были уничтожены уникальные памятники труда и быта, Николаевский железодельный завод, церковь, построенная по проекту декабристов... Нельзя допустить, чтобы погибли памятники, находящиеся сейчас в зоне затопления Усть-Илимской ГЭС...» [4].

Заметим, что в Кодинске, Железногорске-Илимском эта деятельность начинается практически к концу первого десятилетия с начала существования этих городов. Возможно, причиной тому стала специфика формирования населения: люди, имеющие ангарские и илимские корни, составляют значительную часть горожан. В Нижнеилимском районе учитель П. Н. Калошин еще в 1930-е гг. занимался с учениками изучением истории края. В 1947 г. он и его коллеги организовали краеведческий кружок, благодаря которому сохранились ценнейшие экспонаты, свидетельствующие о жизни Илимской пашни. После затопления Нижнеилимска в 1974 г. школьный музей был перевезен в школу поселка Рудногорск. Продолжателем дела П. Н. Калошина в Железногорске-Илимском стала его невестка, Евдокия Иннокентьевна Калошина, которая в 1968 г. организовала музей при школе № 1. А в Кодинске основу историко-этнографической коллекции составили экспонаты музея Кежемской и Пановской средних школ.

В Братске и Усть-Илимске, относящихся к категории больших городов, с населением, в большинстве своем мигрировавшим из европейской части страны, с Дальнего Востока и из Западной Сибири, старожильское население как будто затерялось. Однако в действительности это не так. Уже в самом начале существования городов бытовые и хозяйственные практики местного населения стали находить себе применение: рыбалка, охота, ангарская кухня и др. Из интервью: «А Вы знаете какие-то особенные рецепты ангарской кухни? – А как же! Знаете, они такие пироги интересные пекут из квашеной капусты с рыбой... налимом, щукой там... Я только здесь такой попробовала».

Из разговора: «Ты с местными хочешь пообщаться? Я тебя познакомлю с одним охотником – белке в глаз стреляет. Он из местных – илимский. Он стихи пишет, бывший летчик, сейчас на пенсии».

Таким образом, одним из последствий модернизационных изменений в Приангарье стала маргина-

лизация населения. Это естественное явление. Очевидно, что, попав в эпицентр постоянных изменений, люди не только усваивали новые жизненные практики, но и искали место уже сложившемуся вековому опыту, передававшемуся из поколения в поколение. На наш взгляд, традиционная культура стала частью новой социальной действительности тогда, когда в меняющемся пространстве появилась новая целостная система. В числе основных жизненных стратегий можно выделить следующие способы существования традиционной культуры, носителями которой выступают ангарские старожилы: во-первых, существование в социальной памяти в форме мифов, фольклора, поэзии, прозы, различного рода мемуарных записей и т. д.; во-вторых, сохранение жизнеспособности на уровне бытовых практик, без серьезного влияния на оформившуюся культуру; в-третьих, диалог с другими субкультурами, созревшими в городском социуме.

Теперь, в начале XXI в., можно сказать, что в культурном пространстве индустриальных городов Приангарья традиционная старожильческая суб-

культура нашла свое место и определяет формы своего существования. Представители этой субкультуры презентуют себя через различные виды творческой деятельности, активно ищут встреч с заинтересованными исследователями, журналистами, администрацией городов. Эти факты говорят о том, что мы являемся свидетелями этапа осознания своей миссии носителями самобытной старожильческой культуры. Можно предположить что следующим будет шаг к диалогу с другими субкультурами, созревшими в городском социуме.

Salakhova Larisa

Pedagogical institute of Irkutsk State University, Department of History and Methods, Irkutsk, Russian Federation

The author relying on oral memories and sources of personal origin attempts to show us what life strategies, the Angara old-timers used, when they were getting used to the atypical for rural residents urban environment, formed as a result of the modernization project in eastern Siberia. **Keywords:** *old-timers, oral history, Angara region, life strategies, internal migration, resettlement, Soviet modernization.*

Источники и литература

1. Информационно-аналитический и энциклопедический портал «Русская цивилизация». URL: www.gustrana.ru.
2. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ИГУ). Ф. 5, г. Братск. Оп. 1. Д. 2. Воспоминания И. М. Московских (1932 г. р., уроженец д. Московская; аудиозапись, 2007 г., г. Братск, Иркутская обл.).
3. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ИГУ). Ф. 6, г. Козинск. Оп. 1. Д. 2. Интервью с А. С. Потаповым, начальником отдела по переселению БогучанГЭССтроя; аудиозапись 2005 г., г. Козинск, Кежемский р-н, Красноярский край.
4. Архивный отдел администрации г. Братска. Ф. 30. Оп. 1. Д. 73. Л. 1.
5. Архив краеведческого музея г. Козинска. Ф-ВС, автобиография А. Ф. Карнаухова, уроженца с. Кежма, учителя Кежемской ср. школы, проживавшего в г. Саяногорске.
6. Замаратский Г. Пыхуны: Роман. Иркутск: Вост.-Сиб. кн. изд-во, 1999.
7. Карнаухов А. Ф. Краткий словарь кежемского говора (кежемского Приангарья). Красноярск: БИЗНЕС-ПРЕССИНФОРМ, 2003.
8. Карнаухов А. Ф. Я жив тобой, родная Ангара. Козинск, 1994.
9. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ИГУ). Ф. 2, Средняя Ангара. Оп. 1 (Куватка). Д. 11. Воспоминания Г. И. Лухневой (1942 г. р., уроженка д. Громы; аудиозапись, 2011 г., с. п. Куватка, Братский р-н, Иркутская обл.).
10. Архив устной истории Байкальской Сибири. Ф. 2. Средняя Ангара. Оп. 1 (Куватка). Д. 12. Воспоминания В. А. Колоушкина (1939 г. р., уроженец старой Куватки; аудиозапись, 2011 г., с. п. Куватка, Братский р-н, Иркутская обл.).
11. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ИГУ). Ф. 5, г. Братск. Оп. 1. Д. 9. Воспоминания К. И. Солодиловой, (1941 г. р., уроженка д. Московская; аудиозапись, 2008 г., г. Братск, Иркутская обл.).
12. Архив устной истории Байкальской Сибири (кафедра истории и методики ПИ ИГУ). Групповое интервью с семьей Быковых, д. Усолицево (расселенная), постоянное место жительства – г. Усть-Илимск; аудиозапись 2007 г., о. Фролово, зона затопления Богучанским водохранилищем.
13. Беседа с Г. И. Замаратским, ноябрь 2003 г., г. Железногорск-Илимский (уроженец с. Погодаева, член Союза писателей России, заслуженный работник культуры РФ).

Смирнова Татьяна Борисовна*Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, Российская Федерация***Устная история как источник по депортации немцев Поволжья**

Аннотация. В статье дается анализ материалов, собранных в этнографических экспедициях и относящихся к периоду Великой отечественной войны и послевоенному десятилетию. Эти материалы собирались у российских немцев, которые были депортированы из Поволжья. Материалы представляют собой записи воспоминаний, личные документы, фотографии, дневники. **Ключевые слова:** *российские немцы, устная история, депортация, трудармия, спецпоселение, экспедиции.*

Депортация советских немцев, проведенная в 1941 г. в короткие сроки, оставила долгий след в истории этого народа, в том числе в устной истории. Рассказы и воспоминания о периоде войны, о депортации, трудовой армии и спецпоселении занимают большую часть массива устной истории. Особенно это относится к людям старшего поколения, которые были очевидцами тех событий.

Воспоминания о депортации собирались в этнографических экспедициях Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, которые проводились начиная с 1989 г., в районах Сибири, где немцы проживают компактными группами (Алтайский край, Кемеровская, Новосибирская, Омская области). Следует отметить, что наибольший массив информации был собран в 1990-е гг., поскольку в дальнейшем оставалось все меньше и меньше людей, которые были очевидцами событий тех лет. Да и эти воспоминания относятся в основном к периоду детства и юности тех людей, с которыми мы беседовали.

Во время депортации произошло значительное увеличение численности немцев в Сибири. Определить точную численность трудно из-за особенностей проведения переписи населения 1939 г. Приблизительно можно сказать, что накануне Великой Отечественной войны в Сибири проживало 95–100 тыс. человек, зарубежные источники указывают, что накануне войны между СССР и Германией в сибирском регионе проживало 106 400 немцев [1, с. 45].

Депортация немцев в Сибирь привела к многократному увеличению их численности в регионе. 28 августа 1941 г. Президиум Верховного Совета СССР принял Указ № 21-160 «О переселении немцев, проживающих в районе Поволжья» [8, с. 159]. Постановления СНК СССР и ЦК ВКП(б) определяли районы расселения немцев в Сибири и Казахстане, а также численность групп, которые должны были принять конкретные области [5, с. 173]. Из Поволжья было выселено около 450 тыс. немцев, из них 252 тыс. (56,1%) – в Западную Сибирь [6, с. 35].

Почти три четверти немецкого населения бывшей АССР НП было переселено в Сибирь, в том числе 252 тыс. – в Омскую, Новосибирскую области и Алтайский край и лишь чуть более четверти – в Казахстан. Но немцы Поволжья оказались далеко не единственными, подвергшимися депортации. В 1941–1942 гг. были депортированы почти все немцы, проживавшие в европейской части СССР. Основной территорией, на которой позже размещались

депортированные немцы, а затем и другие народы, стала именно Казахская ССР. Всего из европейской части России в Сибирь и Казахстан было депортировано 805 тыс. немцев [11, с. 74].

В Сибири оказалось 49,3% немцев, т. е. почти половина всех депортированных, из них – 317,9 тыс. – в Западной Сибири (почти 40% всех депортированных и 80% депортированных в Сибирь). Кроме немцев, депортированных из АССР НП, в Алтайском крае были расселены немцы из Саратовской, Сталинградской, Ростовской областей, в Омской области – из Саратовской, Сталинградской, Воронежской, Горьковской, Калининской, Ленинградской областей и Крымской АССР, в Новосибирской области – из Саратовской, Ростовской, Запорожской, Донецкой, Воронежской областей, Краснодарского края, Азербайджанской ССР [11, с. 71–73]. Внутри сибирского региона проводилось переселение депортированных, в основном в северные районы [3].

Депортированные немцы размещались как в немецких селах, так и в русских, и в смешанных. Поэтому в результате депортации происходит увеличение числа немцев в тех местах, где немцы уже жили компактно. Но наряду с этим немцы расселялись и в других районах, поэтому в результате депортации произошло дисперсное расселение немцев на огромной территории, своеобразное «распыление» немецкого населения по территории Сибири.

Прием депортированных осуществляли местные районные власти, которым определялось количество людей, которых они должны принять и распределить по колхозам. Отказов практически не было, потому что, во-первых, это было распоряжение, обязательное для исполнения, а во-вторых, все колхозы испытывали острую нехватку рабочих рук в связи с начавшейся мобилизацией на фронт. Количество депортированных было огромным, поэтому в очень многих селах и практически во всех немецких поселениях в Сибири в 1941 г. появились депортированные немцы. Так, в Исылкульском районе Омской области было размещено 2500 поволжских немцев. Несколько позже здесь были размещены депортированные калмыки и немцы с Украины.

Депортированных размещали по домам местных жителей по 4–5 семей. Контакты между местными жителями и депортированными немцами были слабыми, браков между собой они не заключали из-за значительных различий в языке и религии. Поволжские немцы были католиками, они не понима-

ли платтдойч, на котором говорили меннониты, кроме того, они различались и между собой: одни называли себя «луговыми», другие — «горными», так как они были выселены из разных районов Поволжья, с луговой и горной сторон [9, л. 15].

Жительница д. Осиповка Горьковского района Омской области Н. А. Шрейдер рассказывала, что их семью выселили 10 сентября 1941 г., погрузили на баржи, везли по Волге, потом посадили на поезд, довели до Омска и опять на баржах отправили вниз по Иртышу. Часть людей высадили в Горьковском районе, а остальных отправили в Саргатский район. Ей тогда было 14 лет, и она не говорила по-русски. Она попала в мордовскую деревню Курьяновка, где местные жители тоже плохо знали русский язык. Поэтому в школе детей первым делом учили русскому языку. 19 января 1942 г. родителей забрали в трудовую, в Свердловскую область. Сама девушка работала сборщицей молока и должна была выполнять по две нормы в сутки, поэтому она редко приходила домой, так и спала по 2–3 часа на телеге, на которой собирала молоко.

В семьях сохранились фотографии, которые были сделаны в Сибири после депортации. В основном на фотографиях женщины с маленькими детьми или дети, старики, то есть те, кого не забирали в трудовую. Это, например, фото семьи Мительштет, которое было сделано в с. Хортицы Нижнеомского района в 1944 г. Глава семьи Отто Юлиусович был контужен на финской войне, поэтому в трудовую его не взяли. Женщина — его сестра, а дети — из разных семей, они жили вместе, потому что родители были в трудовой. Это также фото семьи Тевс, сделанное в 1940-е гг. в с. Неудачино Новосибирской области, фото семьи Бейфус, сделанное в 1944 г. в с. Поповка Азовского района Омской области, фото семьи Классен, сделанное в 1940-е гг. в с. Гришковка Немецкого национального района Алтайского края.

Депортированных размещали в основном по домам местных жителей, и многое зависело от того, в какую семью они попадали. Но наши информанты часто рассказывали о том, что отношение со стороны русских было даже лучше, чем со стороны местных немцев, многие русские жалели и помогали. А местные немцы опасались, что на них тоже будут распространяться репрессии, поэтому старались держать дистанцию. Председатель Чучкинского колхоза, немец по национальности, вообще заявил, что «мне здесь фашисты не нужны», и депортированных расселили в соседней Осиповке. Депортированные немцы отличались от местных и диалектами, и вероисповеданием, когда, например, поволжских расселяли в менонитских селах. Но, как сказал один из наших респондентов (Андрей Иванович Берх из Неудачино): «Это мы сначала были разные немцы, а трудовая сравняла всех».

В некоторых поселках, небольших по численности, депортированные немцы стали составлять большинство жителей. Например, в д. Гофнунгсталь Исилькульского района, основанной в 1902 г. менно-

нитами из Таврической губернии, были размещены немцы, депортированные из Каменского района Саратовской области. Они стали численно преобладать над местным населением, и, поскольку они были католиками, местным немцам пришлось ходить на религиозные собрания в соседнее с. Маргенау, где была меннонитская община [9, л. 1].

