

Министерство образования и науки РФ  
Алтайская государственная педагогическая академия  
Семипалатинский государственный педагогический институт  
Семипалатинский государственный университет

*Серия основана в 1994 г.*

# **Этнография Алтая и сопредельных территорий**

Материалы международной  
научной конференции

Выпуск 8

Барнаул  
2011

УДК 902 (470)(571.1)  
ББК 63.5(253.3)я431+63.5(5Каз)я431  
Э 916

*Ответственный редактор:*

Т. К. Щеглова, доктор исторических наук

*Оргкомитет конференции:*

Щеглова Татьяна Кирилловна, д-р ист. наук, проф. (председатель),  
Садьков Ерлан Батташевич, д-р ист. наук, проф. (сопредседатель),  
Ескендиоров Меир Гариполлаевич, д-р ист. наук, проф. (сопредседатель),  
Демин Михаил Александрович, д-р ист. наук, проф.,  
Атантаева Бакыт Жумагазиевна, д-р ист. наук, проф.,  
Каримов Мухтарбек Карпыкович, канд. ист. наук,  
Грибанова Наталья Святославна (секретарь)  
Гориявчева Татьяна Анатольевна (секретарь)

**Этнография Алтая и сопредельных территорий** : Материалы междунар. науч. конф. Вып. 8 / Под  
Э 916 ред. Т. К. Щегловой. — Барнаул : АлтГПА, 2011. — 354 с. : ил.  
ISBN 978-5-88210-590-6

Издание имеет серийный характер. В нем представлены исследования ведущих научных центров РФ и стран СНГ по этнографии населения Алтая и сопредельных территорий. Впервые большой раздел посвящен актуальным для современной России проблемам развития этнических и социальных процессов в порубежной зоне Обь-Иртышского междуречья. Учеными России, Казахстана и Узбекистана анализируются история и культура народов, их этнодемографическое развитие и миграционная активность в прошлом и настоящем. Продолжается публикация материалов по межэтническому взаимодействию и этнокультурным процессам на территории Сибири. Самостоятельный раздел составляют исследования учеными России и Белоруссии славянского мира, подвижность и устойчивость его этнокультурных границ и путей развития.

Сборник имеет теоретико-методологическую и научно-практическую направленность. В самостоятельный раздел выделены проблемы прикладного значения этнологии, новых методов и источников, а также истории этнографических исследований. Интерес представляют публикации полевых этнографических материалов, оригинальных устных и архивных источников. Он может быть полезен специалистам гуманитарных наук, а также широкой аудитории читателей.

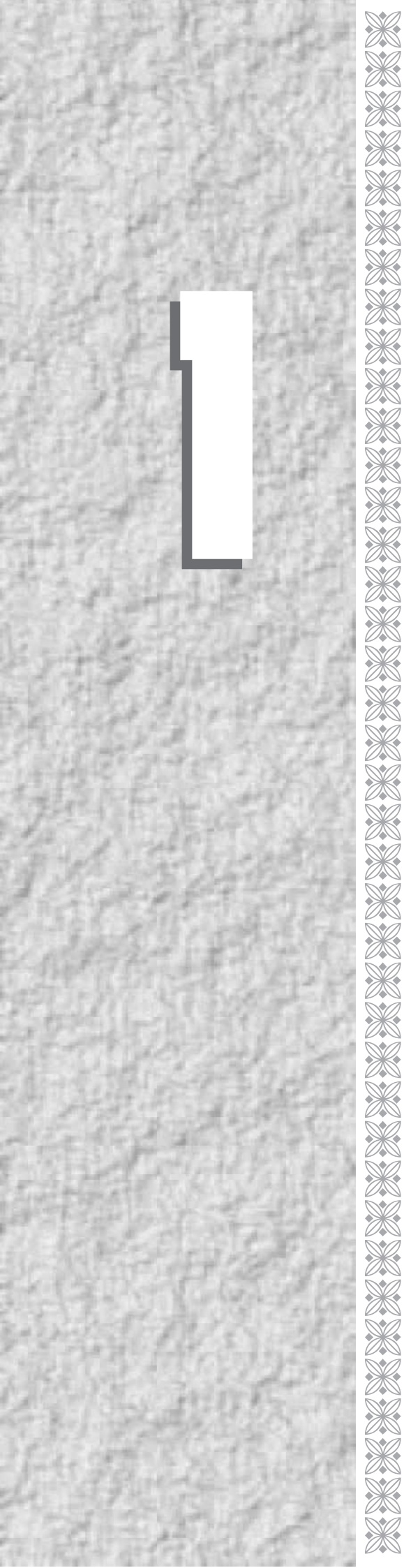
Издание материалов конференции демонстрирует вариативность методов, подходов и выводов представителей различных отечественных и зарубежных научных центров и школ. Редакционная коллегия оставляет за авторами право на собственную точку зрения.

УДК 902 (470)(571.1)  
ББК 63.5(253.3)я431+63.5(5Каз)я431

Организация конференции и издание сборника поддержаны грантом РГНФ, проект № 11-11-22503г/Т

ISBN 978-5-88210-590-6

© Алтайская государственная педагогическая академия  
© Сектор устной истории и этнографии ЛИК АлтГПА



Обь-Иртышское  
пограничье:  
проблемы  
межэтнического  
взаимодействия  
и этнокультурной  
интеграции  
в прошлом  
и настоящем

А. Ш. Алтаев

## Этнокультурные процессы в Восточном Казахстане: история и современность

Положение Восточного Казахстана, где в урочище Жидебай находится географический центр Евразии, предопределило его этнокультурную уникальность, выраженную в своеобразном переплетении Востока и Запада в мировоззрении, литературе, музыке, бытовой культуре.

Первые этнокультурные контакты на территории региона начались еще в XVIII в., когда в Восточный Казахстан прибыли первые русские крестьяне-переселенцы. Высокого уровня развития этнокультурное взаимодействие достигло в последние десятилетия XIX в. Создание учреждений культуры на земле региона тесно связано с именами великих казахских и русских деятелей. Так, первая публичная библиотека, в создании которой участвовал Абай, появилась в Семипалатинске в 1883 г. После долгого творческого перерыва здесь же продолжил создание своих произведений русский писатель Федор Достоевский, отбывавший ссылку в Степном крае.

В 1833 г. было открыто первое училище для детей казаков. Первое научное учреждение на казахстанской земле — это Семипалатинское отделение Русского Императорского географического общества, которое основал известный путешественник П. П. Семенов-Тянь-Шанский. В 1886 г. здесь же создан первый краеведческий музей, куда и Абай сдал около 60 этнографических экспонатов. К 1863 г. действовали два уездных училища, женская школа, 9 татарских частных школ и 14 казачьих. В 1904 г. была открыта учительская семинария.

В 1920 г. по инициативе П. Бажова в Усть-Каменогорске был открыт Алтайский университет для крестьян и городских жителей, а в Катон-Карагае — женское училище для казахских детей. В 1921 г. открыт педагогический техникум.

В конце XIX — начале XX вв. в Прииртышье появляются первые в Казахстане общества любителей музыкального и драматического искусства: в 1890 г. в Семипалатинске, первые любительские постановки спектаклей в 1902 г. в Усть-Каменогорске, домашний театр Дулатовых в Кокпектинском районе в 1905 г.

Корни профессионального театра в Казахстане уходят в 1913–1914 гг., когда в Семипалатинске стали проводиться «Восточные вечера». В 1917 г. в ауле Айкудук, ныне Абайского района, был поднят занавес первого казахского профессионального театра, шел спектакль «Енлик-Кебек» по пьесе М. Ауэзова. Годом позже был образован «Союз деятелей сценического искусства». В 1920 г. М. Ауэзов организовал театр рабочей и студенческой молодежи «Ес-Аймак» в Семипалатинске (с 1934 г. — Государственный театр им. Достоевского). В 1936 г. в городе Усть-Каменогорск открыл свой первый сезон Русский драматический театр имени Жамбыла.

Огромную роль в формировании художественной среды дореволюционного Семипалатинска сыграл Виктор Николаевич Белослюдов. Есть сведения, что силами Белослюдова в Семипалатинске до 1915 г. бы-

ла открыта общедоступная картинная галерея, которая бесследно исчезла в революционные годы. В 1920-е гг. в Семипалатинске активно работала художественная студия под руководством Н. Крутильников. Самым значительным событием в культурной жизни Казахстана 1920-х гг. стала, как отмечают исследователи, первая передвижная художественная выставка, инициатором которой выступил Н. Крутильников. Сформированная в Семипалатинске, погруженная на верблюдов и лошадей, она была отправлена в Риддер, Карсакапай, Петропавловск, Кызылорду.

Таким образом, уже в конце XIX — начале XX вв. в Восточном Казахстане существовала особая культурная среда со своей системой образования, сообществами художников и выставками, в частности, в советский период (1920–1980 гг.) формируется сеть государственных учреждений образования и культуры.

С 1980-х гг. одной из важных форм развития национальных культур являлась художественная самодеятельность. По сравнению с 1985 г. число коллективов художественной самодеятельности в 1986 г. увеличилось на 7 и составило 1480 с охватом 20 884 чел. (рост на 1028 чел.). В Курчумском р-не увеличилось количество оркестров народных инструментов на 5, Глубоковском районе фольклорных коллективов на 3, Маркакольском районе семейных ансамблей на 5» [1].

В 1986 г. лучшими коллективами народного творчества в Восточно-Казахстанской области являлись:

«1. Народный хор русской песни (руководитель Лут П. А.) Таврического района. В репертуаре народные песни, частушки, песни казахских композиторов Мухаметжанова, частоговоры.

2. Народный академический хор Акжарского РДК (руководитель К. Кайрбаев) Тарбагатайского района.

3. Маркакольский агиттеатр Сауле (рук. Отарбаев).

4. Маркакольский народный театр (рук. Сакаатов М.).

5. Тарбагатайский оркестр народных инструментов (рук. Баяхов Т.). В репертуаре произведения советских, зарубежных, русских классиков, народные мелодии.

6. Народный оркестр казахских народных инструментов Курчумского РДК (руков. Т. Мамырбеков)» [2].

В 1986 г. в области работало 13 оркестров и ансамблей русских народных инструментов — на 7 больше, чем в 1985 г. К лучшим коллективам относились квартет русских народных инструментов Таврического РДК и ансамбль русских народных инструментов Предгорненского СДК. Этими коллективами велась большая работа по пропаганде народной музыки.

Одним из направлений деятельности научно-методических центров Восточного Казахстана стали сохранение и пропаганда фольклора, в том числе сбор и запись фольклорных произведений. В 1986 г. совместно с Барнаульским музыкальным училищем в Зыряновском районе была проведена исследовательская работа по сбору фольклорного материала. В 4 населенных пунктах были собраны 34 старинные рус-

ские народные песни, в том числе обрядовые, семейно-бытовые, частушки, плясовые, протяжные и др. В основном были записаны песни в исполнении людей пожилого возраста. Из 16 фольклорных коллективов 11 работали на русском, 2 – на казахском, 2 – на украинском, 1 – на немецком языке [3].

В целях сохранения и пропаганды фольклора в ноябре 1986 г. впервые в области был проведен I областной фестиваль фольклорной музыки, в котором принимали участие 17 коллективов. Для участия в празднике были приглашены фольклорные группы Барнаула, фольклорный коллектив «Сударушки» Средигорненского СДК Зырянского района, фольклорный хор Шемонаихинского района, украинская фольклорная группа Митрофановского сельского клуба, немецкая фольклорная группа Ново-Одесского сельского клуба Таврического района. Стало традиционным проведение в области ярмарок с участием фольклорных коллективов, народных умельцев и рукодельниц.

В области стали проводиться конкурсы фольклорной музыки, вечера под названием «Песни и танцы наших бабушек» (в Зырянском районе), «Көненин көзі» (в Зайсанском районе).

В Шемонаихинском районе прошел праздник русских самоваров, где приглашенные познакомились с историей возникновения самоваров. На празднике звучали русские народные песни, исполнялись русские танцы. В практике клубных учреждений этого района большую популярность приобрел праздник фольклорных коллективов [4].

В Восточно-Казахстанской области с каждым годом росло количество любителей исполнений терме, в 1986 г. их насчитывалось 32; кроме того, имелось 4 күйші. «Среди исполнителей терме можно отметить Алдиева Токтаубека, Меженова Есена, Амренову Сандугаш (Курчумский р-н), Чдерина Минутбека, Жаксыбаева Кабдена, Ожекенову Ляззат (Маркакольский р-н) и мн. др.» [5].

В 1989 г. почти во всех районах области впервые состоялся театрализованный праздник Наурыз, включающий в себя национально-обрядовые элементы. 29 апреля 1989 г. в Усть-Каменогорск прошел областной праздник «Наурыз 1989», сопровождаемый песнями и танцами. Его главными героями и ведущими были национальные и сказочные персонажи.

Более заметной стала деятельность по развитию культуры народов ВКО в условиях независимости Казахстана. Большую культурно-воспитательную работу проводит в регионе Малая Ассамблея народов Восточно-Казахстанской области. При ней созданы молодежные центры. На современном этапе центрами этнокультурной работы стали областной Дом дружбы и Семипалатинский Дом Ассамблеи. Первым двери областного Дома дружбы после капитального ремонта распахнул Президент республики, председатель Ассамблеи народов Казахстана Н. А. Назарбаев, оставив автограф в Книге почетных гостей: «Спасибо людям, которые бескорыстно трудятся на укрепление дружбы в многонациональном Казахстане» [6, с. 23].

Среди главных приоритетов в работе национально-культурных центров – возрождение интереса и

уважения к истории своих народов. Несколько лет в областном Доме дружбы работает исторический лекторий. Истории народов Казахстана были посвящены такие научно-практические конференции, как «Межнациональное согласие – стратегический курс развития Казахстана», «Этнографические процессы в Казахстане и сопредельных территориях в XX веке» и др. Дни памяти, студенческие дебаты, дискуссии за круглым столом. После каждого такого мероприятия формируется пакет предложений. Недавно, в частности, прозвучали предложения возвести в Усть-Каменогорске монумент памяти жертвам политических репрессий и издать областную Книгу памяти всех репрессированных восточноказахстанцев.

В области успешно работают издательские проекты малой Ассамблеи. Уже вышли в свет две книги Менгали Мусина – «Унесенные в небытие» и «Репортаж из XX века», монография Людмилы Бургард «Немцы в Восточном Казахстане», коллективный сборник «Семипалат татарлары» и др. При многих национальных культурных центрах открыты музеи. Большое внимание уделяется развитию языков: проводятся республиканский праздник языков, областные фестивали «Народа каждого язык прекрасен и велик» и «Дружат народы – дружат языки», реализуются издательские проекты, проводятся литературные вечера, Дни поэзии и др.

В Усть-Каменогорске регулярно проходят Дни славянской письменности и культуры. В мае 2000 г. прошел первый республиканский фестиваль русского фольклора, в котором участвовали творческие коллективы из приграничных регионов Российской Федерации. Во всех языковых проектах обязательно представлены детские программы. Несколько лет подряд в областном Доме дружбы проходит Неделя детской книги. Важным достижением в области национально-культурных отношений стало открытие при национально-культурных центрах воскресных языковых школ.

Большое внимание уделяется возрождению народных традиций. В области широко отмечаются национальные праздники – масленица, песах, сабантуй, айт, бастангы, а также корейские, китайские, немецкие, чеченские праздники, на которые собираются представители всех этносов Восточного Казахстана.

Событием 2000 г. стал первый республиканский фестиваль дружбы народов, который в Восточном Казахстане проходил в три этапа. Фестивальный марафон первыми начали Семипалатинский и Усть-Каменогорский украинские центры, организовавшие декаду украинской культуры. Декада татарской культуры началась открытием музея и гала-концерта, посвященных 10-летию татарского Семипалатинского общественного центра. В первом этапе фестиваля, проходившем в районах и городах, приняли участие больше тысячи человек, все национально-культурные объединения. Победители областного фестиваля представили свое искусство на республиканском конкурсе в Астане и стали лауреатами, среди них татарский ансамбль песни и танца «Иртыш муннары» из Семипалатинска, казахский ансамбль песни и танца «Ка-

ламкас» из Абайского района, ансамбль народного танца «Зыряночка».

Одновременно со взрослым в 2000 г. впервые прошел фестиваль детского творчества для самых юных активистов национально-культурных центров. Летом малая Ассамблея делегировала группу ребят разных национальностей в республиканский молодежный лагерь «Окжетпес» на сезон дружбы. При нескольких НКЦ были открыты молодежные языковые и спортивные лагеря. Традиционными стали конкурсы детского рисунка «Моя Родина — Казахстан», которые областной Дом дружбы организует вместе с Усть-Каменогорским казахско-турецким лицеем. С 2000 г. работает большой долгосрочный проект по созданию в областном Доме дружбы региональной школы «Возрожде-

ние». Все воскресные языковые, исторические, эстетические, вокальные, хореографические, ремесленные школы были объединены в одну, в которой занимается больше 500 детей.

В области издается ежемесячное приложение «Дом дружбы» к областной газете «Рудный Алтай». В тематических разделах «Ассамблея», «Мова», «Свиток», «Шаны-рак», «Фатерлянд», «Лехаим» представлены история, искусство, традиции, языки, кухня, юмор всех народов области, создана и телевизионная версия [6, с. 25].

Таким образом, культура этносов Восточного Казахстана находится в поиске новых форм и направлений в контексте гармонизации межнациональных отношений.

#### Источники и литература

1. ГАВКО. Ф. 653. Оп. 7. Д. 639. Л. 40.
2. Там же. Л. 71.
3. Там же. Л. 97.
4. Там же. Л. 31.