Депортированные немцы размещались без всякого учета национальной принадлежности, их селили в тех поселках, где было хоть какое-то жилье: пустующие дома, казармы, сараи, фермы. Часто «уплотняли» местных жителей, иногда переселенцы рыли землянки. Так немцы оказались во многих русских деревнях. Поскольку расселены они были небольшими группами, по несколько семей, после войны они старались переехать в те поселки, где уже жили немцы, искали родственников, знакомых. Многим это удалось, но в то же время возникли места компактного расселения именно депортированных немцев: например, с. Новорождественка Исилькульского района Омской области. Изначально эта местность заселялась казаками и носила название «Озерки». В 1941 г. здесь были размещены немцы, депортированные из Франковского и Красноармейского районов Саратовской области (сел Нейвальтер, Шук, Каменка). Некоторые немцы попали в Новорождественку после трудовой (например, Анна Вольф, депортированная из с. Гримм Саратовской области). Несколько немецких семей переехало сюда из Новосибирской области и Казахстана в 1956 г. после отмены режима спецпоселения. Это семья Бауэр, депортированная из д. Гаврино Старожежевского района Волгоградской области в Алма-Атинскую область, семья Эпп и Функ, депортированные в Новосибирскую область из с. Централь Новохоперского района Воронежской области, семья Гернер, депортированная в Кокчетавскую область из Крыма [9, л. 13]. Таким образом, все немецкое население с. Новорождественка — это депортированные немцы и их потомки.

Большая группа депортированных немцев была размещена на территории современного Горьковского района Омской области. До 1941 г. на этой территории существовало 12 населенных пунктов с преобладающим немецким населением. Большинство из них были более или менее однородными по составу: в Чучкино проживали поволжские немцы, лютеране по вероисповеданию, в Халдеевке — крымские меннониты. Одна деревня — Осиповка — была разделена на две части: основавшие поселение вольнские немцы были лютеранами. Переселявшиеся позже, до середины 1930-х гг., украинские немцы из Екатеринославской губернии были католиками. Католиками были также депортированные в Осиповку поволжские немцы. Обе общины действовали вплоть до последнего времени, в Осиповке сохраняются два кладбища — католическое и лютеранское.

В 1941 г. в Горьковском районе была размещена большая (более тысячи человек) группа немцев, депортированных из Поволжья, в основном из Сталин-

градской области. Депортированных немцев размещали не только в немецких, но и в русских деревнях. Так, в с. Лежанка, основанном русскими в XIX в. на берегу Иртыша, в 1941 г. была поселена группа немцев, выселенных из д. Семеновка Сталинградской области. В период укрупнения колхозов и ликвидации неперспективных деревень в Лежанку были переселены жители таких деревень, как Розановка, Крупянка, Ливенка, Ивановка, Березовка, Липатовка, Михайловка и Горький Лог – и русские, и немцы [10, л. 76].

В 1941 г. в маленькой русской деревне Октябрьское, состоявшей всего из нескольких дворов, были размещены немцы, депортированные из Сталинградской области. В отличие от других населенных пунктов, где депортированные размещались по семьям или в пустующих домах, здесь переселенцев разместили в бараках. В Октябрьское отбирали хороших специалистов: механиков, трактористов, кузнецов, так как, видимо, хотели организовать здесь какое-то производство. Но с января 1942 г. началась мобилизация в трудармию. После войны большинство оставшихся в живых вынуждено было жить в Октябрьском, потому что возвращаться в Поволжье было запрещено [10, л. 75]. Поэтому в тех местах, куда направлялись крупные группы депортированных немцев, сложилось несколько поселений, где немцы стали преобладающим населением.

Значительная часть воспоминаний посвящена периоду трудармии. В конце 1941 – начале 1942 г. все дееспособные немцы были мобилизованы в рабочие колонны, получившие название «трудармии». С января по октябрь 1942 г. происходит массовый призыв в трудармию немцев – мужчин от 17 до 50 лет, первоначально тех, кто подвергся переселению, а затем и всех остальных, постоянно проживавших в восточных районах страны. С октября 1942 по декабрь 1943 г. была проведена самая массовая мобилизация советских немцев, к которой привлекались не только мужчины, но и женщины.

География лагерей, в которых работали наши информанты (или их родители), очень широка: Свердловская область, Тула, Чебоксары, Челябинская, Кемеровская, Новосибирская области и т. д. Эрвин Вильгельмович Кетлер, 1940 г. р., житель с. Аполлоновка Исилькульского района Омской области, рассказывал, что в годы войны его мать с маленькими детьми жила в с. Солнцевка, а отец, Вильгельм Генрихович Кетлер, был в трудармии. Когда война закончилась, он жил в Казани (или под Казанью, сын точно не помнит), просил жену приехать, но она сильно болела и не могла уехать из деревни. И в рассказе речь идет о каком-то генерале, у которого в подчинении находился отец. Поскольку отец был очень хорошим плотником, этот генерал часто вызывал его для выполнения всяких работ и как-то спросил, сколько ему заплатить за работу. Но отец сказал, что ничего не надо, только бы ему вернуться домой. Тогда в Солнцевке местный врач сделал его матери справку, что она тяжело больна, и они отправи-



Рис. 1. Семья Блатнер. 1941 г., д. Семеновка. Республика немцев Поволжья. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского

ли эту справку в Казань генералу. В результате весной 1947 г. Вильгельм Кетлер вернулся домой в Солнцевку.

В архиве экспедиций имеется довольно много фотографий из трудармии. Это фото братьев Андрея и Егора Беккеров, сделанное в 1946 г. в Ижевске, фото Бориса Петерса, сделанное в 1943 г. в Стерлитамаке, фото из Башкирии и Чкаловской области, по которым подробные сведения отсутствуют. По многим фотографиям военного периода сведений нет вообще или эти сведения очень фрагментарны. Осо-



Рис. 2. Семья Мительштет. 1944 г., с. Хортицы. Омская область. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского



Рис. 3. Мальчики из семьи Мейцих. 1945 г., д. Михайловка, Алтайский край. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского

бенно это относится к экспедиционным сборам конца 1990-х — 2000 гг., потому что к этому времени большая часть немцев уже выехала в Германию, а фотографии остались (у родственников, у знакомых, частично — в школьных музеях, частично — вообще на свалках), поэтому зачастую уже невозможно выяснить, кто есть кто на этих фотографиях.

По другим фотографиям есть довольно подробные сведения, в частности, нам удалось побеседовать с Яковом Ивановичем Мейцихом, жителем д. Михайловка Алтайского края. Две фотографии, подаренные Яковом Ивановичем, сделаны в трудармии: первая — в поселке Северном в Тульской области, вторая — в поселке Ульма Амурской области. Я. И. Мейциха забрали в трудармию 7 ноября 1942 г. в Новосибирскую область. Жили в землянках. Потом перевезли в лагерь в Тульской области. В 1946 г. убрали колючую проволоку, но поставили всех на спецучет, и надо было отмечаться в Туле два раза в месяц. В 1950 г. их увезли в поселок Ульма Амурской области. Работали на шахтах. Жилья не было, жили в палатках с маленькой железной печкой. Яков Иванович рассказывал: «С нас взяли расписку, что мы не сбежим, иначе нам грозит 20 лет каторги. Я спросил, почему каторги, ведь она здесь была при царе? Мне ответили, что сейчас есть места и подальше, чем при царе. Потом в тайгу послали, работали на лесозаготовках. Начальники у нас все были военные, я пом-

ню подполковника Уткина. Потом взяли Берия, и после смерти Берии всех военных стали снимать. Меня тогда положили в больницу с цингой. И там врач был — Каблан Ефим Павлович, еврей, он сделал мне такую справку, которая помогла вернуться домой. Там написано было, что я не могу физически работать. И подполковник Уткин ее подписал, так как хорошо ко мне относился. Я в 1955 г. вернулся домой, в Михайловку. Народу в деревне стало намного меньше, всех забирали 23-го года рождения, никто почти не вернулся, многие погибли в трудармии».

В экспедициях нам встречались люди, судьба которых не укладывается в типичную для советских немцев схему «депортация—трудармия—спецпоселение». Например, Егор Егорович Тибелиус, житель с. Бабайловка Любинского района Омской области, был призван в Красную Армию в 1940 г. Когда началась война, их части сразу бросили на передовую. Летом 1941 г. он попал в плен и согласился воевать на стороне немцев. В 1944 г. он бежал из плена, его отправили домой, никаких особых наказаний к нему не применяли, он все время после войны жил в Бабайловке, все думали, что он был в плену, и только когда он эмигрировал в Германию, узнали, что успел повоевать и на той, и на другой стороне. Его братом были подарены две фотографии Егора Егоровича, сделанные в 1942 г., когда он воевал на стороне Германии на Восточном фронте.

Или, например, семья Эдуарда Ветцеля жила на Украине, его дедушка с бабушкой переселились в Сибирь еще в начале XX в., а родители остались. Он вспоминает: «Семьи моих родителей были, как немцы, в 1944 г. вывезены отступающими немецкими войсками в Германию, где они по-новому приняли немецкое подданство. Когда русские войска зашли в Германию, они разыскивали российских немцев, как предателей Родины. И кто был разыскан, был сослан на спецпоселения в Сибирь, Казахстан». Эдуард Ветцель жил в Новосибирской области и в 1989 г. уехал в Германию.

Несколько фотографий из экспедиционных архивов были сделаны в Германии. Они были подарены жительницей с. Цветнополе Омской области Ириной Александровной Билль. Она родилась в 1938 г. в Поволжье. До войны ее семья жила в Саратовской области, отец был учителем. Его направили на работу в г. Оршу (Белоруссия), и, когда началась война, они оказались на оккупированной территории и их отправили в Германию. Там их перевезли с места на место, постоянного места жительства у них не было. Фотографии были сделаны в это время, в 1943–1944 гг. К концу войны семья оказалась в Варшаве, и в 1945 г. их отправили в Ижевск. В 1950 г. они уехали из Ижевска в Цветнополе. Но таких случаев было не очень много.

Кроме устных воспоминаний и фотографий, в архивах экспедиций хранятся некоторые документы, письма и мемуары, дневниковые записи. Это, например, документы Евы Генриховны Руф: справка о рождении и реабилитации, справка ее мужа о рожде-

нии. Семья была депортирована в Омскую область, после войны жила в с. Литковка, сын Евы Генриховны был председателем колхоза. К документам мемуарного характера можно отнести и рукописную историю с. Хортицы Омской области, написанную местным учителем средней школы Яковом Яковлевичем Унру в 1980-е гг. на основе собственных воспоминаний и документов, которые хранятся в школьном музее. Для этой рукописи характерны стиль и лексика 1980-х гг.: например, ни разу не встречается упоминаний о репрессиях в отношении советских немцев, не употребляется слово «депортация». Автор пишет: «В 1941 г. началась Великая Отечественная война, и в сентябре месяце в Хортицу и Журавлевку прибыли 30 семей, эвакуированные из Республики немцев Поволжья. Они влились в ряды наших рабочих бригад и помогли в уборке урожая». Также Я. Я. Унру приводит списки «граждан дер. Хортицы, не вернувшихся (погибших) домой после войны 1941–1945 года». Только пометки на полях тетради, сделанные позже, позволяют понять, что эти жители Хортицы умерли в трудармии, на шахтах «Молотов-уголь» и алюминиевом заводе Краснотурьинска.

Много воспоминаний относится к периоду спецпоселения. Оформление режима спецпоселения было связано с необходимостью закрепления депортированных в местах переселения. Наличие в восточных районах страны огромного числа спецпереселенцев разных национальностей (немцев, калмыков, татар, чеченцев, ингушей, балкарцев, карачаевцев, болгар, греков и др.), репатриантов, тех, кто был обвинен в сотрудничестве с оккупационными властями и других категорий, требовало установления над ними контроля. В январе 1945 г. СНК СССР принимает постановление «О правовом положении спецпереселенцев» [8, с. 175], которое оформило режим спецпоселения. По данным НКВД, на 1 октября 1948 г. численность немцев как самостоятельного контингента спецпоселения составляла 1 012 754 человека [7, с. 481]. Первоначально местные сибирские немцы не попали в число спецпереселенцев. Первыми на спецучет были поставлены местные немцы в Новосибирской области. В Алтайском крае и Омской области режим спецпоселения был введен окончательно лишь в 1951 г. [2, с. 203].

В архивах экспедиции имеются фотографии, сделанные в период спецпоселения: фото Готфрида Цвейтлиха, Мины Готфридовны Цвейтлех с сыновьями, которые строят дом, месят глину для саманных кирпичей. Этот дом находится в Александровке на ул. Ленина, 50; фото мужа и ребенка Розы Готлибовны Бахман, сделанное на спецпоселении в г. Ухта Коми АССР; фото семьи Ремпель, сделанное в Соликамске.

В 1953 г. на спецпоселении находилось 1 223 968 немцев, из них 412 518 проживали в сибирском регионе. Это составило 33,7% всех немцев-спецпереселенцев. Немцы составляли 2,2% всего населения. Они жили практически во всех населенных пунктах Сибири, в Алтайском крае и в Омской области нем-



Рис. 4. Эмилия Петровна Гард (1921 г. р., Боронск Алтайского края) в трудармии. 1947 г. Чебоксары. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского

цы были третьими по численности после русских и украинцев [4, с. 348]. Только после смерти Сталина происходит смягчение режима спецпоселения, а затем и поэтапная его отмена.

Таким образом, воспоминания российских немцев о депортации, трудармии и периоде спецпоселения являются важным источником по периоду Великой Отечественной войны. Особенностью этих воспоминаний является то, что они, как правило, носят локальный характер и содержат сведения о жизни отдельных людей и семей, небольших коллективов или общин. Материалы по устной истории, рассказы участников событий и воспоминания отличаются большой долей субъективности. Тем не менее семейные хроники и судьбы конкретных людей позволяют представить себе прошлое ярче, глубже и разнообразнее.

Smirnova Tatiana

Omsk State University F.M. Dostoevsky, Omsk, Russian Federation

Oral history as a source on the deportation of the Volga Germans

The article provides an analysis of the material collected in ethnographic expeditions and relating to the period of the Great Patriotic War and the postwar decades. These materials are gathered at the Russian-Germans who were deported from the Volga region. Materials are recording memories, personal documents, photographs, diaries. **Keywords:** *Russian Germans, deportation, labor army, special settlements, expedition*

Источники и литература

1. Eisfeld A., Herdt V. Deportation, Sondersiedlung, Arbeitsarmee. Deutsche in der Sowjetunion 1941–1945. Köln: Verlag Wissenschaft und Politik, 1996. 555 s.
2. Белковец Л. П. Административно-правовое положение российских немцев на спецпоселении 1941–1945 гг.: Историко-правовое исследование. Новосибирск: Изд-во СО РАН, 2003. 324 с.
3. Белковец Л. П. Нарымская эпопея немцев Поволжья в 1941–1945 гг. // Миграционные процессы среди российских немцев: исторический аспект. М., 1998. С. 284–313.
4. Бруль В. И. Миграционные процессы среди немцев Сибири в 1940–1955 гг. // Миграционные процессы среди российских немцев: исторический аспект. М., 1998. С. 338–349.
5. Бугай Н. Ф. 40-е годы: Автономию немцев Поволжья ликвидировать... // История СССР. 1991. № 2. С. 172–179.
6. Герман А. А. Депортация советских немцев из европейской части СССР осенью 1941 г. // Культура. Информационно-методический бюллетень. 2006. № 11. С. 26–54.
7. Герман А. А., Иларионова Т. С., Плева И. Р. История немцев России. М.: МСНК-пресс, 2005. 544 с.
8. История российских немцев в документах (1763–1992). М.: МИГУП, 1993. 447 с.
9. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. Ф. I. 2000. Д. 151-1.
10. Музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского. Ф. I. 1999. Д. 149-2.
11. Ремпель П. Б. Депортация немцев из европейской части СССР и трудармия по «совершенно секретным» документам НКВД СССР 1941–1944 гг. // Российские немцы. Проблемы истории, языка и современного положения. М., 1996. С. 69–96.

Щеглова Татьяна Кирилловна

Алтайский государственный педагогический университет

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 тексты¹

Аннотация. В статье ставятся проблемы введения в научные тексты материалов интервью (устная история) и их интерпретации. Они решаются на примере рассмотрения вопросов жизнеобеспечения сельского общества и сельской семьи в годы войны. Для этого характеризуется структура населения сибирской деревни. Анализируются локальные сообщества и категории сельского населения, сформировавшиеся как в период предвоенной социалистической модернизации и репрессий, так и под влиянием событий и факторов войны. Акцентируется внимание на влиянии неоднородности сельского населения на жизненные стратегии и адаптационные повседневные практики. Определяется роль традиций культуры жизнеобеспечения сельского русского населения Сибири в жизнедеятельности крестьянской семьи. Делается вывод о необходимости введения «многоголосной» источниковой базы для адекватной реконструкции исторического прошлого. **Ключевые слова:** война, сельское общество, структура населения, категории, локальные сообщества, семья, культура жизнеобеспечения, традиции, новации, устные источники, интерпретация.

Одной из проблем в развитии устной истории как нового и молодого в России направления исторических исследований является проблема интерпретации создаваемых на основе интервью устных исторических источников и введение их в научный оборот. С этой проблемой сталкиваются многие исследователи, привлекающие для реконструкции исторического прошлого другие документы личного происхождения — дневники, воспоминания, путевые заметки, мемуары. 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 устной истории, 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 больший «кредит доверия» в смысле объективности информации; устный исторический источник (материалы интервью) «субъективен» в том смысле, что он создается по крайней мере тремя «субъектами»: «реpondентом», который предоставляет информацию; «интервьюером», формирующим комплекс вопросов, создающим фон беседы и задающим параметры мо-

¹ 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».

билизации исторической памяти, и человеком, который транскрибирует аудиодокумент, — «транскрибером». При этом роль последнего очень велика: превращая устную речь в письменную, он может допустить критические ошибки, приводящие к искажению смысла, как, например, при выборе написания «навек» (навсегда) или «на век» (на сто лет)¹ либо при пунктуационном оформлении текста: «казнить нельзя помиловать» (изменение позиции запятой меняет смысл на противоположный). Нельзя игнорировать также характер взаимоотношений участников создания архивного письменного документа.

На самом деле любой исторический документ, и нарративный, и даже статистический, создаваемый с помощью опросных технологий, так или иначе отражает «субъективную реальность», так как показывает, «как это было» в конкретном случае и у конкретного человека или социума. Из этих субъективных реальностей и формируется картина исторического прошлого. Поэтому важной задачей является рассмотрение прошлого с позиции представителей той или иной социальной группы, того или иного локального сообщества.

На эти «недостатки» устных исторических источников можно посмотреть и с другой стороны. Социальная среда являлась базой исторических процессов, локальные группы и сообщества — участниками исторических процессов. От их позиции зависели исход исторических событий, формы исторических явлений. Особенности коммуникаций локальных групп часто определяли ход, темпы, результаты исторических процессов. Для структуры сибирской деревни 1940-х гг. важным является фактор кардинальных перемен, обусловленных социалистической модернизацией 1920–1930-х гг., при этом общество еще сохраняло этнокультурные традиции крестьянского уклада, в том числе адаптационные механизмы в экстремальных (военных) или кризисных (случаи неурожая и голода) условиях.

Сибирское сельское общество, оставшееся в глубоком тылу, образно говоря, находится на периферии исследовательских работ по истории Великой Отечественной войны. Вместе с тем от структуры населения, его состава, возможностей локальных групп, форм и характера взаимоотношений, условий жизнедеятельности, системы жизнеобеспечения населения и других вопросов во многом зависел исход войны. Анализ исследовательской литературы показывает доминирование исторических реконструкций, связанных с обеспечением фронта провиантом, вооружением, людскими ресурсами, т.е. внимание

исследователей фокусируется на непосредственном вкладе Сибири в победу над фашистской Германией. Такая одномерная трактовка не отражает многообразия исторической жизни тыловой деревни военного времени. Война активизировала многие исторические процессы, оказала многостороннее влияние на сибирское общество, но структура тылового сельского общества целенаправленно не изучалась, хотя оно было многослойным, с локальными группами, система жизнеобеспечения и условия жизнедеятельности которых влияли на главную задачу всего советского общества — «всё для фронта, всё для победы». Необходимо изучение вклада сельского тылового общества в победу с учетом его структуры, что позволит понять такое масштабное историческое событие, как Великая Отечественная война.

Подтверждением сказанному является «изоляционистский» подход к изучению депортации народов в Сибирь. Депортированные стали одной из локальных групп сибирской деревни. В исторической литературе вопросы депортации рассматриваются изолированно от истории сельского общества Сибири, преобладают работы по правовым аспектам и процессам самой депортации, тогда как вопросы вкрапления переселенцев в локальные общества, их взаимоотношения с местным населением, межкультурный взаимообмен, влияние на общественную и производственную жизнь села, подчиненную потребностям военного времени, остаются на обочине исследований. Мало внимания уделяется оценкам и мнениям раскулаченного русского населения, в стороне остаются и многие другие факторы: этические, этнокультурные и др.

Таким образом, изучение сельского общества тыловой деревни требует комплексного подхода и новых источников — прежде всего документов личного происхождения и материалов устной истории. В них отражаются глубокие внутренние трансформации, ощущения, представления, установки, жизненные позиции и стратегии всей социально-культурной палитры сельского общества сибирской деревни.

Задача автора — на примере темы адаптационных механизмов культуры жизнеобеспечения русского сельского населения сформировать требования к условиям введения материалов интервью в научный анализ и их интерпретации с учетом «многоголосия» социальной среды села в годы войны. При анализе социальной структуры сибирского тылового общества демонстрируются возможности методов устной истории для реконструкции исторического прошлого новейшей истории России с учетом этнокультурных и антропологических факторов; с другой стороны, акцентируется внимание на конкретной проблеме — структуре сельского русского населения Сибири, жизненных стратегиях и формах адаптации.

Данное исследование ограничивается рассмотрением влияния этнокультурного фактора на жизнеобеспечение и жизнедеятельность сельского общества и адаптационных способностей традицион-

¹ Известен сюжет, связанный с обвинением Екатерины II в продаже Аляски. На самом деле она сдала ее в аренду на 100 лет. Продали Аляску в 1867 г. для получения денег на «Великие реформы». В истории сохранился сюжет о неграмотном писаре, который протоколировал решение императрицы и якобы записал ее решение отдать «навек» (т. е. навсегда) вместо «на век», т. е. на 100 лет, что и дало невнимательным читателям повод обвинять императрицу в неразумности.

ной культуры в повседневных практиках военного времени. Но для комплексного исследования необходимо учитывать и другие факторы. Важное значение имели природа и климат. Культура жизнеобеспечения была обусловлена возможностями «кормящего ландшафта», что отражалось на повседневных жизненных практиках населения сельских районов, таких, например, как Романовский (степь и бор), Краснощековский (горы), Залесовский (таежное предгорье), Благовещенский (степь). Внутри этих регионов условия жизнеобеспечения сельского русского населения также были различны: на территории Романовского района это условия степи и бора, Краснощековского — гор и предгорий и т. д. Мало учитывается в антропологических исследованиях и фактор социально-экономического развития территорий: скотоводческое производство (Залесовский и Краснощековский районы), земледелие (Романовский район) и т. п. Эти факторы, так же как и этнокультурные, требуют регионального подхода. Его реализация эффективно сочетается с методикой локальной истории и устной истории.

При характеристике структуры сибирского сельского тылового общества можно выделить три подхода. **Первый** — половозрастной. Война изменила состав населения и по полу, и по возрасту, значительно ухудшив условия жизнедеятельности сельского общества в целом, в частности сформировала половозрастные группы, чьи жизненные стратегии в борьбе с неблагоприятными условиями военного времени различались. **Второй подход** при анализе культуры жизнеобеспечения был обусловлен незавершившейся социалистической модернизацией. Предвоенная коллективизация и формирование социалистического сектора в деревне сопровождалась социально-экономической локализацией населения. К началу войны в деревне проживали разные категории сельского населения из бывшего единоличного крестьянства, чьи финансовые, материальные и даже правовые возможности были обусловлены формой социалистического производства. Но все они являлись носителями традиций крестьянской культуры жизнеобеспечения русского населения. Самой массовой категорией являлись колхозники (их гражданские права были ограничены отсутствием паспортов). Затем шли сельчане, работающие в совхозах — государственных предприятиях. Отдельные категории составляли сельчане, работавшие в МТС, промартелях, на предприятиях перерабатывающей промышленности (например, маслозаводы). Самостоятельные группы составляли сельчане, работающие в государственной системе образования, здравоохранения и другие категории населения. **Третий подход** был обусловлен репрессивной политикой государства. Ее истоки уходят в 1920–1930-е гг., когда сформировались группы «врагов народа», среди них раскулаченные, спецпереселенцы, репрессированные и другие категории населения, которые оказались в наиболее сложном положении в годы войны. К ним добавилось население из де-

портированных на протяжении войны народов. Способы их адаптации и их жизненные стратегии также имели свои отличия. Более того, этнические депортации способствовали межкультурному обмену в борьбе с голодом, холодом, болезнями.

Устные исторические источники, созданные с помощью разных форм опроса участников военной жизни деревни, формируют «многоголосную» историческую базу и отражают «взгляд изнутри» представителей разных локальных страт. Их жизненные истории неповторимы своими вариациями жизненных коллизий, но в общей своей массе в характеристике семейных и трудовых традиций они выводят на общие закономерности и тенденции, демонстрируют традиции и новации в жизни сельского общества в годы войны.

Половозрастной фактор предполагает формирование «многоголосного» архива устных исторических источников и реконструкцию быта и военной повседневности с отражением возможных вариантов жизненных моделей и мобилизацией многовековых народных умений и навыков борьбы с трудными условиями, прежде всего с голодом и холодом. Анализ материалов интервью показывает разницу в условиях и формах жизнедеятельности у трудоспособного и нетрудоспособного сельского населения. Трудоспособное население было представлено русскими сельчанами, начиная с 11–13 лет (официально возрастная граница устанавливалась в 12 лет) и до 50–60 лет (официальная граница — 55 и 60 лет). В военной повседневной практике относительно жизненных стратегий и форм адаптации к военному времени сформировались самостоятельные половозрастные группы, каждая из которых имела свои условия обеспечения таких жизненных потребностей, как питание, жилище, одежда и других базовых и периферийных компонентов культуры жизнеобеспечения. Среди нетрудоспособного населения выделяются две взаимосвязанные группы: «дети войны» — от грудничков и до 11–13 лет — и представители поколения «бабушек» и «дедушек». Ни историки, ни этнографы специально не рассматривали роль поколения «бабушек» и «дедушек» в сохранении жизнедеятельности сельского общества, тогда как именно они, являясь носителями многовековых традиций культуры жизнеобеспечения, стали в военное время «подстраховщиками» сельского общества. Они выросли в традиционном крестьянском обществе с единичными традициями, являлись носителями традиционной русской культуры и были способны организовать жизнь крестьянской семьи, особенно детей, в экстремальных ситуациях. Поэтому при исследовании истории тыла и сельского тылового общества нужно рассматривать эти проблемы с позиций разных половозрастных групп, при описании военной повседневности и военного производства необходимо включать в исторические тексты все «многоголосие» деревни.

Разные пути и формы адаптации к военной повседневности у «детей войны» в сельской среде были

обусловлены их возрастом и распределением трудовых обязанностей в крестьянской семье в соответствии с трудовыми традициями крестьянского общества, которые в военных условиях стали важнейшим инструментом адаптации. В семейном трудовом коллективе в годы войны произошло перераспределение обязанностей по содержанию дома, быта, подсобного хозяйства и огорода; с более активным включением в работу детей. В целом раннее включение детей в трудовую жизнь семьи соответствовало традициям русской культуры, но война поставила семью перед необходимостью переложения на их плечи не свойственных их возрасту функций, требующих дополнительных умений и навыков. Была передвинута граница включения детей в производственную жизнь взрослого населения. Как известно, постановлением СНК СССР и ЦК ВКП(б) от 13 апреля 1942 г. «О повышении для колхозников обязательного минимума трудодней» был установлен минимум трудодней для подростков (12–16 лет), состоящих в колхозе, — 50 трудодней в году. Устные исторические источники показали, что на самом деле дети привлекались к общественному производству с 9–10 лет: «Ну, двенадцать лет мне было. Да какой ребенок был? Ты что! Таких детей не было! Дети тогда были только до девяти лет, а в десятый год уже на пашне были» [1, с. 85]. А. С. Худокормова так рассказывала о своих братьях: «Ребятишки осознанно шли работать. Брату Георгию Дворянкину было 12 лет, а Дмитрию Дворянкину — 10 лет. Пасли коров, овец, работали на соломокопнителе. Делали всю мужскую работу с женщинами. Землю пахали на коровах, до изнеможения, пахали и плакали, и коровы тоже плакали. Сено косили руками. По ночам копали силосные ямы, закладывали кукурузу» [17, Худокормова (Дворянкина) Анна Семеновна, пос. Майский].

Более того, существовала и опосредованная форма привлечения детей к общественному производству. Например, про женщину, оставшуюся в войну одной с пятью детьми, рассказывали, что она «младшего Васю брала на пашню, люди жалели опухшего от голода мальчика и делились с ним куском хлеба. Старший сын Марфы, Петр, с 9 лет стал работать в колхозе „Спартак“ конюхом. Марфа в этом же колхозе ухаживала за овцами. Ее два сына: семилетний Антон и Алексей восьми лет от роду — помогали пасти животных. Во время окота ей приходилось работать ночами, чтобы сберечь ягнят. Дети, как могли, помогали Марфе...» [17, Сапа (Ковтун) Марфа Иосифовна, с. Романово]. Следовательно, являвшееся традицией крестьянского мира раннее привлечение детей к крестьянскому труду на пашне, сенокосе, жатве, пастьбе скота и к другим традиционным сельскохозяйственным занятиям позволило деревенскому обществу тыловой деревни самоорганизоваться в условиях войны.

В определенной степени быстрому перераспределению трудовых обязанностей в годы войны способствовала ситуация, сложившаяся в период коллективизации. Создание колхозно-совхозного сек-

тора оторвало трудоспособных женщин и мужчин от семейного производства, но характер подсобного хозяйства требовал ежедневного вложения сил. В условиях их занятости в общественном производственном секторе возрастала роль детей. О сохранении трудовых традиций в колхозной семье говорят сами респонденты: «Приучали нас, ребятишек, к труду с детства. А иначе и быть не могло: в семье колхозников росли будущие работяги. Работать я начала рано. И преимущественно все в няньках, чтобы заработать себе на еду, на кусок хлеба... Но отец нас постепенно „втянул“ в колхоз, где и проработала всю жизнь свою. Работала и на ферме, и на пашне. Затем к лошадям приставили» [17, Блоха Мария Александровна, с. Романово]. Поэтому трудовые традиции и традиции воспитания сельской семьи русского населения послужили подстраховкой сельскому обществу в годы войны.