5. ГАВКО. Ф. 653. Оп. 7. Д. 712. Л. 18.

6. Алипинова М. Новая формула межнациональной стабильности // Саясат. 2001. № 2.

*Р. С. Гаджиева*

### Этнодемографическая динамика сельского населения Алма-Атинской области Казахской ССР (1959–1989 гг.)

Алма-Атинская (совр. Алматинская) область расположена в юго-восточной части Казахстана. Физико-географические условия области отличаются большим разнообразием: от пустынных до предгорных и высокогорных районов [1, с. 12]. Алма-Атинская область была образована 20 февраля 1932 г. (утверждено ВЦИК от 10 марта 1932 г.) и делилась на районы (районы — на аульные, поселковые и сельские советы). В октябре 1939 г. из Алма-Атинской области по 3 района были переданы во вновь образованные Джамбульскую и Семипалатинскую области. Указом Президиума Верховного Совета Каз. ССР от 15 марта 1944 г. из северной части Алма-Атинской области образована Талды-Курганская область (центр — г. Талды-Курган). В ее состав вошли 12 районов. В составе Алма-Атинской области остались 10 районов. В июне 1959 г. Талды-Курганская область вновь ликвидирована, а ее территория вошла в состав Алма-Атинской области. Однако указом Президиума ВС Каз. ССР от 23 декабря 1967 г. из северной части Алма-Атинской области вновь образована Талды-Курганская область. В составе Алма-Атинской области остались следующие районы: Балхашский (с. Баканас), Джамбульский (с. Узунагач), Каскеленский (г. Каскелен), Кегенский (с. Кегень), Илийский (г. Талгар), Нарынкольский (с. Нарынкол), Уйгурский (с. Чунджа), Чиликский (с. Чилик), Энбекши-Казахский (с. Иссык). С этого времени до января 1997 г. административно-территориальное деление области оставалось практически неизменным [19, с. 275–281]. На территории Алма-Атинской области находился крупнейший город и столица Казахской ССР — Алма-Ата, но область всегда оставалась преимущественно аграрной, так как в ней преобладало сельское население.

Алма-Атинская область, являясь частью Казах-

ской ССР, была включена во все социально-политические процессы союзной республики, поэтому история формирования ее этнического состава в той или иной мере отражает все процессы, проходившие в целом по республике. Формирование этнического состава населения Казахстана достаточно хорошо исследовано [3–8]. Большое внимание уделяется также историческому, демографическому и социальному развитию отдельных национальностей в Казахстане [9]. При этом территориальное развитие этнодемографического состава сельского населения Алма-Атинской области имеет свою специфику, но отдельно не рассматривалось.

Этническое разнообразие на определенной территории создает условия для этнокультурного взаимодействия и взаимовлияния. Рассматривая общую динамику этнодемографического состава сельского населения по Казахской ССР, мы видим, что по некоторым наиболее многочисленным национальностям в опубликованной статистике на 1959 г. данные отсутствуют [20, с. 11], хотя формирование этнического состава населения за счет внешних влияний (миграции, оргнаборы, эвакуации, депортации) к этому времени завершилось, соответственно многонациональный состав был сформирован. Уже по данным Всесоюзной переписи населения (ВПН) 1970 г. эти национальности в составе сельского населения имеют значительный удельный вес.

На территории Алма-Атинской области по переписи населения 1959 г. по районным показателям также сформировался многонациональный состав, в том числе и сельского населения. Наиболее многочисленными национальностями были русские (42,4% от общей численности населения области), казахи (32,2%), уйгуры (5,3%), чеченцы (3,6%), украинцы (3,2%), корей-

цы (2,2%), азербайджанцы и татары (по 1,5%) [25, с. 14–17].

Анализ показателей выявил, что основную часть сельского населения во всех районах Алма-Атинской области составляли казахи и русские. Казахи в сельском населении каждого района имели большую численность. По абсолютной численности к 1959 г. русских было больше в Илийском, Каскеленском, Эңбекши-Казахском, Саркандском, Андреевском районах [11, л. 55, 79, 124, 106, 19, 13]. После административного преобразования три первых района остались в составе собственно Алма-Атинской области, а оставшиеся два – в Талды-Курганской. Численность казахов в остальных районах сельской местности преобладала. Их удельный вес в общей численности сельского населения был значительным в Аксуйском (78,8%), Нарынкольском (79,9%) районах, а в других районах области они составляли около 50%, за исключением Илийского – 18,3% (19 699 казахов при общей численности 107 907 чел.) и Каскеленского – 21,3% (190 64 из 89 366 чел.) районов, на территории которых у казахов был наименьший удельный вес от общей численности многонационального сельского населения [11, л. 55, 79].

По всем районам равномерно большим числом были распределены чеченцы, за исключением Нарынкольского, Уйгурского и Саркандского районов, где их число составляло единицы [11, л. 94, 118, 106]. К 1959 г. более 4000 чеченцев проживали на территории Эңбекши-Казахского и Гвардейского районов [6, л. 124, 36]. Большую национальную группу сельского населения во всех районах Алма-Атинской области составляли также немцы. Менее 50 немцев проживало на территории Нарынкольского, Уйгурского, Андреевского и Панфиловского районов [11, л. 94, 118, 19, 103]. Наибольшее число немцев в составе сельского населения было в Талды-Курганском (6405 чел.), Эңбекши-Казахском (5708 чел.), Илийском (5339) и Каскеленском (4712) районах [11, л. 112, 124, 55, 79]. Так же равномерно, но в меньшем количестве по районам области проживали татары. Наибольшее их число было в Каскеленском (1260 чел.), Чиликском (1224 чел.) и Илийском (1112 чел.) районах [11, л. 79, 121, 55].

Компактно, имея крупные национальные группы сельского населения лишь в части районов на территории области, к 1959 г. жили: уйгуры (Уйгурский – 15 083 чел., Чиликский – 9808, Пафиловский – 6730, Эңбекши-Казахский – 5429, Каскеленский – 5429 и Илийский – 3037); украинцы (Илийский – 4309, Каскеленский – 3879, Гвардейский – 3183, Саркандский – 1410, Талды-Курганский – 1202, Эңбекши-Казахский – 1157); азербайджанцы (Каскеленский – 5175, Илийский – 2871, Чиликский – 1502, Эңбекши-Казахский – 1470 чел.); корейцы (Каратальский – 7641 и Талды-Курганский – 1627); поляки (Илийский – 1039) [там же].

Такое распределение сельского населения по территории области сложилось под воздействием исторических (казахи, русские, уйгуры) и политических (депортированные народы) условий. Многие депортированные народы находились на спецпоселении до 1956 г. [12, с. 159]. Они не имели права выбирать или

менять место жительства, определенное властью. Поэтому при сравнении проживания отдельных этносов на территории районов к 1959 г. выявляется много совпадений. Первоначальным принципом распределения населения было размещение его небольшим количеством в среде местного сельского населения. Это принцип и привел к тому, что на территории большинства районов сложилась многонациональное сельское население, основой частью которого были три этноса: казахи, русские и уйгуры. Надо отметить, что «к приему переселенцев ни районы, ни колхозы оказались не подготовленными. Поэтому распределение внутри района производилось механически...» [15, с. 27]. Из-за большого потока переселяемых иногда прибывающее население отдельных национальностей размещались скученно в некоторых районах. Например, по данным сборника по депортации населения в Алма-Атинскую область, на 5 мая 1942 г. в Илийском районе размещалось наибольшее число польских граждан, что совпадает с данными переписи 1959 г. [15, с. 182]. Наибольшее количество корейцев (3000 хозяйств) размещено в Каратальском районе [15, с. 35, 90]. Некоторые изменения и коррекция в связи с социально-экономическими условиями, мобилизацией в трудармию, конечно, проводились. Но в основном к 1959 г. изначальное размещение еще сохранялось. Данные Всесоюзной переписи населения 1959 г. о национальном составе районов Алма-Атинской области показывают, что все районы, часть которых позднее составляла и Талды-Курганскую область, являлись многонациональными. По всей территории проживали представители многих национальностей.

К 1970 г. территория Алма-Атинской области была сформирована в составе 10 районов и до 1989 г. фактически не изменялась. Однако после переписи населения 1970 г. за счет разукрупнения Балхашского, Каскеленского, Илийского районов был образован Куртинский район. В 1986 г. часть территории Мойынкумского района Джамбульской области общей площадью 460 км<sup>2</sup> была передана в состав Куртинского района Алма-Атинской области [2, с. 102]. В межпереписные периоды 1970–1979–1989 гг. на территории области протекали процессы, которые имели большое влияние на этнодемографическую динамику сельского населения

Самое большое количество сельского населения к 1970 г. в Алма-Атинской области было на территории Каскеленского (105 197 чел.), Эңбекши-Казахского (69 463 чел.) и Талгарского (67 474) районов [10, л. 145, 133, 25]. По Всесоюзной переписи населения 1979 г. в Алма-Атинской области было более 60 наций и народностей. Наиболее многочисленными национальностями области были казахи – 37,6% от общей численности населения, русские – 33,8%, уйгуры – 10,4% и немцы – 7,1%. Общий рост численности населения 1979 г. относительно 1970 г. составил 120%, при этом у казахов он был равен 126%, у русских – 115%, уйгуров – 122%, немцев – 117%. Это показывает, что естественный прирост был выше среднеобластного показателя у азиатских народов и ниже у европейских этносов.