В среде «детей войны» сформировались самостоятельные страты. К первой страте относились дети раннего возраста, которые находились на иждивении либо бабушек и дедушек, либо старших братьев и сестер. Дети, которые росли в годы войны, вырабатывая навыки борьбы с голодом и холодом в процессе взросления под руководством старшего поколения, впитывали традиции крестьянского мира. Главными их учителями являлись бабушки и дедушки — носители традиций русской культуры: «Мой отец... весной 1940 года был призван на службу в действительную армию, а беременная мама осталась жить с его 82-летней бабушкой Анной и несовершеннолетним деверем Глаголиным Виктором Николаевичем... 28 апреля 1941 года я появилась на свет в доме у бабушки моей мамы. Декретных отпусков женщины тогда не знали. Через две недели после родов мама вышла на работу, а меня нянчила 82-летняя баба Анна» [17, Глаголина (Горжанкина) Александра Ивановна, с. Гилев Лог].

Поэтому в жизнедеятельности и жизнеобеспечении тех семей, где было старшее поколение, были более благоприятными условия. Вот как об этом рассказывала работающая колхозница 1914 г. р.: «К началу войны было у меня уже четверо детей... И — с раннего утра до позднего вечера работала. Так вот и жили. Холодно ли, голодно — не думаешь ни о чем, бросала детей на свекровь и шла на работу. Если бы не свекровь, не представляю, как бы мы выжили». [17, Костенко (Стригунова) Прасковья Кузьминична, с. Романово]. Об этом же говорила А. И. Тимошенко, 1916 г. р.: «С темна и до темна я уходила на работу, на пашню, а за детьми присматривали свекор со свекровью. Это были очень хорошие люди, которые для меня стали вторыми родителями. Вместе с другими женщинами на коровах пахали поля, скирдовали сено» [17, Тимошенко (Воробьева) Анна Игнатьевна, с. Сидоровка].

Этнографами замечена особенность респондентов 1935–1940-х гг. Они являются носителями знаний традиционной русской культуры, потому что росли вместе с бабушками и дедушками, которые

транслировали им традиции. Война же становилась причиной реализации получаемых знаний об адаптационных традициях этой культуры. Более того, государство, сфокусировавшись на борьбе с фашистской Германией, уменьшило непосредственное идеологическое влияние. Таким образом, сознание и мировоззрение «детей войны» формировалось под влиянием традиционной культуры, носителями которой были их воспитатели. Поэтому условия системы жизнеобеспечения в борьбе с голодом, болезнями и т. д. в семьях напрямую зависели от структуры семьи.

В случае отсутствия в семье тех, кто мог нянчить детей, вопросы с грудными детьми решались так же традиционно, как в крестьянских семьях при единоличном хозяйствовании: детей брали на пашню или находили способы оставить дома. Как правило, их привязывали и просили «навещать» соседских «бабушек». Типичной была ситуация, подобная описанной: «Вот, еще только война началась, а брат... он маленький был. Ему год и сколько было... может три месяца. А я-то в третьем классе училась. И вот, мама свиначкой была, а я уходила в школу. А этого мальчика на печке [оставляли]... Вот это печка русская. Вбили на печке в углу гвоздь, я не знаю или какой штырь. И вот этому мальчику сшили как седелку... Надевали вот на него и привязывали на печке. И вот привяжут его на печке... Ой, господи! Мама на работу, а я в школу. Ну и как будто бы так и надо. А старушка там, рядом, жила старая. Она... Дома мы не запирали тогда, воров не было. Бедно жили, никто ничего не трогал. А эта старушка приходила его попроведать на печку-то, посмотреть, как он. Пришла, а он вот натянулся как-то, мама, наверное, слабо [привязала]... И вот спустился с печки ...висит он и уже посинел. А бабушка-то его как схватила! Освободила там... Как они развязывали-то! И принесла его домой. ...И больше меня мама меня в школу не пустила. А это зимой. Зиму-то я была дома — никуда не ходила... мене одиннадцать лет исполнилось только» [1, с. 113–114]. В этом отрывке отразилась и традиция взаимопомощи крестьянского мира. Старшее нетрудоспособное поколение в экстремальных и критических ситуациях брало на себя заботу о малолетних детях всего сельского общества. Респонденты сами говорят об этом: «Сплоченность людей сказывалась во всем. Если дети оставались сиротами, то их брали родственники или просто чужие люди. Жил в селе дед Никита Жданов, его сначала забрали в трудармию, потом он вернулся, и вот он подбирал всех стариков и осиротевших детей. Он всегда говорил: „Жить вместе и умирать вместе“» [17, Курганская (Пархоменко) Александра Александровна, с. Долгово, Новичихинский район].

Мобилизованные на «трудовой фронт» женщины были отстранены от содержания и воспитания детей. Вот как описывают они сами степень «выключенности» из семейной жизни: «Нелегко было мне, одной-то. Испытали и голод, и холод. Когда зимой гоняли коров на водопой к реке, порой ноги пример-

зали к сапогам, а надо было идти. А какие морозы и метели тогда были! Бывало, прибегу домой, а избушку замело по самую крышу. Ни окон, ни дверей. Покричу детям в трубу, узнать, что живы, а сама опять на работу. И так несколько дней. Как они там сами, ели, не ели?» [1, с. 17]. Сами дети войны так говорят о посуточной занятости своих матерей: «Ночью мама сторожила коней. В ту пору в лесу было очень много волков, поэтому перед уходом на работу она всегда прощалась с нами, не знала, удастся ли ей вернуться домой еще или нет» [17, Волк (Попова) Нина Александровна, с. Закладное].

В таких ситуациях жизнь детей часто находилась в опасности. «Однажды мать, прибежав вечером с работы, затопила печку, устроенную типа буржуйки, с трубой в окно, которую соорудила для лучшего обогрева. Пошла на „хутор“, так называли нынешнюю Садовую, за водой. А когда пришла, то мы уже все лежали без сознания, „угорели“. Рассказывали, что нас повыносили на улицу на снег, что-то делали, но спасли. Другой раз уже холодным осенним вечером, сидя на завалинке, мы ждали мать без брата Анатолия, которого потеряли на огороде. Уже темнело, и мать с трудом нашла его спящим в картошке» [17, Агафонова (Будко) Валентина Петровна. 1933 г. р. с. Закладное]. Но большее значение в условиях перманентного голода и холода имели повседневные бытовые неблагоприятные условия. Представления о них дает следующий отрывок: «Спали все четверо на печи, топить нечем было, помню, даже потолок в доме — весь в инее... Уходила мама на работу, лампу тушила, а с работы возвращалась — зажигала. А какая лампа была: на тарелочке тряпочка, помазанная чем-нибудь, и вот ее зажигали» [17, Гордиенко (Токмань) Анна Ивановна, с. Дубровино].

Вторая группа «детей войны» была представлена подростками. Возрастные границы были подвижны, так как обуславливались и составом семьи, и ее возможностями в обеспечении жизнедеятельности. При отсутствии родителей подростковый возраст, как показывают материалы интервью, начинался и в 9, и в 7 лет. В 11–13 лет многие подростки, особенно мальчики, уже включались в производственную работу колхозного общества. В этом были свои преимущества — оплата трудодней, колхозная или бригадная полевая кухня и т. д. Дома оставались те подростки, в многодетных семьях которых не было бабушек и дедушек, чаще всего девочки, как в данном отрывке устного источника: «За грудными детьми следили старшие. Носила к матери на работу маленького Михаила — мать кормила. Несла обратно» [17, Андреева Галина Михайловна, 1940 г. р.]. Им делегировалась ответственность за младших детей. Включение старших детей в процессы воспитания младших также было традиционным для крестьянской семьи, особенно для девочек. В традиционном крестьянском обществе существовал целый «институт» нянек, которыми были старшие девочки в семье. Формировался «институт нянек» в том числе и путем взаимобмена девочками и мальчиками между крестьян-

скими семьями. В условиях гендерного перекося в годы войны традиция «нянек» оказалась востребованной. Наталья Ивановна Одушкина рассказывала: «Мне 12 лет было, когда война началась. Первое, что мне досталось, — кроме меня было еще трое детей, а мама день и ночь на работе, а мне с ними сидеть. Младшая сестра с 39-го года. Она и маму знать не знала, меня нянькой звала... Я ее и кормила, и шила на нее, и мыла, и все на свете. А мы шибко долго одни были. Боялись, дверь запрем и колом подопрем. Так вот и жили. Голод был страшный» [5].

Дети раннего и подросткового возраста находились на разных полюсах семейного и общественно-сельского социума, но между ними существовала очень тесная связь, так как на подростков ложилась обязанность содержания маленьких детей. Респонденты рассказывают: «Мать все время в работе была. Мне 13-й год был. За мной старший брат следил, я *слушалась его*. Мама вставала в 4 утра, готовила, и на работу. Мы просыпались и ели» [17]. Между старшими и младшими детьми сформировалась категория «детей войны», 5–9-летних детей, которые были предоставлены сами себе в борьбе с голодом и холодом. По возможности их включали в трудовую жизнь и налагали на них трудовые обязательства: посадку, прополку, полив на огороде; удовлетворять жизненные потребности и решать бытовые проблемы они учились сами, опираясь на природную крестьянскую наблюдательность и советы старших. Именно они много рассказывают о сборе дикоросов, ловчих промыслах (суслики и др.) как адаптационных практиках в борьбе с голодом и холодом. В совокупности эти факторы свидетельствовали о возвращении русской семьи в годы войны к традиционной культуре. Каждая из возрастных групп «детей войны» искала свои способы пропитания, утепления, преодоления трудностей.

Структура трудоспособного населения в военное время существенно изменилась. Мужчин массово мобилизовали в первые недели войны. Об этом говорят все респонденты: «Парней забирали в армию и днем, и ночью, обоз за обозом отправляли в Завьялово...» [17, Кальней Анна Максимовна, с. Романово]. При общем сокращении числа и самих женщин за годы войны (мобилизация на фронт и трудармию, высокая смертность) их доля в колхозном производстве выросла: в 1941 г. на 100 колхозных дворов приходилось 100 женщин в возрасте 16–55 лет, в 1942 г. — 105 [12, с. 33]. Их значение для производственного сектора показывает соотношение с мужчинами: в Алтайском крае в сельской местности на начало 1945 г. на 100 женщин приходилось всего 27 мужчин [13, с. 20]. Еще более убедительно изменения половозрастной структуры алтайской тыловой деревни отражает количественное соотношение мужчин с общей численностью населения: на 1 января 1941 г. на 100 колхозных дворов Алтайского края приходилось 49 мужчин в возрасте 16–60 лет, в 1942 г. — 26, к 1 января 1945 г. — всего 19. «Обезмужичивание» деревни приводило к увеличению роли

женщин в колхозном производстве. К концу войны 1944 г. доля трудодней, выработанных трудоспособными женщинами, среди всего трудоспособного населения составляла от 79,2% до 84% [14, с. 166–167].

Расширение объема труда женщин в общественном производстве влияло на семью, семейную экономику, распределение трудовых обязанностей. Вместе с тем включение женщин в семейное сельскохозяйственное производство являлось для крестьянской семьи традиционным. Единоличное хозяйствование требовало в основной сезон сельскохозяйственных работ напряжения физических сил всего трудоспособного населения. Женщины наряду с мужчинами работали на полях, пашнях, сенокосах, выпасах, заимках и т. п. Сезонный характер сельского хозяйства способствовал выработке гибкой системы распределения трудовых отношений в семье и семейной экономике, перераспределению обязанностей между членами семьи и мобилизации всех физических сил в пик сельскохозяйственных работ. В этом смысле семейные трудовые традиции «подстраховали» сельское общество сибирской тыловой деревни в годы войны.

В женских устных историях просматривается традиционный алгоритм труда в летнее время, на которое выпадал основной сезон заготовок в сельскохозяйственном производстве. Традиционным являлся труд с организацией совместного питания при выносных формах хозяйствования, как это уже было на крестьянской пашне или сенокосе на заимках. Можно провести аналогию между семейным обедом «на заимке» и в колхозном общественном обеде «на бригаде» или на полевом стане. Этому способствовало сохранение выносного и сезонного характера сельскохозяйственного труда. Организация обедов на бригадах или станах являлась существенным фактором системы питания трудоспособного населения сельского общества и в целом улучшала условия жизнедеятельности работников. Однако скудность организованного питания (продукты, используемые для приготовления пищи, шли в счет трудодней женщин и в при расчете вычитались) вынуждала женщин находить иные источники питания. При всей строгости контроля за «разбазариванием общественного имущества» женщины украдкой использовали убираемое зерно или овощи. То «плицу зерна поджарили — съели», то «спрятали в лесополосе ручную «рушалку», мололи зерно и втихаря там же на костре варили затируху», то «распаривали зерно в радиатре и ели»; тайком пытались унести продукты общественного производства в семью.

Война также способствовала возвращению женщин к традиционным занятиям и промыслам крестьянской семьи по изготовлению одежды, обуви, головных уборов, руковиц, а также бытовой утвари, постельных принадлежностей и т. п. Но менялась степень участия женщин в домашних промыслах. Они, обладая определенными навыками и умениями, выполняли и мужские, и женские работы. В качестве примера можно привести отрывок из воспомина-

ний: «На моей улице, где я жила, были дети-сироты, так я им катала валенки, бригадиру катала, милиционеру тоже. В колхозе клала печки, сама возила воду на коню, месила глину конем, вообще пришлось работать печником» [17, Тимошенко (Воробьева) Анна Игнатьевна с. Сидорова].

Традиционными для крестьянской культуры являлись и трудовые традиции, связанные с содержанием стадных животных: работа конюхов, объездчиков, пастухов, перевозчиков. Но до войны эта работа также считалась мужской. В годы войны женщины заменили мужчин. Вот как это описывает женщина-коновод: «И днем и ночью – в степи, рядом с лошадьми. И поила их, и кормила, и в бричку запрягала... Заботилась, словно о детях родных. Наездником была лихим – на коня на ходу запрыгивала. Приучала к седлу еще не обездженных коней... Для жоака в табуне всегда выбирала самых лучших лошадей, сама их вылавливала и обезджала... Все диву давались. Ведь не всякий мужик сможет поймать скакуна самого лучшего, резвого, своенравного... Ночью одна со стадом в степи (а было у меня до 100 лошадей). И в дождь, и в снег, волки вокруг бродят... И под плуг попадала, и в колодец падала, и лошади топтали... Единственный раз испугалась за всю жизнь, когда целая стая волков, наверное, штук 12–13 голов, окружили меня, взяли в кольцо...» [17, Блоха Мария Александровна, с. Романово].

Традиционными остались и транспортные пути, и гужевые перевозки, но мужчин опять же заменяли женщины, которые занимались перевозками людей и грузов: «Работали много. Посевная, сенокос, уборка – всегда я при деле: то на сенокосилке работала, то на лобогрейке. Зимой на лошадях хлеб возила в Алейск. Меняли его там на горючее. Приедешь домой, бывало, после длинного пути поздно вечером, отдохнуть не успеешь, не успеешь на ребятишек даже взглянуть, как наутро нужно опять ехать. Так всю войну и провела в обозе. Возила и посылки для фронта в Камень, „фэзэушников“ в Рубцовск, солдат молодых в Шипуново. В общем, всю войну почти в дорогах провела» [17, Костенко (Стригунова) Прасковья Кузьминична, с. Романово].

Таким образом, традиционные занятия и трудовые традиции подстраховали колхозную семью и сельское общество в годы войны. Новым в положении женщин стало освоение ими на производстве и в быту мужских профессий, связанных с техникой, а также расширение участия в административной работе и общественной жизни. Женщинам нужно было в кратчайший срок менять образ и ритм жизни, привычные семейные устои, осваивать новые трудовые и общественные роли [20, с. 380]. Для обучения работе на комбайнах и тракторах были организованы краткосрочные курсы. В Алтайском крае в 1941 г. с такой подготовкой работало 73% трактористов, 95% комбайнеров, 82% штурвальных [11, с. 133]. Только в 1941 г. подготовили 15 тысяч трактористок, 10,8 тысяч женщин – комбайнерок и штурвальных, 700 женщин-шоферов [16, с. 108–109]. Респонден-

ты так рассказывали об организации обучения женщин техническим навыкам: «Сразу с началом войны нас, девчат моего возраста, вызвали в сельский совет, дали мобилизационный листок и отправили в Буланиху, что за Бийском, учиться на комбайнера. Проучившись месяц, познав только азы своего дела, возвратилась домой на уборку. Потом уже в Мамонтово училась на комбайнера, так сказать, повышала квалификацию. У меня ведь 11 лет механизаторского стажа. В 1943 году послали меня в Ребриху учиться на дизелиста...» [17, Голотова (Костенко) Надежда Тихоновна, с. Романово].

При этом надо учитывать, что оставшаяся в селе техника (10% тракторов и 30% комбайнов) [2, с. 89] была примитивной, отсутствовали техническая безопасность и элементарные санитарно-гигиенические условия. Вот как об этом говорит тот же респондент: «Тогда ведь комбайны были не в пример сегодняшним, прицепные, то есть их тащил трактор. Вот так и работала на них с молчаливым упорством... Было трудно, трудно потому, что война, голод и холод. Трактор без кабины, и снег ли, дождь ли – все твое, уж чем-чем, а этим были богаты» [17, Голотова (Костенко) Надежда Тихоновна, с. Романово]. Или: «В годы войны работала в колхозе имени Димитрова, в бригаде, расположенной под Мормышами. Трактор колесный, без кабины, вместо сиденья – солома». Мужские профессии и тяжелая техника были выше физических возможностей женщин: «Работали по 20 часов в сутки, оставляя времени на отдых „совсем ничего“. Сменщиков не было. Трактор без световых приборов, поэтому, когда работали ночью, перед трактором кто-нибудь, обычно подросток, шел с фонарем. С ранней весны и до глубокой осени жили в бригаде. Убирали зерно лобогрейками, а чуть позже – комбайном С-1, копнителю деревянные, поэтому зерно выгружали вручную, заполняя мешки и укладывая их в бричку. Женщинам помогали мальчишки-подростки. Было тяжело, особенно детям, а помочь нельзя, так как женщинам надо успевать менять мешки и укладывать на брички» [17, Сидорова (Синяговская) Домна Васильевна, с. Закладное].

На производстве от женщин требовались физическая сила и мужские навыки. Им приходилось приспосабливаться к выполнению работ, не свойственных их природе. Адаптация женщин к повседневным военным практикам заключалась и в распределении работ на производстве по силам. Дочь вспоминала о своей маме: «Люди называли маму „кулачка“, она была крупная, поправилась [имеются в виду тяжелая болезнь и выздоровление] после всего, что перенесла, и работала она на самых тяжелых работах. Под мешки, где грузить, ее ставили. На станцию с возом – тоже ее. В скирды сено подавать – тоже ее. Зерно веяли вручную на веялках, крутили женщины. Если попадалась невысокая [женщина], чурку ей под ноги подставляли» [17, Гордиенко (Токмань) Анна Ивановна, с. Дубровино].

Несмотря на то, что в военных условиях менялся и образ женщины, и представления о ее месте и

в семье, и в обществе, и на производстве, базировались эти новации на традициях. Война не отменила основное предназначение женщины в традиционной культуре – заботу и ответственность за детей и старших членов семьи. Сохранялась и традиционная взаимопомощь: несмотря на тяжелое положение с питанием в семье, работающим женщинам и подросткам старались отправлять из дома и молоко, если была корова, и картошку. Об этом существует много свидетельств: «Работаешь, работаешь, а есть-то хочется. Так все и выглядываешь, скоро ли принесут из дома бутылку молока и кусочек хлебца, который бывал редко» [17, Голотова (Костенко) Надежда Тихоновна, с. Романово].

Для доставки из дома продуктов на бригаде обычно выделялся отдельный человек, который регулярно уезжал из бригады на лошади с телегой или бричкой в село за «посылками». Повсеместно на Алтае, например, была распространена традиция помечать свою картошку, выцарапывая на ней первую букву фамилии или имени. По этой метке картошку после варки в общем котле раздавали «адресатам». Работающие родители пытались решать проблему питания детей со своей стороны. Женщины вспоминали: «Приходя ночью с работы, детям приносила свой паек – кусочек хлеба да чашку гороха, зная, что дома ждут голодные дети» [17, Тимошенко (Воробьева) Анна Игнатьевна, с. Сидоровка]. По словам Домны Васильевны Сидоровой, «с ранней весны и до глубокой осени жили в бригаде. Питались в основном овсяной кашей: овес размалывали на ветряной мельнице, а потом из такой муки делали галушки. Иногда по 1–2 галушки удавалось передать дочери в подарок» [17, Сидорова (Синяговская) Домна Васильевна, с. Закладное].

Важным фактором развития системы жизнеобеспечения женщин являлось отсутствие квалифицированной помощи, в которой они нуждались при тяжелом мужском труде и при высокой степени травматизма на тяжелой и несовершенной технике. В устных источниках вспоминают и «трактора без кабин», и «трактора на дровах», и «трактора без света» (фар), и другие виды предвоенной техники. О распространенности травм и отсутствии медицинской помощи зафиксировано много свидетельств участников военной жизни: «А трактор-то колесник... видно, задремала, нога соскользнула на серьге. Вот меня и потащило этим боком. А *Фимка Ворсина, бригадир*, даже в больницу не пустила» (Ф. Н. Шевелева). Но факты травматизма сами респонденты связывают не только с профессиональной непригодностью женщин на «мужских» работах, но и с изнурительным ненормированным трудом, жестким трудовым режимом, чрезвычайным напряжением физических сил, полуголодным существованием. Даже работа на полях или со скотом требовала от женщины мужской силы и умений. Женщины рассказывают с юмором, как «на быках пахали. Там быки были худенькие, то ли я его везу, то ли он меня. Он возьмет, упадет, а мне его жалко, а нам бригадир

сказал: если не вспашете, будете здесь ночевать, вот и с горем пополам вспахивали». [7]

В борьбе с болезнями женщины прибегали к народной медицине и бытовому опыту. Основным лекарством в годы войны для женщин стали травы. Одна из женщин рассказывала: «Один раз распорол мне ногу. Женщины травы всякой нарвали, вот так и лечилась» [8]. Народная медицина и народный опыт санитарии и гигиены стали частью жизненных стратегий и системы жизнеобеспечения сельского общества. Показателен следующий отрывок: «...Ее трактор боровами заборонил [ночью]. Тада же не было огня, и у тракторов не было свету. [Сами светили]... такой ящичек сбитый со всех сторон, стекольшки, там стоит пузырек, из железки сделанный. Тряпочку намочишь в керосин – и в пузырек... зажгешь. И вот она с этим фонарем и ходила [впереди трактора, чтобы показывать подруге-трактористке направление движения при вспашке поля]. Фонарей-то не была. Она [шла перед трактором вдоль борозды] показывала... чтоб она [трактористка] не заехала [в сторону]... То есть, когда уже темно становилось, она ходила вот с этой лампой... Всю ночь ходила... Видимо, [трактористка] задремала на ходу... от трактора ей надо была уйти... Она... ой, страшно, борона, одной, потом... второй ряд, потом третий... Ну, все ноги покорежило ей. В больницу увезли. Да там тада не лечили» [6].

Материалы интервью показывают, что для замены медицинских средств (вата, бинты, лекарства) пользовались природными материалами. Для личной женской гигиены использовались пакля, изгреб и другие материалы, для лечения – свежие и сушеные травы. Как говорила М. И. Пономарева, женщина в случае травмы «домой едет, а дома уже репей столкешь и эти раны заливаешь... Репей... прям лопух листьев толкешь... Их как вымоешь, нарвешь, пыль-то смоешь, и потом они обтекут. И их толкешь – ступа железная и пестик железный. Вот этим толкешь, толкешь. Он водичку-то даст, этот сок-то. Ее выжмешь, и этим заливали. И оно зарастало. И... открытые раны мазали... Скотина же... будается. Тут волки у нас ходили. Много коней рвали. Вот зад вырвут вверх – и тоже репьем. Только репей. Вот щас его лопухом зовут, а мы тада репьем называли... Легкие им лечили. Вот этот сок нажмешь... выстоится, зелень все стоит внизу, а эта водичка... Чистая прям, как эта вода. Вот ее пили. И желудок, и всё... Он... вот когда изжога, дак нарвешь лопуху листьев. Ой, горький! Ну, лечились – говорят, лекарство у вас такое хорошее... У нас травы есть везде, и в бору, и в степи, вот, тада же травами лечились» [6]. Таким образом, замещающие технологии народной медицины, санитарии и личной гигиены свидетельствуют о том, что женщины не потеряли традиций крестьянской культуры, которые являлись важнейшей составляющей формирования таких новаций, как расширение объема работ женщин на производстве и в освоении мужских профессий.

Репрессированные составляли особую категорию русского сельского населения Сибири. Они

сформировались из местного населения в сибирской деревне в ходе репрессий 1920–1930-х гг. и в военное время. К сельскому населению военного времени массово применялся известный закон о колосках [15]. Если в период коллективизации этот закон рассматривался как «драконовские социалистические меры», без которых «невозможно установить новую общественную дисциплину, а без такой дисциплины — невозможно отстоять и укрепить наш новый строй» [18, с. 240], то в годы войны он оказался направлен на работающих в колхозах женщин, вынужденных идти на его нарушение для обеспечения семьи питанием, важнейшим элементом системы жизнеобеспечения. О массовости нарушений этого закона говорят многочисленные устные свидетельства: «Стоял здесь очень здоровый амбар — „глубинка“, в котором хранилось зерно. Мы его ходили переворачивать, и тайком набирали зерно в карманы, чтобы дома было что есть» [17, Морозова Елизавета Климентьевна, с. Гилев Лог]. Чаще всего фиксировались нарушения, связанные именно с зерном: «Чтобы выжить, приходилось во время посевной воровать семена. Бывало, украдкой возьмешь горсть-другую, потом поджаришь на железке над костром и съешь, чтобы никто не увидел» [17, Сидорова (Синяговская) Домна Васильевна, с. Закладное]. Под контролем находились и другие продукты: «Мама до войны была домохозяйкой (их семья не вступала в колхоз. — Т. Ш.), а потом устроилась на работу на маслозавод, там сушили картошку, и чтобы хоть чуть-чуть нас поддержать, она шла чуть ли не на преступление. Мы приходили к ней на работу, а она нам в карманчики напихает картошки и гонит прочь» [17, Волк (Попова) Нина Александровна, с. Закладное].

Массовые кражи зерна вела к массовым репрессиям. В семье деда Никиты Жданова, который «подбирал всех стариков и осиротевших детей» «его жена во время войны пошла тайком на убранный поле и собрала колоски, так вот за эти колоски ей дали 10 лет тюрьмы. Она сколько-то просидела, а все село написало кассацию в край. И ее отпустили, дома у нее оставалось шестеро своих детей и несколько человек взятых» [17, Курганская (Пархоменко) Александра Александровна, с. Долгово Новичихинского района]. При применении наказания не учитывалось, что дети оставались без матерей сиротами, занимались попрошайничеством и бродяжничеством. Так, Анатолий Федорович Савченко остался в 6 лет один после ареста матери за кражу зерна из колхозной риги, «ходил — побирался, питался тем, что подадут, ночевал у чужих людей. Не я ел пищу, а вши ели меня». Вот как он об этом рассказывает: «Мне шесть лет, брату три. Бедная мать мыкалась, не зная, как свести концы с концами и прокормить нас. Мы ведь ей еще были не помощники — больно малы. Голод и крайняя нужда толкнули ее пойти с другими женщинами, крадучись, помести в хлебной риге зернышки, переточенные крысами и хорьками. Намела вместе с землей килограмма 3–4 зерна, и, на горе, попалась проверяющим. Ни слезы, ни мольба о голодных де-

тях не тронули начальство. Мать осудили и дали несколько лет тюрьмы. К этому времени у брата заболели легкие, он совсем ослаб, и маму отпустили на неделю к нам. На ее руках братик и умер. Похоронив его, она отправилась отбывать наказание... В тюрьме мать заболела. Лечить ее не стали и в 1944 году освободили по болезни. Вернулась она в село больная...» [17, Савченко Анатолий Федорович, с. Сидоровка].

«Дети войны», оказавшись невольными свидетелями арестов женщин, настолько впечатлялись происходящим (в том числе и потому, что так делали их мамы), что запоминали на всю жизнь виденное или услышанное о наказаниях односельчан: «У нас одна женщина... Может быть, и простить бы ее! А та женщина сторожила зерностан. Ну, сторожила и взяла, тута подпоясалась и в пазуху насыпала пшенички. Муж уже погиб, пришла похоронная, и три девочки у ей осталось. Ну, откуда ни возьмись, — уполномоченный. Райком посылает в каждый колхоз как контролера. А она расстроилась, застеснялась. Туды-суды... Он: „Бабушка, а что с тобою?“ Ну... что? Он догадался. Она высыпала... Вот так вот подняла подол, вот так как было у ней привязано, — это все высыпалось. Смерили, свешали — три килограмма. Ну, три года и получила. Трое детей остались» [1, с. 108].