Таблица 1

Рост численности сельского населения отдельных национальностей по Алма-Атинской области 1970–1989 гг.\*

Национальности	1970	1979	1989	1989 г. в % к 1970 г.	1989 г. в % к 1979 г.
Сельское население	580 878	673 772	762 890	131,3	113,1
Казахи	237 964	292 716	365 139	153,4	124,7
Русские	172 012	185 604	174 090	101,2	93,8
Уйгуры	71 509	84 686	100 121	140,0	118,2
Немцы	34 591	39 595	39 115	113,0	98,8
Азербайджанцы	15 592	16 542	14 848	95,2	89,8
Украинцы	11 998	11 240	11 400	95,0	101,4
Татары	6 942	7 756	7 119	102,5	91,8
Корейцы	3 792	3 678	3 626	96,9	98,6
Курды	2 875	4 227	6 431	223,7	152,1
Чеченцы **	—	3 709	4 290	—	115,7
Поляки**	2 004	2 059	1 784	89,0	86,6
Турки **	—	6 699	15 456	—	в 2,3 р.
Другие национальности	21 599	15 261	19 471	90,2	127,6

Примечания:

\* Выборка проведена по крупным национальностям (не менее 3000) на 1989 г., исключение составляют поляки.

\*\* Данных 1970 г. нет; численность поляков высчитана по районным показателям.

## Составлено по:

1. Итоги Всесоюзной переписи населения 1970 г. Т. 4. Национальный состав населения СССР, союзных и автономных республик, краев, областей и национальных округов. М.: Статистика, 1973. 648 с. С. 234; Итоги всесоюзной переписи населения 1989 г. Т. 2. Алма-Ата: РИИЦ, 1992 г. 371 с. С. 38.

2. Всесоюзная перепись населения 1970 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР, которым свободно владеет население. Табл. 7с. по Алма-Атинской области, городское и сельское население, в разрезе районов и городов. М.: ЦСУ, 1971. 444 л.

К 1989 г. все сельское население Алма-Атинской области составляло 761 890 чел. или почти 78% от общей численности населения области. 47,9% общей численности сельского населения области составляли казахи; русские — 22,9%, уйгуры — 13,1%, немцы — 5,1%, турки — 2%, азербайджанцы — 1,9%, украинцы — 1,5%, татары — 0,9%, курды — 0,8%, чеченцы — 0,6%, корейцы — 0,5% [21, с. 5]. Рост численности отдельных наций среди сельского населения имел следующую динамику: 1) в 1989 г. в процентах к 1970 г. все сельское население увеличилось — 131,3%: казахи — 153,4%, уйгуры — 140,0%, немцы — 113,0%, татары — 102,5%, русские — 101,2%, украинцы — 95,0% азербайджанцы — 95,2%, корейцы — 96,9%; поляки — 89,0%; 2) в 1989 г. относительно 1979 г. общий рост сельского населения Алма-Атинской области составил 113%,

рост численности казахов — 124,7%; уйгуров — 118,2%; украинцев — 101,4%; чеченцев — 115,7%; русских — 93,8%; немцев — 98,8%; корейцев — 98,6%; татар — 91,8%; поляков — 86,6%; азербайджанцев — 89,8%; турок — в 2,3 раза; курдов — 152,1%; [17, с. 38; 5, л. 7,21, 145, 133, 37, 217, 241, 25, 61] (табл. 1). По этим данным видно, что на территории области часть этносов увеличивалась в численности высокими темпами (казахи, уйгуры); другие этносы имели рост численности, но ниже среднеобластных показателей (русские, украинцы, немцы, татары) с тенденцией к сокращению численности; третья группа этносов — корейцы, азербайджанцы, поляки — фактически по численности сокращалась (рис. 1).

Если рассматривать территориальное распределение отдельных этносов к 1979 г. по области, то выявля-

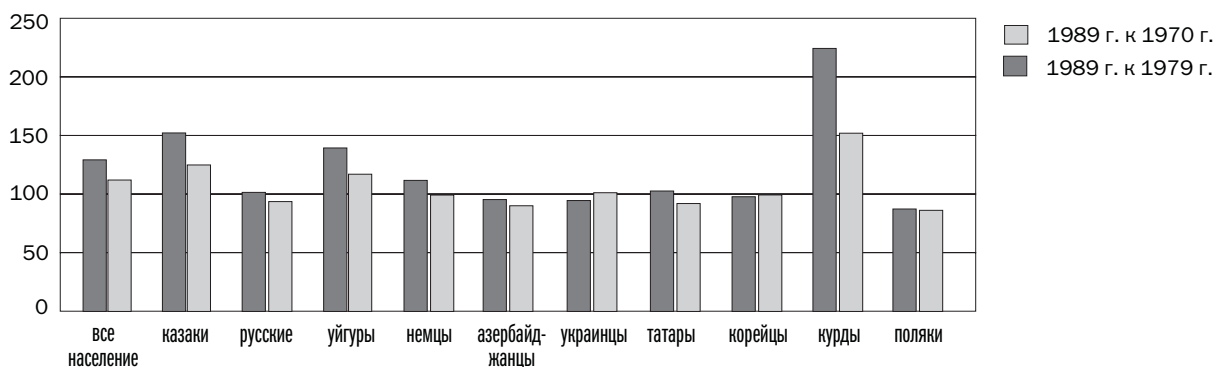


Рис. 1. Рост численности отдельных этносов Алма-Атинской области (не отражены данные по чеченцам и туркам)



ются следующие показатели: из 100% казахов области на территории Джамбульского района – 14,6%, Нарынкольского – 14,3%, Кегенского – 12,6%. В этих трех районах проживало 41,5% от общего числа казахов. В остальных районах равномерно распределялось от 4,6% до 9,5% всего казахского населения. Из 100% русских 70,7% проживали на территории Каскеленского (24,2%), Илийского (19,3%), Эңбекши-Казахского (13,7%), Талгарского (13,5%) районов. Более 90% уйгуров проживали на территории Уйгурского (30,7%), Чиликского (26,1%), Каскеленского (12,1%), Эңбекши-Казахского (13,1%) и Талгарского (11,7%) районов. Из 100% немцев области 83,8% проживали на территории Эңбекши-Казахского (26,3%), Каскеленского (24,9%), Илийского (21,9%), Джамбульского (10,7%) районов.

В Джамбульском, Илийском, Каскеленском, Талгарском и Эңбекши-Казахском районах проживала большая часть украинцев – 78,0% (соответственно 8,0; 21,4; 25,4; 10,8; 12,6%), чеченцев – 91,1% (29,9; 3,4; 14,7; 9,4; 33,7%), татар – 69,4% (8,9; 12,9; 25,9; 11,1; 10,6%) и 18,1% в Чиликском районе. В пяти указанных районах проживало 86,8% общего числа азербайджанцев (8,1; 11,4; 43,6; 13,1; 10,6%). Но наибольшее количество от общей численности азербайджанцев находилось на территории Каскеленского района [16, с. 132].

К 1970 г. наибольшая численность казахов среди сельского населения была в Нарынкольском (41 477 чел.), Кегенском (35 937 чел.), Джамбульском (35 146 чел.) районах, что составляло 96,2; 94,5; 56,8% от численности всего сельского населения района [10, л. 241, 217, 37]. Удельный вес казахского населения в общей численности сельского населения был высок и в Балхашском районе – 69,4% (19 953 чел.) [10, с. 7]. К 1979 г. наибольшая абсолютная численность казахов была в Джамбульском (46 526 чел.) и Нарынкольском (45 625 чел.) районах. В Джамбульском районе казахи составляли 56,1% населения, а в Нарынкольском – 95,3%. По удельному весу в численности населения казахи преобладали также в Кегенском (96,4%), Куртинском (74,8%) и Балхашском (72,6%) районах. Более 40% казахи составляли в Уйгурском и Чиликском районах [16, с. 92].

К 1989 г. наибольшее количество казахов было в Джамбульском (57 738 чел.), Нарынкольском (49 597 чел.), Каскеленском (44 055 чел.) [16, с. 9, 33, 19]. Их удельный вес среди населения был высоким в Кегенском (97,3%, 41 253 чел.), Нарынкольском (96,5%), Балхашском (76,0%, 21 814 чел.) и Куртинском (70,4%, 20 609 чел.), Джамбульском (61,0%) районах. Эти изменения в численности сельского населения отражают сдвиги в размещении казахов. В районах, которые к 1970 г. имели большую долю казахов в сельском населении, к 1989 г. положение не изменилось, удельный вес казахов остался высоким. Кегенский и Нарынкольский районы можно условно назвать мононациональными. Но по абсолютной численности казахов стало больше к 1989 г. в многонациональном Джамбульском районе, где рост их численности составил 164,3%; так же высок был рост численности казахов в Каскеленском районе – 172,5%, тогда как в Кегенском районе он составил 114,8%, а в Нарынкольском –

119,6%. Это перемещение связано с процессами урбанизации этноса, когда из отдаленных и сельскохозяйственных районов население переходит в пригородные и более индустриальные районы, предоставляющие лучшие социально-экономические условия.

Наибольшая численность русских среди сельского населения Алма-Атинской области к 1970 г. была в Каскеленском районе (49 688 чел.), где они составляли 47,3% сельского населения, в Илийском (30 509 чел., 51,5%) и в Талгарском (32 047 чел., 47,5%) [10, л. 145, 91, 25]. Это показывает, что, имея численное преобладание, в Каскеленском районе русские находились в более многонациональной среде, чем в Илийском. Наименьшее число русских проживало в Кегенском (893 чел.) и Нарынкольском (934 чел.) районах, где основную массу составляли казахи. К 1979 г. абсолютная численность русских была самой большой в Илийском (55 439 чел.) и Каскеленском (69 643 чел.) районах, составляя от общей численности населения 56,3% и 45,5% соответственно [16, с. 92]. К 1989 г. абсолютная численность русских была высокой в Каскеленском (69 915 чел.), Илийском (61 902 чел.) и в Эңбекши-Казахском (38 818 чел.) районах [21, с. 1]. Самый высокий удельный вес русских был в Илийском районе – 50,2%. Все эти районы являлись многонациональными по составу сельского населения. Однако этот состав к 1989 г. имел отличия по районам. Неславянские этносы в сельском населении составляли: в Эңбекши-Казахском районе – 54,8%, в Каскеленском – 49,3%, в Илийском – 36,5%. Рост численности русских по районам к 1989 г. относительно 1970 г.: в Каскеленском – 111,8%, в Илийском – 108,9%, в Талгарском – 104,8%, в Джамбульском – 138,8%, в Эңбекши-Казахском – 101,4%. Первые три района непосредственно примыкают к городу Алма-Ата, а Эңбекши-Казахский и Джамбульский районы немного отдалены. В районах же, которые являлись отдаленными от столицы, численность русских в составе сельского населения снизилась и к 1989 г. в относительно 1970 г. составила: в Балхашском районе – 85,7%, в Уйгурском – 75,8%, в Чиликском – 89,2%, в Кегенском – 69,9%, в Нарынкольском – 53,4%.

По данным переписи населения 1970 г. чеченцы отдельной группой не показаны по районам Алма-Атинской области – их нет (или настолько мало, что они включены в группу «прочие»). Небольшая по численности группа ингушей (2532 чел.) в 1959 г. среди сельского населения Алма-Атинской области к 1970 г. также значительно уменьшилась (472 чел.). Это объясняется процессом реабилитации и репатриации представителей этих этносов на места исконного проживания. (табл. 3). К 1979 г. их численность в общей численности населения достигает на территории области 4054 чел., из них на территории Эңбекши-Казахского района – 1394 чел., Джамбульского – 1235 чел. [16, с. 92]. К 1989 г. по области чеченцев среди сельского населения 4036 чел., основная часть которых все так же находится на территории двух районов (табл. 2).

Наибольшая численность татар к 1970 г. все так же проживала на территории трех районов: Каскеленского (1937 чел.), Чиликского (1086 чел.) и Илийского

(592 ч.), а также на территории Талгарского (580 чел.) и Энбекши-Казахского (605 чел.) [10, л. 145, 91, 25, 133]. При этом численность татар уменьшилась в Чиликском и почти наполовину в Илийском районе. Это последствия административно-территориальных изменений. Талгарский район сформирован в части территории Илийского района [2, с. 112]. В сумме численность татар по этим двум районам очень близка к показателю 1959 г. Необходимо отметить, что татары относятся к этносам, где в смешанные браки часто вступают как с казахами, так с русскими. При этом женщины татарской национальности вступают в межнациональные браки чаще, чем мужчины. Удельный вес женщин, национальность которых не совпадает с национальностью мужа, к 1989 г. по Казахстану составляла 23%, в том числе казашек – 9%, русских – 22%, узбечек – 33%, татарок – 65%. Данный этнос характеризуется более низкой рождаемостью [22]. Все это приводило к снижению удельного веса в составе сельского населения при небольшом росте численности татар (табл. 1).

Немцы в сельском населении районов были, так же как и 1959 г., к 1970 г. представлены большим числом в Илийском (8807), Энбекши-Казахском (8183 чел.), Каскеленском (7766 чел.) и в Джамбульском (5186 чел.) районах [10, с. 91, 133, 145, 37].

В 1979 г. немцев было больше всего в Энбекши-Казахском (15 972 чел.) и в Каскеленском (15 092 чел.), Илийском (13 284 чел.) районах, где их удельный вес составлял соответственно 15,3; 9,9; 13,5% от общей численности населения.

Немцев в 1989 г. проживало на территории Энбекши-Казахского района 12,1% от общей численности населения, Илийского – 11,9%, Каскеленского – 8,7%, Джамбульского – 6,8% (табл. 2). Данные социологического исследования этнокультурного облика сельских немцев на территории Энбекши-Казахского района Алма-Атинской области в 1989 г. объективно отразили интеграцию с восточнославянскими этносами, в основном с русским. При этом 33,1% детей, рожденных в межнациональных браках немцев, выбирают другую национальность. Кроме того, в среде сельских немцев выявлены тенденции урбанизации этноса, повышения уровня образования и, как следствие, низкая рождаемость и малодетность семей. Интересно, что 1989 г. большинство сельских немцев не собирались менять место жительства, и последовавшая эмиграция была спровоцирована социально-экономическим положением начала 1990-х гг. [19].

Украинцев по переписи населения 1970 г. в сельском населении больше всего на территории следующих районов: Каскеленского (3376 чел.), Илийского (2140), Энбекши-Казахского (1503 чел.) и Талгарского (1415 чел.). Заметное уменьшение численности украинцев на территории Илийского района связано не только с административно-территориальными изменениями, миграцией, но и с процессами ассимиляции: 43,6% от общей численности украинцев в сельской местности Илийского района родным языком называли русский, в Каскеленском районе – около 53% [10, л. 91, 145]. Похожая ситуация и в других районах.

Удельный вес славяно-германских этносов на территории Илийского района (численность – 42 382 чел. без греков, евреев из общей численности сельского населения 59 206 ч.) составляет 71,6% сельского населения. На территории других районов численность русского населения также высока. Наибольшее число поляков в сельской местности было на территории Илийского (542 чел.), Талгарского (457 чел.) и Энбекши-Казахского (689 чел.) районов. Конфессиональная, культурная, языковая близость, общее обучение на русском языке приводили к большому количеству межнациональных браков. По данным переписи 1970 г., в Алма-Атинской области количество межнациональных браков среди постоянного городского и сельского населения составляло 11,3%, из их числа семьи, где супруги русские и других национальностей, – 7,8%; браков, где супруги русские и казахи или уйгуры, – соответственно 0,6% и 0,2% [9, л. 134]. Межнациональные браки чаще встречаются среди городского (урбанизированного) населения. Илийский район был одним из индустриально развитых на территории области, следовательно, наиболее урбанизированным.

После административно-территориальных изменений большая часть корейцев вошла в состав сельского населения Талды-Курганской области. Их общая численность по территории Алма-Атинской и Талды-Курганской области в 1959 г. составляла 12 547 чел. (рассчитано из районных показателей ВПН 1959 г.) [11]. Корейцы на территории Алма-Атинской области в 1970 г. проживали большей частью на территории Балхашского (1348 чел.), Энбекши-Казахского (642 чел.) и Илийского (612 чел.) районов, что составляет 89,5% общей их численности в составе сельского населения Алма-Атинской области [10, с. 7, 133, 91]. Это северные сухие, умеренно жаркие районы Алма-Атинской области (Балхашский, Илийский); к сухим и жарким относится также центральные части Энбекши-Казахского района [1, с. 21]. Кроме того, небольшую численность корейцев объясняет общий процесс оттока между 1959–1970 гг. корейцев из Казахстана и Узбекистана в Киргизию, Таджикистан, Туркмению. Сказалось влияние и межнациональных браков, которые среди сельского населения корейцев составляли 11,4% [9]. Корейцы чаще всего вступали в межнациональные браки с русскими, украинцами, татарами, немцами. По данным ВПН 1970 г., в Алма-Атинской области количество браков между корейцами и казахами – 5, корейцами и уйгурами – 11, корейцами и русскими – 85, корейцами и др. – 86 [9, л. 133]. Удельный вес браков с корейцами по Алма-Атинской области в общей численности межнациональных браков к 1970 г. составил 0,16%. К 1980 г. количество межнациональных браков продолжало увеличиваться. Между 1970–1989 гг. корейцы прошли этап интенсивного оттока из сельской местности в города [14]. Все это привело к снижению их доли в сельском населении Алма-Атинской области к 1989 г. до 0,5% (3626 чел.).