К категории репрессированного населения можно отнести и те семьи, трудоспособные члены которых, женщины и мужчины, были мобилизованы в трудовую армию. Как правило, в нее отправляли членов тех семей, которые так или иначе были «уличены» в антисоциалистических действиях в предвоенное время, были раскулачены или репрессированы. Необходимо подчеркнуть, что вообще мобилизация в трудовую армию началась с местного населения. Но в отечественной историографии история трудовой армии в годы Великой Отечественной войны проработана в основном относительно немцев. По сведениям Г. А. Гончарова, «первые мобилизованные в „рабочие батальоны“ советские граждане были этническими русскими, украинцами, немцами, финнами, представителями многих других наций и народностей. Советские этнические немцы во время Великой Отечественной войны считались особенно неблагонадежными. Именно поэтому они составили основную часть мобилизованных в трудовую армию. Также в трудовую армию направлялись освобожденные военнопленные» [10, с. 156]. «Трудовой» — это временные трудовые коллективы, существовавшие в 1942–1946 гг. в системе принудительной трудовой повинности населения. Фактически они являлись воензированной организацией и представляли собой разновидность трудовых поселений и «колониаций» [9, с. 727–729]. Формально все мобилизованные считались свободными людьми, но на деле их жизнь регламентировалась инструкциями Комитета обороны, а контроль за мобилизацией и содержанием возлагался на НКВД. Как правило, их труд использовался на добыче полезных ископаемых, лесозаготовках и в строительстве [10, с. 157].

О массовой отправке русского сельского населения также свидетельствуют многочисленные устные источники. Про того же деда Никиту Жданова односельчане говорили, что «его сначала забрали в трудармию, потом он вернулся». У Зинаиды Семеновны Молчановой (Красновой) «в первые месяцы войны отца забрали в трудармию, и больше ни жена, ни дети о нем ничего не знали» [17, Молчанова (Краснова) Зинаида Семеновна, с. Грановка]. Любовь Александровна Соколова (1935 г. р.), родившаяся в ссылке (с. Ярцево, Туруханский р-н, Красноярский край) в семье раскулаченного деда и бабушки Андрея Гавриловича и Евдокии Акимовны Нескоромных (с. Петровка, Славгородский район, Алтайский край), рассказывала, как в трудармию была отправлена ее мама Устинья Андреевна Успенская (Нескоромных), имевшая на руках двух дочерей (7 и 9 лет).

Респонденты скупы в своих оценках: «Пришло извещение о смерти маминого отца, Горжанкина Ивана Трофимовича. Он находился в трудовой армии в г. Новосибирске. Работал на фронте, на побегу, а умер от голода...» [17, Горжанкина Александра Ивановна, с. Гилев Лог]. Но так или иначе фактор трудовой мобилизации напрямую влиял на систему жизнеобеспечения семей: «Мы ушли жить к маминной маме, к моей бабушке, которая к тому времени тоже осталась одна. Решили, что так легче будет выживать и ждать вестей с фронта. В наш дом вселили немцев-переселенцев» [17, Горжанкина Александра Ивановна, с. Гилев Лог].

Причиной отправки в трудармию являлось и нарушение жесткой дисциплины военного времени или неподчинение контролирующим (уполномоченным). Т. М. Тарасова (Климова), 1904 г. р. (с. Старолейка), рассказывала: «Я вступила одна из первых в колхоз „Верный путь“ в 1930 г. Была активистка, заведующая яслями. А в войну бригадиром — изпод пули заставили. Тогда были политотделы. Начальник политотдела вынул наган: „Ты на кого работаешь?! На немцев? Сейчас я тебя расстреляю“. Я в слезы...» [20, с. 383]. Требования к работающим на производстве в условиях военного положения ужесточались, невзирая ни на семейные обстоятельства, ни на здоровье; массово применялись наказания в виде лишения свободы и ссылки в лагеря или мобилизации в трудармию. А. И. Аболихина рассказывала: «В войну я заболела и пошла в больницу в Ульяновку пешком [из Устаурихи]. Иду в больницу, а навстречу управляющий едет: „Куда нарядилась? Воспаление хитрости у тебя, да?“ ...В больнице справку на три дня дали. В войну больше не давали... Хину пила от малярии... Еле потом отходила...» [20, с. 383].

Неумолимость наказания создавала «фронтные» условия для тыловой деревни, что делает выражение «трудовой фронт» не метафорой, а обозначением реального исторического явления: «После смерти дочери я училась в Майске на тракториста... На колесном тракторе обрабатывали пары, крутили мельницу На ремонт технику гоняли в гилевскую

МТС. Во время ремонта в МТС в начале дня на доску вешали свои номерки (что-то вроде пропуска), а в конце работы их забирали. Однажды Манька Кузина и я опоздали на несколько минут и не успели вовремя повесить на место номерки. А после рабочего дня нас пешком отправили в Завьялово в милицию. Оттуда нас отправили в Камень на лесозаготовки на три месяца. Вместе нас отпустили домой, и мы шли пешком голодные. В деревнях заходили в дома, побирались. Кто картошку даст, кто еще чего.. За деревней пекли картофель, съедали и шли дальше. Затем работали в колхозе дальше» [17, Морозова Елизавета Климентьевна, с. Гилев Лог].

Наконец, к формированию самостоятельных категорий русского населения в сельской среде привела социально-экономическая политика советского государства. Несмотря на заявленную государством программу формирования единого советского народа, деревенское общество оказалось перед лицом войны неоднородным. Социалистическая модернизация в корне изменила структуру сельского населения. В контексте социальной и экономической политики советского государства сформировались самостоятельные категории населения: колхозное крестьянство (крестьянство колхозно-кооперативного сектора народного хозяйства), рабочие совхозов (совхозных государственных предприятий), работники МТС, рабочие леспромхозов, сельское население промартелей и перерабатывающих предприятий (маслозаводы, сырзаводы и др.). Отдельную группу составляла сельская интеллигенция и представители администраций. Все они отличались степенью сохранности культуры жизнеобеспечения, а также гражданскими, и социально-экономическими характеристиками. Для анализа адаптационных практик данных категорий необходимо рассматривать культуру жизнеобеспечения сельского русского населения Сибири в контексте исторических событий. Этот фактор мало учитывается исследователями и в исторических, и в антропологических, и в этнографических работах, на что автор неоднократно обращала внимание в своих публикациях [19, 20].

Социально-экономическая дифференциация нашла отражение в народной интерпретации исторической практики. Респонденты отмечали разницу между категориями деревенского общества и пытались объяснить для себя сформировавшуюся неоднородность сельского общества: «Прошла коллективизация, сельское население поделилось на несколько сословий. Крестьяне стали колхозниками, остальное население, работающее в других организациях, — рабочие, служащие. Учителя, врачи и работники других предприятий — сельская интеллигенция. В остальных организациях — просто рабочие. Колхозники не считались государственными работниками, а колхозно-кооперативными работниками, им не выдавались паспорта и другие документы. Они не могли никуда уехать без разрешения собрания. Молодежь могла выехать из села: призыв в армию, вербовка на строительство метрополитена или

фабрик и заводов. Что молодежь и делала, большинство уезжало на вербовку» [1, с. 91].

Наиболее массовыми сельскими «сословиями» сибирской деревни были колхозники и рабочие совхозов. Анализ устных исторических источников позволяет говорить об ухудшении условий жизни бывших крестьян в совхозах. Эта тенденция военного времени отличалась от тенденций мирного времени, когда, наоборот, колхозное крестьянство находилось в менее благоприятных условиях из-за трудностей, натуральной оплаты труда крестьян, ограничения размеров личного подсобного хозяйства и невозможности выехать из деревни на заработки (один из способов адаптации колхозного крестьянства перманентно нищих колхозов). Достоверность этой тенденции подтверждается повторяемостью сюжетов в устных исторических источниках, в которых информанты сравнивают возможности крестьянства колхозов и совхозов: «В селе был колхоз и совхоз. Колхозники жили получше, так как могли оставить себе и пшеницу на муку, и молоко, и скот на мясо. В колхозе во время войны было еще несколько коней. В совхозе дела обстояли хуже — там все сдавали государству... И коней. Поэтому за горючкой ездили на быках, которых запрягали в сани. Закатывали в сани бочки железные и отправлялись обозом в семь пар быков за 150 километров снежными дорогами» [1, с. 43].

Колхозное производство в годы войны позволяло организовать питание для работающих колхозников. Самым распространенным блюдом в колхозной бригадной столовой были болтанка, или затирка (затируха)¹: «Питались во время работы в бригаде... а что там было у войну. Пшеницу отходы... сварят эту затирку колхоз. Только был там повар... вообще так там варили затирку там или суп или картошку — это все колхозное. Затирка — это муку с яичками натираешь. Растирают ее, делают она как мелкая, и у кипятка — сварили и едим» [1, с. 106]. Это блюдо из протертой или молотой пшеницы, запаренной в воде. Отсюда и ее названия — «затирка» от слова «затирать» (молоть) или «болтанка» — «разболтать» в кипятке молотое зерно и заварить: «Бывало, там же, на бригаде еще когда пшеничку поджарят и кашку какую-нибудь сварят — вот и вся еда» [14, А. Голотова (Костенко) Надежда Тихоновна, с. Романово].

Обеспечение питанием при выездных формах ведения колхозного хозяйства было возможно именно в колхозах, с оплатой трудоднями, в которые включали и то, что колхозники съедали в «бригадных столовых». Вот как в описании респондента, которая была поваренком на бригаде, выглядела организация питания: «Забрали в бригаду поваром... А там день и ночь молотят, и вот три раза на день кормить. И картошку едешь в поле черт-те куда, копаешь сам. Мешок вот накопаю, и вот тогда привезу. Конь у меня был, ездила за продуктами, получала сама... У меня будка была, будка... у нас она деревян-

ная была, на санях... В будке была посуда... вот уже осенью варишь в будке, котел там делали нам... До снегу, пока не кончишь, хлеб не уберешь... Вот вода застынет, лед, я продолблю, в котел наливаю, разогревала... три ведра уходило в его. А варили соломой. Вот машина молотит [солома остается]... вот этой соломой. На молотыге 40 человек. Вот я их кормила, 40 человек... Ну там чашек если 10, сразу не выдавали... Кто из дому принесет, так есть своя...» [4].

Дополнением к колхозным продуктам были дикоросы и мелкие грызуны, которых можно было добыть в дикой природе. Так появлялась в бригадном «меню» картошка с мясом: «Большим подспорьем в питании стали суслики. Ловили их чаще выливанием воды в норы. На полевым стане была большая общественная баня. Котел в ней стоял огромный и мог вместить десятки тушек сусликов для жарки. Словом, летом можно было жить» [17, Крымский Иван Васильевич, с. Романово].

Совместный труд, совместно произведенный или добытый продукт являлись важной составляющей питания как базового компонента культуры жизнеобеспечения колхозного крестьянства. Но, как правило, использовали его скрытно. Вот как об этом говорит женщина, которой пришлось в годы войны работать инструктором комсомола и выполнять обязанности уполномоченной: «Колхозы им. Буденного, „Красная пашня“, „Новый путь“ план перевыполняли, но похитрее были. Там же лес кругом, они площадки посеют кругом, много площадок оставалось без учета, а значит, зерно оставалось. А у нас в Лежаново посеют 100 га, то 100 га и сдай. Я — грешница. Меня направляли в колхоз „Красная пашня“ (Верх-Каменка). Приехали — женщины одни. А я полномочна от райкома комсомола — вот до грамма обмолоти, до грамма сдай, не выезжай. Председатель: „Ну что делать? Мы опять бабенок оставим без хлеба, а у них 4–6 детей“. Я говорю: „Ну как сделать?“ Он говорит: „Ну в чем дело? У тебя в сводке 60 га, значит, 60 га и сдавай“. Ночью, чтобы никто не знал, никто не видел, я разрешила разделить по бабенкам. Но если бы только узнали — тюрьма» [3].

Вследствие этого самые тяжелые условия оказались у тех групп, источник доходов которых зависел от заработной платы в государственном секторе. Среди них были рабочие совхозов и сельская интеллигенция: «Тяжело жили. Вот были такие у нас Павловы. Они ушли на Рубцовку, но это в войну. У их семеро детей, отца забрали. Он был счетоводом у нас, а жена не умела даже выращивать вот картошку. Ну надо ж это! Не могла она этого делать, и вот они ходили побирались. А ведь это побираться — в месяц раз прошел, а они каждый день ходят. Ну, кто будет [подавать так часто]... Кто подаст, а кто не подаст, и она ушла. У город ушла, у Рубцовку, и спасла всех детей — Господь помог. И шла по деревням, побирались и спасла детей всех» [1, с. 116].

Таким образом, при изучении повседневных практик и адаптации системы жизнеобеспечения сельского общества и сельской семьи в годы вой-

¹ Затируха — жидкая пища, приготовленная из растертой муки, овощей и т. п. в воде или в молоке.

ны необходимо учитывать наличие различных категорий населения, а в научных текстах — уходить от обобщенных оценок, дифференцированно изучать культуру жизнеобеспечения и трактористов МТС, и рабочих леспромхозов, и сельскую интеллигенцию.

Подводя итог, необходимо заметить, что изучение сельского общества сибирской деревни в годы войны требует дифференцированного подхода в изучении системы жизнеобеспечения и ее опоры на традиционную культуру. Несмотря на то, что в годы войны наблюдался общий откат к традиционным явлениям у всех локальных групп, их жизненные стратегии, формы и пути адаптации различались, так как для одних условия жизни были просто трудными, а для других — экстремальными. Традиционная культура жизнеобеспечения населения стала основой системы жизнеобеспечения и жизнедеятельности крестьянской семьи у разных категорий сельского русского населения. Требуют анализа адаптационные механизмы крестьянских традиций, ставших основой повседневных практик военного времени у разных локальных групп и категорий русского населения. Необходимо рассматривать этнокультурные процессы в историческом контексте, а для этого нужно отказаться от усредненной картины «всем было тяжело», показать, какие группы или категории населения существовали, какие жизненные модели и стратегии выработали, какие имели источники для материального и духовного благополучия. Таким образом, следует вводить этнокультурный материал в исторические исследования. Только во взаимодействии истории и этнографии можно

составить адекватное комплексное представление о том, «как это было». Реализация этих подходов возможна только с привлечением новых устных исторических источников и их правильной интерпретацией.

Shcheglova Tatyana

Altai State Pedagogical University

Social environment and local communities in Siberian village during the Great Patriotic war as the factor of adaptation mechanisms of life sustaining culture of Russian rural population in everyday practices: to the problem of interpretation and introduction of oral historical sources (interview materials) into scientific texts

The article raises the problem of introduction of interview materials (oral history) and regional approach into scientific texts. The problem is being solved in terms of issues of rural community and rural family life sustainment during the war years. For this purpose the structure of Siberian village population is being analyzed. The author also analyzes local groups which were formed either in the period of pre-war socialistic modernization or under the influence of war factors and events. The special accent is put on the influence of social-cultural differentiation on life strategies and adaptation everyday practices. The article reveals the role of tradition of life sustainment culture of Siberian Russian rural population in life activity of peasant family. The conclusion about the necessity of introduction of «polyphonic» source base for adequate reconstruction of historical past is made. **Keywords:** *war, Siberian village, rural community, population structure, local strata, family, life sustaining culture, traditions, innovations, oral sources, interpretation.*

Источники и литература

1. Алтайская деревня в рассказах ее жителей / науч. ред. Т. К. Щеглова, Л. М. Дмитриева; ред. Л. А. Виганд. Барнаул: Алт. дом печати, 2012. 447 с.
2. Анисков В. Т. Крестьянство против фашизма, 1941–1945: история и психология подвига. М.: Памятники ист. мысли, 2003. 500 с.
3. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1993 г.: Алтайский р-н, с. Алтайское, Букшина М. Ф., 1919 г. р.
4. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 1995 г.: Усть-Калманский р-н, с. Усть-Калманка, Шмакова (Булгакова) Дарья Петровна, 1928 г. р.
5. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2010 г.: Романовский р-н, с. Закладное, Одушкина Н. И., 1928 г. р.
6. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский район, с. Конево, Пономарева М. И., 1927 г. р.
7. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2012 г.: Панкрушихинский р-н, пос. Сухие Ракиты, Вдовенко Е. И., 1927 г. р.
8. Архив ЦУИиЭ ЛИК АлтГПУ. Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2005 г.: Шелаболихинский р-н, с. Макарово, Гребнева Е. Ф., 1926 г. р.
9. Великая Отечественная война: 1941–1945: энцикл. / гл. ред. М. М. Козлов; Ин-т военной истории МО СССР. М.: Сов. энцикл., 1985. 831 с.
10. Гончаров Г. А. «Трудовая армия» периода Великой Отечественной войны: российская историография // Экономическая история. Обзорение / под ред. Л. И. Бородкина. Вып. 7. М., 2001. С. 154–162.
11. Гушчин Н. Я., Пановский Л. С. Вклад колхозного крестьянства Западной Сибири в обеспечение страны продовольствием и сырьем // Трудящиеся Сибири — фронту: к 30-летию Победы в Великой Отечественной войне. Новосибирск, 1975. С. 113–162.
12. Ильиных В. А. Личное хозяйство колхозников в 1930-е — конце 1950-х гг. // Очерки истории крестьянского двора и семьи в Западной Сибири, конец 1920-х — 1980-е годы / отв. ред. В. А. Ильиных. Новосибирск: Изд-во Ин-та дискрет. математики и информатики, 2001. С. 53–79.
13. Исупов В. А. Соотношение полов в населении Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны // Гуманитарные науки в Сибири. 2002. № 2. С. 18–24.
14. Моховикова А. Е. Трудовой подвиг женщин-колхозниц Сибири // Трудящиеся Сибири — фронту: к 30-летию Победы в Великой Отечественной войне. Новосибирск, 1975. С. 163–179.
15. Постановление ЦИК СССР и СНК СССР от 7 августа 1932 г. «Об охране имущества государственных предприятий, колхозов и кооперации и укреплении

- нии общественной (социалистической) собственности» // Советская Сибирь. 1932. 13 авг.
16. Рейхруд М. И. Решение проблемы сельских кадров в Западной Сибири в годы Великой Отечественной войны // Крестьянство и сельское хозяйство Сибири в 1917–1961 гг. Новосибирск, 1965. С. 108–109.
 17. Сборник воспоминаний граждан Романовского района о событиях Великой Отечественной войны 1941–1945 годов. Рукопись. Ч. 1. Женщина и война. Ч. 2. Дети войны // Архивный отдел администрации Романовского района. Ф. Р-67. Оп. 1. Д. 47.
 18. Сталин и Каганович. Переписка. 1931–1936 / сост. О. В. Хлевнюк [и др.]. М.: РОССПЭН, 2001. 797 с.
 19. Щеглова Т. К. Алтайская деревня в 1950–1970-е гг.: устная история безгласного большинства // История Алтайского края. XVIII–XX вв.: научные и документальные материалы / Барнаульский государственный педагогический университет, Кафедра отечественной истории; [редкол.: Т. К. Щеглова (отв. ред.), А. В. Контев]. Барнаул, 2005. С. 387–417.
 20. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX веке. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. 527 с.



Список авторов

- Аксенова Ирина Юрьевна** – аспирантка, Институт археологии и этнографии СО РАН, мл. науч. сотрудник лаборатории гуманитарных исследований научно-исследовательской части, Новосибирский государственный университет, г. Новосибирск, РФ.
- Алекса Дарья Викторовна** – магистрант 2-го курса, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Андюсов Борис Ермолаевич** – канд. ист. наук, доцент, Красноярский государственный педагогический университет им. В. П. Астафьева, г. Красноярск, РФ.
- Артамонова Татьяна Александровна** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии, Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, РФ.
- Ахметова Инкар Асхатовна** – магистрант 2-го курса, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Ахметова Раушан Дюсенбековна** – канд. ист. наук, и. о. доцента, Государственный университет им. Шакарима, г. Семей, РК.
- Белобородов Денис Александрович** – студент 3-го курса, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Бемм Максим Александрович** – специалист отдела народного и декоративно-прикладного искусства, Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, РК.
- Блоцкая Екатерина Михайловна** – магистр искусствования, аспирант, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск, РБ.
- Богочанова Альбина Васильевна** – ст. науч. сотрудник, Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, РФ.
- Бондаренко Лилия Александровна** – методист, государственное бюджетное образовательное учреждение дополнительного образования детей «Волгоградская станция детского и юношеского туризма и экскурсий», г. Волгоград, РФ.
- Бондаренко Светлана Ивановна** – канд. ист. наук, доцент, Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, РФ.
- Бункевич Наталья Станиславовна** – мл. науч. сотрудник, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск, РБ.
- Васильев Валерий Егорович** – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, г. Якутск, РФ.
- Волков Евгений Владимирович** – доктор ист. наук, доцент, директор научно-образовательного центра «Устная история», Южно-Уральский государственный университет, г. Челябинск, РФ.
- Габдрахманова Гульнара Фаатовна** – доктор социол. наук, зав. отделом этнологии, Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Грибанова Наталья Святославна** – канд. ист. наук, зав. историко-краеведческим музеем, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Гурченко Алеся Ивановна** – канд. искусствоведения, преподаватель, Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, РБ.
- Давыдова Алена Сергеевна** – мл. науч. сотрудник, Центр гуманитарных проблем Баренц-региона Кольского научного центра РАН, г. Апатиты, РФ.
- Донина Лариса Николаевна** – канд. искусствоведения, ст. науч. сотрудник отдела этнологии, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Ерохина Елена Анатольевна** – канд. филос. наук, доцент, ст. науч. сотрудник, Институт философии и права СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Жанбосинова Альбина Советовна** – доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой, Восточно-Казахстанский государственный университет им. С. Аманжолова, директор НИЦ Алтайтану, г. Усть-Каменогорск, РК.
- Живова Лилия Васильевна** – ст. науч. сотрудник, Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, РФ.
- Жигунова Марина Александровна** – канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Занданова Лариса Викторовна** – доктор ист. наук, профессор, зав. кафедрой истории и методики, Иркутский государственный университет, г. Иркутск, РФ.
- Золотова Татьяна Николаевна** – канд. ист. наук, заместитель директора, Сибирский филиал Российского научно-исследовательского института культурного и природного наследия имени Д. С. Лихачева, г. Омск, РФ.
- Золотарева Наталья Владимировна** – канд. ист. наук, инженер-исследователь научно-инновационной лаборатории «Современные музейные и экскурсионно-туристические технологии», Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Кабакова Наталья Васильевна** – канд. ист. наук, доцент, Сибирская государственная автомобильно-дорожная академия, г. Омск, РФ.
- Каланчина Ирина Николаевна** – канд. филос. наук, доцент кафедры философии, Алтайский государственный аграрный университет, г. Барнаул, РФ.
- Касперович Галина Ивановна** – вед. науч. сотрудник отдела народования Института искусствования, этнографии и фольклора им. К. Крапивы, Национальная академия наук Беларуси, г. Минск, РБ.
- Коляскина Елена Александровна** – канд. ист. наук, ст. преподаватель кафедры историко-правовых и социально-гуманитарных дисциплин, Ал-

- тайская государственная академия образования им. В. М. Шукшина, г. Бийск, РФ.
- Коптяева Екатерина Андреевна** — аспирант, Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Корнева Валерия Юрьевна** — канд. ист. наук, доцент кафедры правовых и гуманитарных дисциплин, Томский сельскохозяйственный институт — филиал Новосибирского государственного аграрного университета, г. Томск, РФ.
- Корусенко Светлана Николаевна** — канд. ист. наук, доцент, вед. науч. сотрудник сектора этнографии, Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Крих Анна Алексеевна** — канд. ист. наук, доцент, Сибирская государственная автомобильно-дорожная академия, г. Омск, РФ.
- Кузнецов Александр Сергеевич** — аспирант, ассистент кафедры отечественной истории, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Куприянова Ирина Васильевна** — канд. ист. наук, доцент, Алтайская государственная академия культуры и искусств, г. Барнаул, РФ.
- Курьянова Татьяна Сергеевна** — канд. ист. наук, инженер-исследователь научно-инновационной лаборатории «Современные музейные и экскурсионно-туристические технологии», Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Лыгденова Виктория Васильевна** — канд. филос. наук, науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Любимова Галина Владиславовна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник отдела этнографии, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Майничева Анна Юрьевна** — доктор ист. наук, вед. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Малолетко Алексей Михайлович** — доктор геогр. наук, проф., Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Мамонтова Оксана Сергеевна** — ст. науч. сотрудник, Алтайский государственный краеведческий музей, г. Барнаул, РФ.
- Махмутов Зуфар Александрович** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, отдел этнологии Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Милюченков Сергей Алексеевич** — канд. ист. наук, доцент, ст. науч. сотрудник, Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы НАН Беларуси, г. Минск, РБ.
- Мицкевич Юлия Владимировна** — канд. пед. наук, доцент кафедры межкультурных коммуникаций, Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, РБ.
- Москвина Маргарита Васильевна** — мл. науч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Мусина Розалинда Нуриевна** — канд. ист. наук, вед. науч. сотрудник, Институт истории им. Ш. Марджани АН Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Мухамеджанова Райса Черяздановна** — ст. науч. сотрудник, Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, РК.
- Назаренко Татьяна Юрьевна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Томский областной краеведческий музей им. М. Б. Шатилова, г. Томск, РФ.
- Никонова Людмила Ивановна** — доктор ист. наук, проф., гл. науч. сотрудник, зав. отделом этнографии и этнологии, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ.
- Овчарова Мария Александровна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, Новосибирский государственный краеведческий музей, г. Новосибирск, РФ.
- Осерчева Ольга Николаевна** — зав. отделом редких книг и иконописи, Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, РК.
- Павлова Елена Юрьевна** — науч. сотрудник, Нижегородский государственный историко-архитектурный музей-заповедник, г. Нижний Новгород, РФ.
- Реммлер Вадим Валерьевич** — генеральный директор ООО «СААС», г. Краснодар, РФ.
- Рублев Егор Анатольевич** — студент 3-го курса, Новосибирский национальный исследовательский государственный университет, г. Новосибирск, РФ.
- Рыков Алексей Викторович** — аспирант, ст. лаборант кафедры отечественной истории, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Рындина Ольга Михайловна** — доктор ист. наук, проф., Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Сабиров Алишер Турсунович** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, руководитель Центра устной истории Института истории АН РУ, г. Ташкент, РУ.
- Савка Виталий Порфирьевич** — канд. ист. наук, Научно-исследовательский институт гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ.
- Сагитова Альфия Галеевна** — канд. филол. наук, доцент кафедры русского языка и контрастивного языкознания, Елабужский институт Казанского (Приволжского) федерального университета, г. Елабуга, РФ.
- Сазонова Наталия Николаевна** — доктор филос. наук, канд. ист. наук, проф., зав. каф., Томского государственного педагогического университета, г. Томск, РФ.

- Салахова Лариса Марсовна** — канд. ист. наук, доцент, Иркутский государственный педагогический институт, г. Иркутск, РФ.
- Сапотько Павел Михайлович** — магистр культурологии, преподаватель, Белорусский государственный университет культуры и искусств, г. Минск, РБ.
- Селезнев Александр Геннадьевич** — канд. ист. наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского; зав. сектором этнографии Омского филиала Института археологии и этнографии, г. Омск, РФ.
- Селезнева Ирина Александровна** — канд. ист. наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского; директор Сибирского филиала Института культурного и природного наследия им. Д. С. Лихачева, г. Омск, РФ.
- Смирнова Татьяна Борисовна** — доктор ист. наук, проф., проректор по учебной работе, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Суслова Светлана Владимировна** — канд. ист. наук, вед. науч. сотрудник, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Сушко Петр Николаевич** — ст. науч. сотрудник отдела редких книг и иконописи, Восточно-Казахстанский областной архитектурно-этнографический и природно-ландшафтный музей-заповедник, г. Усть-Каменогорск, РК.
- Тадина Надежда Алексеевна** — канд. ист. наук, доцент, Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Тадышева Наталья Олеговна** — канд. ист. наук, заместитель директора, Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Титова Е. И.** — канд. ист. наук, лаборант-исследователь лаборатории «Этнокультурные процессы в камско-вятском регионе» Вятского гуманитарного университета и Удмуртского института истории языка и литературы, Уральское отделение РАН, г. Киров, РФ.
- Тихомирова Марина Николаевна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник, Омский филиал Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ.
- Трушкова Ирина Юрьевна** — доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой антропологии, этнологии и культурной антропологии, Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров, РФ.
- Уразманова Рауфа Каримовна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник отдела этнологии, Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, г. Казань, РФ.
- Ушницкий Василий Васильевич** — канд. ист. наук, науч. сотрудник сектора этнографии, Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера, г. Якутск, РФ.
- Фурсова Елена Федоровна** — доктор ист. наук, вед. ауч. сотрудник, Институт археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ.
- Цыряпкина Юлия Николаевна** — канд. ист. наук, доцент, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Чемоданов Игорь Вячеславович** — канд. ист. наук, доцент кафедры всеобщей истории, Вятский государственный гуманитарный университет, г. Киров, РФ.
- Чернова Анастасия Александровна** — ассистент кафедры музеологии и документоведения, Алтайская государственная академия культуры и искусств, г. Барнаул, РФ.
- Чернова Ирина Валерьевна** — канд. ист. наук, доцент, Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ.
- Шитова Наталья Ивановна** — канд. ист. наук, Горно-Алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Щеглова Татьяна Кирилловна** — доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой отечественной истории, зав. центром устной истории и этнографии лаборатории исторического краеведения, Алтайский государственный педагогический университет, г. Барнаул, РФ.
- Шерстова Людмила Ивановна** — доктор ист. наук, проф., Национальный исследовательский Томский государственный университет, г. Томск, РФ.
- Щетинина Яна Сергеевна** — аспирантка, Алтайская государственная академия культуры и искусств; науч. сотрудник, Государственный художественный музей Алтайского края, г. Барнаул, РФ.
- Ябыштаев Тенгис Степанович** — лаборант, Институт повышения квалификации и профессиональной переподготовки работников образования Республики Алтай, г. Горно-Алтайск, РФ.
- Явнова Лариса Александровна** — канд. ист. наук, доцент, Алтайская государственная академия образования им. В. М. Шукшина, г. Бийск, РФ.