Большие группы сельского населения уйгуров к 1970 г. традиционно проживали на территории Уйгурского (24 724 чел.) и Чиликского (21 595 чел.) районов, составляя соответственно 52,3% и 35,8% от общей чис-

Таблица 2

Численность сельского населения отдельных национальностей по районам Алма-Атинской области (чел.)

Национальности	Илийский		Каскеленский		Талгарский		Джамбульский		Энбекши-Казах.		Куртинский
	1970	1989	1970	1989	1970	1989	1970	1989	1970	1989	1989
Сельское население	59 206	77 950	105 197	145 150	53 644	83 510	61 906	94 658	69 463	87 488	26 107
Русские	30 509	33 228	49 688	55 549	25 477	27 148	13 483	18 718	26 679	27 038	3 513
Украинцы	2 140	2 306	3 376	3 686	1 415	1 724	1 055	1 282	1 503	1 363	298
Белорусы	384	362	538	586	204	303	120	217	378	318	43
Узбеки	114	394	285	562	98	288	224	288	93	117	35
Казахи	11 146	20 515	22 814	39 349	14 928	31 666	36 146	57 738	13 335	22 757	20 609
Азербайджанцы	1 790	2 219	6 231	6 513	1 632	2 416	1 806	1 525	1 823	1 157	45
Татары	592	1 230	1 937	2 798	580	927	623	890	605	684	146
Греки	48	59	115	146	190	1 215	122	126	552	695	20
Дунгане	29	123	1 445	2 239	8	33	16	31	59	66	9
Корейцы	612	820	403	593	161	423	175	135	642	580	90
Немцы	8 807	10 496	7 766	10 169	1 797	3 298	5 186	6 438	8 183	8 155	547
Поляки	542	556	99	135	457	463	47	63	689	547	15
Уйгуры	607	1 497	6 662	13 734	5 109	11 083	1 706	3 000	9 005	13 221	427
Чеченцы	–	138	–	640	–	414	–	1 413	–	1 417	144
Курды	–	1 482	–	2 171	–	802	–	373	–	1 586	8
Турки	–	1 429	–	3 477	–	1 980	–	1 384	–	6 942	11
Прочие	1 886	1 278	3 838	2 803	1 588	1 080	2 188	1 037	5 917	845	147

Национальности	Балхашский		Кегенский		Нарынкольский		Уйгурский		Чиликский	
	1970	1989	1970	1989	1970	1989	1970	1989	1970	1989
Сельское население	28 739	28 695	37 342	42 352	43 901	51 390	47 272	58 114	60 374	84 675
Русские	4 288	3 658	856	599	1 165	622	3 112	2 359	10 185	9 085
Украинцы	958	161	54	32	168	38	223	158	741	577
Белорусы	43	18	19	7	13	3	49	30	98	78
Узбеки	30	22	19	9	45	67	41	71	209	410
Казахи	19 953	21 814	35 937	41 253	41 477	49 597	18 539	24 519	20 479	41 473
Азербайджанцы	27	43	3	12	7	26	5	31	1 573	1 162
Татары	173	149	111	13	96	47	110	85	1 086	828
Греки	3	4	1	–	3	6	2	4	1 243	1 062
Дунгане	11	9	10	1	15	–	48	21	177	151
Корейцы	1 348	729	2	1	8	5	51	9	146	281
Немцы	1 496	1 456	24	25	37	75	73	70	759	654
Поляки	7	24	5	–	6	3	8	8	26	19
Уйгуры	108	228	126	109	750	769	24 724	30 279	21 595	26 501
Чеченцы	–	14	–	5	–	7	–	36	–	215
Курды	–	–	–	1	–	13	–	11	–	37
Турки	–	12	–	7	–	15	–	19	–	438
Прочие	294	158	175	223	111	85	195	104	2 051	1 704

**Составлено по:**

1. Всесоюзная перепись населения 1970 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР, которым свободно владеет население. Табл. 7с по Алма-Атинской области, городское и сельское население, в разрезе районов и городов. М.: ЦСУ, 1971. 444 л.

2. Итоги всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения в Алма-Атинской области по национальности в разрезе районов, городов, районных центров и крупных сел. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. Алма-Ата: Госкомстат КазССР. Алма-Атинское областное управление статистики, 1990 г. 48 с.

ленности сельского населения этих районов [10, л. 61, 91]. Общая численность уйгуров в этих районах значительно увеличилась за счет достаточно высокого естественного прироста. Но у уйгуров на территории Алма-Атинской области к 1970 г. появились и другие многочисленные группы среди сельского населения: на территории Энбекши-Казахского района – 9005

чел. (13% от численности сельского населения района), Каскеленского – 6662 чел. (6,3%) [10, 133, 145]. Численность уйгур уменьшилась на территории Илийского района (607 чел.) за счет отделения Талгарского района. К 1980 г. при передаче двух районов из Талгарского района в г. Алма-Ату уйгуры были одной из крупных национальных групп (2013 чел.), перешед-

Таблица 3

Распределение сельского населения Казахстана по наиболее многочисленным национальностям (по абсолютным показателям)

Национальность	1959		1970***		1979		1989		1999 <sup>15</sup>	
	абс.	%	абс.	%	абс.	%	абс.	%	абс.	%
Все сельское население	5 227 517	100	6 470 074	100	6 829 063	100	7 061 882	100	6 575 823	100
Казахи	2 108 778	40,3	3 118 867	48,2	3 654 553	53,5	4 028 831	57	4 369 520	66,45
Русские	1 628 760	31,1	1 703 622	26,3	1 564 688	22,9	1 404 311	19,9	1 035 974	15,75
Немцы	...	...	511 837	7,9	495 716	7,3	487 715	6,9	171 829	2,6
Украинцы	454 385	8,7	432 124	6,7	357 407	5,2	311 416	4,4	207 909	3,2
Узбеки	86 422	1,7	129 035	2	167 882	2,5	208 272	2,9	124 911	1,9
Татары	65 138	1,3	82 736	1,3	83 968	1,2	75 038	1,06	55 641	0,9
Уйгуры	...	...	91 263	1,4	106 461	1,6	121 894	1,7	124 911	1,9
Белорусы	61 957	1,2	102 721	1,6	80 405	1,2	70 156	1	46 786	0,7
Корейцы	...	...	21 951	0,4	17 999	0,26	16 338	0,23	13 328	0,2
Азербайджанцы	...	...	40 293	0,6	48 977	0,71	50 779	0,72	45 637	0,7
Поляки	...	...	39 344	0,6	36 167	0,5	32 843	0,5	25 960	0,4
Турки	...	...	16 167	0,3	21 382	0,3	41 434	0,6	58 511	0,9
Чеченцы	...	...	20 564	0,31	22 652	0,33	28 432	0,4	15 684	0,2
Греки	...	...	17 871	0,27	15 688	0,23	13 702	0,2	3 773	0,06
Башкиры	...	...	8 310	0,12	13 177	0,2	14 877	0,2	8 243	0,13
Молдаване	...	...	11 772	0,18	14 028	0,2	13 423	0,2	8 227	0,13
Дунгане	...	...	14 785	0,22	19 365	0,3	25 622	0,4	30 308	0,5
Мордва	...	...	13 720	0,21	11 329	0,16	9 121	0,13	5 268	0,08
Таджики	...	...	11 996	0,19	15 656	0,23	19 350	0,3	21 624	0,3
Курды	...	...	10 865	0,17	15 655	0,22	20 887	0,3	25 392	0,4
Чуваши	...	...	8 895	0,13	8 192	0,12	6 939	0,1	4 131	0,06
Ингуши	...	...	4 343	0,07	4 361	0,06	5 156	0,07	3 781	0,06
Армяне	...	...	3 137	0,04	3 041	0,04	4 166	0,05	3 305	0,05
Марийцы	...	...	4 305	0,06	5 434	0,08	5 823	0,08	3 133	0,05
Удмурты	...	...	9 661	0,15	8 255	0,12	7 614	0,1	4 608	0,07
Киргизы	...	...	4 920	0,07	4 718	0,06	6 324	0,08	4 957	0,08
Литовцы	...	...	5 078	0,08	3565	0,05	3 095	0,04	2 249	0,03
Другие национальности*	822 077	15,7	29 892	7,13	28 342	0,73	28 324	0,68	150 223	2,2

Примечание

\* В данной графе показаны все национальности, имеющие небольшие абсолютные показатели (менее 5000)  
Расчет процентных показателей – автора.

#### Составлено по:

1. Об основных показателях всесоюзных переписей населения 1939, 1959, 1970, 1979 и 1989 гг. Переизд. 1996 г. Госкомстат Республики Казахстан. Алматы, 1996. 74 с. С. 11.
2. Национальный состав населения Республики Казахстан.

Население Республики Казахстан по национальностям и владению языками. Т. 2. Итоги переписи населения 1999 г. в РК: стат. сб. / под ред. А. А. Смаилова. Алматы, 2000. 271 с. С. 24.

ших в состав городского населения (после русских и казахов). При этом их удельный вес в составе сельского населения Уйгурского района в 1979 г. был равен 51,1%, в Чиликском районе – 32,3%, т. е. удельный вес этноса снизился [16, с. 92].

Абсолютное и относительное большинство уйгуров в 1989 г. проживало на территории Уйгурского района – 30 279 чел. (52,1% сельского населения района), Чиликского – 26 501 чел. (31,3%) и Энбекши-Казахского – 13 221 чел. (15,1%) [21, с. 41, 43, 45].

Азербайджанцы в 1970 г. составляли в общей численности сельского населения на территории Каскеленского района – 5,9% (6231 чел.), Джамбульского 2,9% (1806 чел.), а также в Илийском (1790 чел.) и Талгарском (1632 чел.) – 3%, Энбекши-Казахском (1823

чел.) и Чиликском (1573 чел.) – 2,6%. Этот этнос продолжал жить на тех местах, где изначально его поселили, лишь расширяя ареал своего проживания в соседние районы: Джамбульский и Талгарский [10, л. 145, 37, 91, 25, 133]. Удельный вес азербайджанцев в общей численности населения Алма-Атинской области к 1979 г. составил 2,4%. По районам наибольший показатель был в Каскеленском – 5,9%, Илийском – 2,4%, Энбекши-Казахском – 2,1%, в Талгарском, Джамбульском и Чиликском – 2%. По переписи 1979 г. по районам Алма-Атинской области отдельно показана численность курдов, большинство которых до этого были записаны как азербайджанцы. По данным переписи населения 1989 г. на территории районов Алма-Атинской области показана численность турок, которые до

Таблица 4

Изменение численности сельского населения РК по отдельным национальностям, %

Национальности	Прирост, уменьшение (-) 1999 г. к...			Национальности	Прирост, уменьшение (-) 1999 г. к...		
	1970	1979	1989		1970	1979	1989
Всего	2,3	-3,0	-6,3	Курды	138,2	66,2	23,9
Казахи	40,7	20,1	9,0	Молдаване	-30,0	-41,2	-38,6
Русские	-38,6	-33,0	-25,6	Немцы	-66,3	-65,1	-64,6
Азербайджанцы	16,5	-3,9	-8,6	Татары	-32,4	-33,2	-25,4
Белорусы	-54,4	-41,7	-33,2	Турки	268,4	180,8	44,4
Греки	-78,7	-75,7	-72,2	Поляки	-33,7	-27,8	-20,7
Дунгане	106,2	57,7	19,0	Украинцы	-51,8	-41,7	-33,1
Ингуши	-12,3	-12,4	-26,2	Уйгуры	44,4	25,9	7,9
Корейцы	-38,5	-24,5	-16,9	Чеченцы	-22,6	-29,7	-44,2

Примечание: показаны изменения по национальностям, представленным в табл. 3, при этом в общей структуре населения есть немногочисленные национальности, изменение численности в процентах которых выше указанных.

Составлено по:

- Итоги переписи населения 1999 г. в РК. Национальный состав населения Республики Казахстан. Стат. сб. / под ред. А. А. Смаилова. Т. 1. Алматы, 2000. 199 с. С. 20.
- Ермекбаев Ж. А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. Алматы: Дайк-Пресс, 2009. 508 с. С. 356.
- Габдуллина А. Ж. Социально-культурное развитие турецкой диаспоры (1944–2000 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2004. 137 с. С. 39.
- Мамедов М. М. Курды СНГ: состояние и тенденции развития. Алматы, 2000. 216 с. С. 86.
- Алтаев А. Ш. Формирование и современное состояние этнической структуры населения Казахстана: исторический анализ // Вестн. КазНПУ им. Абая (Исторические и социально-политические науки). 2008. № 3 (18). 18–22 с. С. 18.
- Асылбеков М. Х., Галиев А. Б. Социально-демографические процессы в Казахстане (1917–1980). Алма-Ата, 1991. 192 с. С. 12.
- Алексеев А. Н. Население Казахстана 1920–1990 гг. Алматы, 1993. 126 с. С. 5.
- Асылбеков М. Х., Козина В. В. Казахи (демографические тенденции 80–90-х годов). Алматы, 2000. 102 с. С. 11.
- Байшев С. Б., Дахшлейгер Г. Ф. Социально-экономические итоги освоения целинных земель в Казахской ССР // Вопр. истории. 1975. № 3, март. С. 21–40.
- Базанова Ф. Н. Формирование национального состава населения Казахстана в годы довоенных пятилеток // Вестн. АН КазССР. 1981. № 1. С. 49–57; Буховец О. Г. Постсоветское «великое переселение народов»: драма в зеркале статистики // СОЦИС 2001. № 1. С. 82–92.
- Губогло М. Н. К изучению современной этнополитической ситуации в СССР // Отечественная история 1993. № 1. С. 3–13.
- Губогло М. Н. Этнодемографическая и языковая ситуация в столицах союзных республик СССР в конце 80-х – начале 90-х годов // История СССР. 1990. № 6. С. 53–65.
- Козина В. Динамика численности и формирование этнической структуры городского населения Центрального Казахстана Камалджанова Т. А. Социально-демографическое и культурное развитие этнических диаспор Восточного Казахстана (1937–2005 гг.). Козлов В. И. Динамика населения СССР (общий и этнодемографический обзор): автореф. дис. // История СССР. 1991. № 5. С. 3–18.
- Мукомель В. И. Демографические последствия этнических и региональных конфликтов в СНГ // Социс. 1999. № 6. С. 66–71.
- Татимов М. Казахстан в этнодемографических измерениях Казахстан и современный мир. 2004 г. № 3 (10). С. 184.
- Топилин А. В. Межнациональные семьи и вопросы миграции: вопросы взаимовлияния // Социс. 1995. № 7. С. 77–82

этого времени приписывались к числу азербайджанцев. Это привело к снижению удельного веса азербайджанцев в населении Алма-Атинской области.

После межэтнических конфликтов 1988 г. в Азербайджане (Сумгаит, Нагорный Карабах) и 1989 г. в Узбекистане (Фергана) часть турецкого и курдского населения этих регионов переехала и в Казахстан. По данным М. М. Мамедова, в период 1989–1993 гг. численность курдов в Казахстане увеличилась на 15–20%, а на конец 1999 г. составила около 40 тыс. чел. Переехавшие курды были выходцами из Киргизии, Армении и Азербайджана [13, с. 134].

Азербайджанцы к 1989 г. имели наибольшее количество представителей в среде сельского населения на территории Каскеленского района – 6513 чел., т. е. 4,5% от общей численности сельского населения района. Большие группы азербайджанцев были также в составе сельского населения Талгарского (2416 чел.) и Илийского (2219 чел.) районов, составляя 2,9% сельского населения [21, с. 13, 19, 37]. Во всех районах, где

были представители азербайджанцев, к 1989 г. числятся и турки, что подтверждает их предыдущее включение в состав азербайджанцев. Однако процесс самоопределения среди представителей турецкого этноса не везде проходил одинаково. Наибольшее количество граждан самоопределились как турки к 1989 г. на территории Энбекшиказахского района – 6942 чел., т. е. 7,9% сельского населения района [21, с. 46]. Причем именно в этом районе количество азербайджанцев снизилось к 1989 г. до 1157 чел. по сравнению с 1970 г. на 1823 чел., т. е. на 13%. Наибольшая численность турок в сельском населении на территории Каскеленского района – 4998 чел., Талгарского – 1980, Джамбульского – 1384 [21, с. 2].

Многонациональный состав населения Алма-Атинской области по территории размещения был более пестрым в пригородных районах. Размещение по территории области казахского населения более равномерно, при этом постепенно увеличивается на территории тех же пригородных районов. Рост численно-

сти отдельных наций зависит от естественного прироста, который был выше у азиатских этносов и ниже среднеобластного показателя у европейских этносов.

Кроме того, на территории области проходили процессы этнокультурного взаимодействия. Этому способствовали и межнациональные браки.