Список сокращений

- АГАКИ – Алтайская государственная академия культуры и искусств
АГАО – Алтайская государственная академия образования
АГКМ – Алтайский государственный краеведческий музей
АККМ – Алтайский краевой краеведческий музей
АЛЭИ – архив лаборатории этнокультурных исследований
АлтГАКИ – Алтайская государственная академия культуры и искусства
АН РУз – Академия наук Республики Узбекистан
АРГО – Архив Русского географического общества
БГПИ – Барнаульский государственный педагогический институт
БГПУ – Барнаульский государственный педагогический университет
БигПИ – Бийский государственный педагогический институт им. В. М. Шукшина
БрГУ – Братский государственный университет
ВКГУ – Восточно-Казахстанский государственный университет им. С. Аманжолова
ВЛКСМ – Всесоюзный ленинский коммунистический союз молодежи (1918–1991)
ВНИИДАД – Всероссийский научно-исследовательский институт документоведения и архивного дела
ВЭАА – Вятский этнографический и археологический архив
ГААК – Государственный архив Алтайского края
ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области
ГАНО – Государственный архив Новосибирской области
ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации
ГАТО – Государственный архив Томской области
ГБУТО ГА – государственное бюджетное учреждение Тюменской области «Государственный архив»
ГИАОО – Государственный исторический архив Омской области
ГТРК – государственная телерадиокомпания
ГУТО ГАТ – государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»
ГХМАК – Государственный художественный музей Алтайского края
ДК – Дом культуры
ЗСОИРГО – Западно-Сибирский отдел Императорского Русского географического общества
ИГиИПМНС СО РАН – Институт гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения Российской академии наук
КДУ – культурно-досуговые учреждения
КПСС – Коммунистическая партия Советского Союза
МИЭЭ – материалы историко-этнографических экспедиций
МНС ОФ ИАЭТ СО РАН – Музей народов Сибири Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
МТС – машинно-тракторная станция
МЭИ – материалы этнографических исследований
НГУ – Новосибирский государственный университет
НИЛ Ги – научно-исследовательская лаборатория гуманитарных исследований
НИРС – научно-исследовательская работа студентов
НКВД – Народный комиссариат внутренних дел (1934–1946)
НСО – Новосибирская область
ОмГУ – Омский государственный университет им. Ф. М. Достоевского
РГАСПИ – Российский государственный архив социально-политической истории
РГАЭ – Российский государственный архив экономики
РГИА – Российский государственный исторический архив
ОФ – основной фонд
ОФ ИАЭТ СО РАН – Омский филиал Института археологии и этнографии Сибирского отделения Российской академии наук
ПМА – полевые материалы автора
ПСЗРИ – Полное собрание законов Российской империи
РБ – Республика Беларусь
РГНФ – Российский гуманитарный научный фонд
РСФСР – Российская Советская Федеративная Социалистическая Республика
РК – Республика Казахстан
РУ – Республика Узбекистан
РФ – Российская Федерация
СКК – Северский кадетский корпус
СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук
ТОКМ – Томский областной краеведческий музей им. М. Б. Шатилова
ТФ ГИАОО – Тарский филиал Государственного исторического архива Омской области
ФГБОУ ВПО РАНХиГС – федеральное государственное бюджетное образовательное учреждение Высшего профессионального образования Российской академия народного хозяйства и государственной службы при Президенте Российской Федерации
ФИиП – факультет истории и права
ЦГА РУз – Центральный государственный архив Республики Узбекистан
ЦДНИ ТО – Центр документации новейшей истории Томской области
ЦИБКЯЛ – Центр исследований белорусской культуры, языка и литературы

Содержание

1. Социально-демографические и этнокультурные процессы в Евразии в прошлом и настоящем

Ахметова Инкар Асхатовна Русский язык в социокультурных процессах постсоветского Восточного Казахстана	4
Бондаренко Светлана Ивановна Формирование советской сельской праздничной культуры в 1950–1960-е гг. на Алтае.	7
Ерохина Елена Анатольевна Стратегии этнической идентификации как показатель интеграции межэтнических сообществ	12
Жигунова Марина Александровна, Реммлер Вадим Валерьевич Этнические процессы в современном сибирском городе (на примере национально-смешанных браков Омска)	17
Каланчина Ирина Николаевна, Артамонова Татьяна Александровна Евразийский подход к управлению современными этносоциальными процессами.	21
Лыгденова Виктория Васильевна Модернизация и традиционные ценности современных баргузинских бурят.	24
Никонова Людмила Ивановна Полевые исследования традиционной культуры мордвы от окраин до юго-востока России: экспедиции и результаты	28
Малолетко Алексей Михайлович Самодийцы в Алтае-Саянском регионе (по данным ономастики).	32
Мицкевич Юлия Владимировна Коммуникативная эффективность социальной рекламы в Республике Беларусь.	37
Овчарова Мария Александровна Мордва в аграрных переселениях 1930-х – начала 1940-х гг. в Западную Сибирь: причины, условия, расселение	41
Рындина Ольга Михайловна «Типически общее» в личных переживаниях	47
Савка Виталий Профирович Формирование мордовского населения на Севере: аспекты истории и динамика численности по результатам экспедиции	50
Трушкова Ирина Юрьевна Вятский регион как один из центров миграционных потоков в Сибирь и на Алтай в аграрную эпоху.	53
Чемоданов Игорь Владиславович Эстонские крестьяне Опаринского района в годы Гражданской войны	56
Цыряпкина Юлия Николаевна История становления православных приходов Ташкентской области	61

2. Этнические культуры славянских народов в исторических и пространственных измерениях

Аксенова Ирина Юрьевна Пасхальные традиции у потомков старожилов и южнорусских переселенцев Алтая в середине XX – начале XXI века	66
Блоцкая Екатерина Михайловна Историко-культурные истоки купальской обрядности белорусов.	74
Богочанова Альбина Васильевна И рога, и копыта...	78
Бункевич Наталья Станиславовна Основные черты и особенности традиций питания русских в Беларуси	82

Живова Лилия Васильевна	
Расписные дома в селах Солонешенского района, зафиксированные экспедициями Н. И. Каплан в 50-х гг. XX века	87
Золотова Татьяна Николаевна	
«Светлое Христово Воскресение»: о традициях празднования Пасхи в Западной Сибири	96
Кабакова Наталья Васильевна	
Без мужа жена всегда сирота	102
Касперович Галина Ивановна	
Особенности этнического состава населения Республики Беларусь.	107
Коляскина Елена Александровна	
«Красный угол / бабья куть»: гендерная семантика пространства у русских старожилов и переселенцев Алтая во второй половине XIX – первой половине XX века	111
Коптяева Екатерина Андреевна	
Брачные установки украинцев в российском городе на примере города Омска	118
Корнева Валерия Юрьевна	
Источниковедческий анализ газеты «Dom Polski» национально-культурного центра «ЦПК „Дом Польский“ в Томске»: этнографический аспект.	121
Крих Анна Алексеевна	
Белорусизация в Тарском Прииртышье: механизмы учета населения и этнографическая «реальность».	124
Куприянова Ирина Васильевна	
Религиозная ситуация в среде старообрядцев Уймона в XX – начале XXI в.	128
Любимова Галина Владиславовна	
Советская кампания по борьбе с почитанием святых мест как фактор трансформации традиционной структуры сельских территорий	131
Майничева Анна Юрьевна	
Православные культы в русских старожильческих поселениях Тобольской и Енисейской епархий в начале XX века	136
Милюченков Сергей Алексеевич	
Традиционные сельскохозяйственные сооружения легкого типа на территории Беларуси и соседнего зарубежья	141
Осерчева Ольга Николаевна	
Православная Свято-Николаевская церковь села Красноярского на Иртыше (к 190-летию со дня основания)	145
Рублев Егор Анатольевич	
«Мужские» масленичные традиции в Сибири	152
Селезнев Александр Геннадьевич, Селезнева Ирина Александровна	
Новые практики освоения культурного ландшафта: сакральные пространства эпохи постмодерна	156
Трушкова Ирина Юрьевна, Титова Е. И.	
Реконструкция повседневности старообрядцев Вятского региона по материалам «изустных» историй	162
Фурсова Елена Федоровна	
Причины и механизмы сохранения культурного многообразия русских сибиряков.	165
Чернова Ирина Валерьевна	
История и культура украинских переселенцев д. Новорождественка конца XIX– начала XX в. по архивным материалам.	169
Шитова Наталья Ивановна	
Деревенское «тырло» в Горном Алтае (вторая половина XX в.)	171
Щеглова Татьяна Кирилловна	
Русские Алтая во второй половине XIX – XX столетиях: культурное многообразие и история формирования научных представлений о локальных группах (к проблеме создания классификации)	175

Щетинина Яна Сергеевна

Воспоминания П. Г. Кузнецова, жителя с. Поперечное, как источник сведений по традиционной культуре Алтая (по материалам экспедиции сектора традиционной русской культуры Государственного художественного музея Алтайского края) 186

Явнова Лариса Александровна

Организация жилого пространства в системе обрядов жизненного цикла русских Алтая в XX в.: семиотический аспект. 190

3. Тюркские народы Евразии: история, традиционная культура и современное социальное развитие

Васильев Валерий Егорович

Краткий отчет о поездке в с. Алеко-Кюёлэ Среднеколымского улуса Республики Саха 196

Донина Лариса Николаевна

Татарский театральный костюм как способ сохранения и трансляции традиционного костюма (на примере ретроспективы спектакля К. Тинчурина «Голубая шаль»). 201

Корусенко Светлана Николаевна

Современные мусульманские некрополи города Омска 206

Махмутов Зуфар Александрович, Сагитова Альфия Галеевна

Лингвистические и этнические процессы среди татарского населения Северного Казахстана 211

Мусина Розалинда Нуриевна

Современная ситуация в этнорелигиозном пространстве Республики Татарстан: религиозное сознание и религиозные практики. 214

Суслова Светлана Владимировна

Женская одежда приуральских нагайбаков: компонентный историко-этнографический анализ 217

Тадина Надежда Алексеевна, Ябыштаев Тенгис Степанович

Улу Курултай алтайцев в этносоциальном дискурсе Республики Алтай. 223

Тадышева Наталья Олеговна

Обряд чачылга: современная похоронно-поминальная обрядность в алтайской традиционной культуре. 226

Тихомирова Марина Николаевна

Пища в свадебной обрядности каргатско-убинской группы татар Барабинской лесостепи в XX в. 228

Уразманова Рауфа Каримовна, Габдрахманова Гульнара Фаатовна

Десакрализация, конструирование образов и смыслов «святых мест» у татар: кейс Болгар и Болгар жыны 232

Ушницкий Василий Васильевич

Влияние российской цивилизации на народы Сибири (по материалам полевых экспедиций). 236

Чернова Анастасия Александровна

Этнографические экспедиции А. В. Анохина как составляющая его научной деятельности 239

Шерстова Людмила Ивановна

Дорусское население на землях Кольвано-Воскресенского горного округа в XVIII – начале XX века 242

4. Формы и пути изучения, сохранения и популяризации этнокультурного наследия народов Евразии

Ахметова Раушан Дюсенбековна

Деятельность национально-культурных центров Восточного Казахстана по сохранению этнической культуры в конце XX – начале XXI века 248

Бемм Максим Александрович

Современные мужские ремесла ВКО (по материалам фондовой коллекции Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического музея-заповедника). 251

Грибанова Наталья Святославна, Мамонтова Оксана Сергеевна	
Этнографическая коллекция «Украинцы» Алтайского государственного краеведческого музея	256
Каталог этнографической коллекции «Украинцы» Алтайского государственного краеведческого музея.	258
Гурченко Алеся Ивановна	
К вопросу сценического воплощения фольклора в деятельности современных исполнительских коллективов Беларуси.	272
Золотарева Наталья Владимировна	
Этнографический туризм как форма презентации этнокультурного наследия в г. Сургуте и Сургутском районе	278
Курьянова Татьяна Сергеевна	
Культурный ландшафт: от изучения к практике	285
Москвина Маргарита Васильевна, Павлова Елена Юрьевна	
История и основные тенденции развития художественной обработки металла у тюрско-монгольских народов Сибири.	289
Мухамеджанова Райса Черяздановна	
Продолжение традиций в работах из войлока мастеров ВКО.	292
Сапотько Павел Михайлович	
К вопросу об актуальности создания социально-культурного туристического кластера в регионе Припятского Полесья	296
Сушко Петр Николаевич	
Старообрядческий список иконы Пресвятой Богородицы Ченстоховской в собрании музея-заповедника	301

5. Устная история как источник и метод антропологических и этнографических исследований

Алекса Дарья Викторовна, Рыков Алексей Викторович	
Огородничество в системе жизнеобеспечения сельского русского населения Алтайского края в годы Великой Отечественной войны	306
Андюсев Борис Ермолаевич	
Проект «Устная история: Л. И. Брежнев и его время в образах и оценках современников».	311
Белобородов Денис Александрович, Кузнецов Александр Сергеевич	
Санитария и личная гигиена в годы Великой Отечественной войны как часть культуры жизнеобеспечения сельского населения Алтая	316
Бондаренко Лилия Александровна	
Выживание гражданского населения в военном Сталинграде: по воспоминаниям очевидцев	321
Волков Евгений Владимирович	
Игровое кино и устная история.	327
Давыдова Алена Сергеевна	
Строительство православного храма как событие локальной истории северного провинциального города	330
Жанбосинова Альбина Советовна	
Устная история в научно-исследовательской практике студентов ВКГУ им. С. Аманжолова.	334
Занданова Лариса Викторовна, Салахова Лариса Марсовна	
Архив устной истории Байкальской Сибири: из опыта работы.	338
Назаренко Татьяна Юрьевна	
Устные истории потомков переселенцев в проекте «Сибиряки вольные и невольные» Томского областного краеведческого музея им. М. Б. Шатилова.	341
Сабиров Алишер Турсунович	
Изучая «живую историю»: узбекистанский опыт устноисторических исследований	347
Сазонова Наталия Николаевна	
Устное слово и книжность в культуре: к проблеме сохранения культурной памяти	351

Салахова Лариса Марсовна

Жизненные стратегии ангарских старожилов в условиях советской модернизации второй половины XX в.	354
---	-----

Смирнова Татьяна Борисовна

Устная история как источник по депортации немцев Поволжья.	361
---	-----

Щеглова Татьяна Кирилловна

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.	366
--	-----

Список авторов.	379
----------------------	-----

Список сокращений.	382
-------------------------	-----

Научное издание

Этнография Алтая и сопредельных территорий

Материалы 9-й международной научной конференции,
посвященной 25-летию центра устной истории и этнографии
лаборатории исторического краеведения Алтайского государственного
педагогического университета
(Барнаул, 28–30 октября 2015 г.)

Под редакцией Татьяны Кирилловны Щегловой

Выпуск 9

Оформление и компьютерная верстка
Н. Л. Васильевой

Подписано в печать 30.10.2015. Формат 60×84/8. Бумага офсетная. Печать офсетная.
Гарнитура Selina. Усл. печ. л. 48,5. Тираж 150 экз. Заказ № 49.
Отпечатано в ООО «АЗБУКА»:
656049, г. Барнаул, ул. Мерзликина, д. 10
тел/факс (3852) 62-91-03