#### Источники и литература

1. Агроклиматические ресурсы Алма-Атинской области Казахской ССР. Л.: Гидрометеиздат, 1978. 200с.
2. Алматы. Справочник по истории административно-территориальному делению Алма-Атинской области (10 марта 1932 г. – 1 янв. 2000 г.) / отв. ред. С. И. Боранбаева. Алматы: Упр. Гос. архива аппарата Акимата Алматинской обл., 2002. 485 с.
3. Базанова Ф. Н. Формирование национального состава населения Казахстана в годы довоенных пятилеток // Вестн. АН КазССР. 1981. № 1. С. 49–57;
4. Алтаев А. Ш. Формирование и современное состояние этнической структуры населения Казахстана: исторический анализ // Вестн. КазНПУ им. Абая. (Исторические и социально-политические науки). 2008. № 3 (18). С. 18–22
5. Асылбеков М. Х., Галиев А. Б. Социально-демографические процессы в Казахстане (1917–1980). Алма-Ата, 1991. 192 с.
6. Такижбаева Н. З. Сельское население Казахстана. Алматы, 1997. 189 с. С. 25
7. Губогло М. Н. Этнодемографическая и языковая ситуация в столицах союзных республик СССР в конце 80-х – начале 90-х гг. // История СССР. 1990. № 6. С. 53–65
8. Татимов М. Казахстан в этнодемографических измерениях // Казахстан и современный мир. 2004 г. № 3 (10). С. 184 и др.
9. Всесоюзная перепись населения 1970 г. Число и возраст детей в связи с возрастом матери, уровнем образования, источником средств существования, общественной группой и национальностью матери. Семьи с одной брачной парой, в которых супруги разной национальности, по данным всесоюзной переписи населения 1970 г. по Алма-Атинской области. Табл. 38ва. 135 л.
10. Всесоюзная перепись населения 1970 г. Распределение населения по национальности, родному языку и второму языку народов СССР, которым свободно владеет население. Табл. 7с по Алма-Атинской области: городское и сельское население в разрезе районов и городов. М.: ЦСУ, 1971. 444 л.
11. Гос. архив Алматинской обл. Ф. 1871, Оп. 2. Д. 377.
12. Депортированные в Казахстан народы: время и судьбы. Алматы: «Арыс»-«Казакстан», 1998. 428 с.; Калыбекова М. Ч. История депортированных народов Казахстана (1937–1956 гг.). Алматы, 2008. 188с.
13. Ермакбаев Ж. А. Чеченцы и ингуши в Казахстане. История и судьбы. Алматы: Дайк-Пресс, 2009. 508 с. С. 356; Габдуллина А. Ж. Социально-культурное развитие турецкой диаспоры (1944–2000 гг.): дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2004. 137 с. С. 39; Мамедов М. М. Курды СНГ: состояние и тенденции развития. Алматы, 2000. 216 с. и др.
14. Ем Н. Б. Межнациональные браки корейцев Казахстана в 30-е – 90-е гг. XX в. (историко-демографический аспект). Дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2004. 236 с.
15. Из истории депортации народов в Алматинскую область Казахстана: сб. док. / отв. сост. А. А. Муканова. Алматы: 2010. 472 с.
16. Итоги всесоюзной переписи 1979 г. (по материалам районной разработки). Ч. 2. Алма-Ата: ЦСУ КазССР, 1983. 270 с.
17. Итоги Всесоюзной переписи населения 1989 г. Т. 2. Алма-Ата: РИИЦ, 1992. 371 с.
18. Итоги всесоюзной переписи населения 1989 г. Распределение населения отдельных национальностей по возрасту, родному языку и второму языку народов СССР по Алма-Атинской области. Табл. 32 с. (абсолютные данные). М.: Гос. ком. СССР по статистике, 1990 г. 134 с.
19. Сакенова К. А. Характерные особенности этнокультурного облика сельских немцев Казахстана в местах дисперсного расселения (на материалах этносоциологического обследования Алматинской области) // История немцев Центральной Азии: материалы междунар. науч. конф. (Алматы, 9–10 окт. 1997 г.). Алматы, 1998. с. 171–185.
20. Об основных показателях всесоюзных переписей населения 1939, 1959, 1970, 1979 и 1989 годов. Переизд. 1996 г. Госкомстат Республики Казахстан. Алматы, 1996. 74 с.
21. Распределение населения в Алма-Атинской области по национальности в разрезе районов, городов, районных центров и крупных сел. По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г. Алма-Ата: Госкомстат КазССР. Алма-Атинское обл. упр. стат., 1990. 48 с.
22. Ражепова Ф. З. Татары Казахстана в 1970–1999 гг.: историко-демографический аспект: дис. ... канд. ист. наук. Караганда, 2008. 178 с.
23. Народное хозяйство Казахской ССР: справ. Алма-Ата: Гос. план. ком. Совета министров Казахской ССР, 1966. 567 с.
24. Управление государственного архива аппарата акима Алматинской области. Путеводитель: Справ.-информ. изд. Т. 1 (1917–1998 гг.) Алматы, 2001. 284 с.
25. ЦГА РК. Ф. 698. Оп. 21. Д. 502. Л.12.
26. ЦГА РК. Ф. 698. Оп. 21. Д. 517а.

*Т. М. Демежанов*

#### Об этнокультурном аспекте изучения русского языка в школах Казахстана

Становление государственной независимости в Казахстане, курс на демократические реформы, признание прав и свобод человека независимо от национальной принадлежности требуют переориентации всей образовательной сферы на реализацию национально-культурных и языковых интересов населения, создания преемственной системы этнокультурного образования, определения его содержательных аспектов и особенностей. В последние десятилетия в Казахстане пристальное внимание уделяется проблеме возрождения этнокультуры в системе образования в целом и гуманитарного образования в частности, что в конечном счете должно всемерно способствовать гуманиза-

ции общества. В ряде основополагающих документов подчеркивается, что, сохраняя все ценное, следует реформировать образовательную систему в соответствии с реальными этническими потребностями, с учетом культурно-исторических и национально-культурных традиций народов Республики Казахстан.

В «Концепции этнокультурного образования в Республике Казахстан» находим следующее определение: «Этнокультурное образование – это образование, направленное на сохранение этнокультурной идентичности личности путем приобщения к родному языку и культуре с одновременным освоением ценностей мировой культуры» [1, с. 7].

Таблица 1

5 класс	6 класс	7 класс
<p>Этикетные формулы поздравления; составление краткого теста поздравительной открытки, телеграммы, речи.</p> <p>Малые жанры устного народного творчества, их применение в учебных и игровых ситуациях.</p> <p>Выражение своего настроения эмоционально-экспрессивными средствами русской речи адекватно речевой ситуации.</p> <p>Образ жизни учащихся в городе и селе; рассказ о своем месте жительства; умение назвать и написать адрес.</p> <p>Общее представление о столице России; рассказ о ней с описанием достопримечательностей; нахождение Москвы на карте.</p> <p>Русские национальные игры и правила игры; игрушки, процесс изготовления игрушек.</p> <p>Беседы о различных темах учебной и бытовой сфер общения.</p>	<p>Этикетные формулы приглашения на торжество и другие мероприятия; составление текста пригласительной открытки, устного приглашения.</p> <p>История русского искусства и фольклора, возникновения русской письменности; первые летописные источники; история книгопечатания в России; проявление этих знаний в учебно-игровых ситуациях; реализация в собственном речевом творчестве [письменно и устно].</p> <p>География России, Казахстана; рассказ о них с включением отдельной местности.</p> <p>Национальные игры, фольклор; реализация этих знаний в учебно-речевых и игровых ситуациях. Описание национальных игрушек, рассказ об их использовании в процессе игры.</p>	<p>Этикетные формулы одобрения-неодобрения, комплимента, благодарности; устное и письменное их оформление в учебных и реальных ситуациях общения.</p> <p>Знакомство с искусством. Рассказ о своем эмоциональном состоянии, выражение смены настроений под влиянием произведения искусства.</p> <p>Животный и растительный мир России и Казахстана. Построение связного рассказа, небольшого сообщения, доклада на основе этих знаний.</p> <p>Основы знаний этнографического характера. Навыки правильного чтения, письма и произношения топонимов и этнонимов.</p> <p>Общие знания об этикетных формулах личного и делового письма, составление официального заявления и объявления.</p>

Таблица 2

Класс	Класс
Содержание этнокультуроведческой компетенции	
<p>Особенности русского национального характера (доброта, щедрость, гостеприимство, патриотизм, героизм, коллективизм и др.). Их отражение в исторических фактах, в устном народном творчестве, в русских сказках, поговорках.</p> <p>Русские праздники, традиции, обычаи, обряды. Русские народные игры.</p>	<p>Русский язык как отражение русской истории, менталитета русского народа, национального характера. Страницы русской истории. Выдающиеся исторические личности.</p> <p>Русская культура. Современная русская литература. Русские поэты, писатели, художники, композиторы, политические деятели. Русские музеи. Достижения русской науки.</p>
Содержание лингвокультурологической компетенции	
<p>Наименование предметов быта, одежды, пищи и исторических событий, фактов, народных обрядов, обычаев, традиционных праздников, служителей церкви, религиозных праздников, кинофестивалей, конкурсов по различным жанрам искусства, названия народных игр, состязаний, музыкальных инструментов, видов спорта, денежных единиц, отображающих особенности истории, быта, культуры русского народа.</p> <p>Русские пословицы и поговорки как отражение народной мудрости. Слова, фразеологизмы, словосочетания, знаки культуры, духа русского народа (честь, душа, хлеб, крест, меч, кровь, земля, огонь, вода береза и др., нести свой крест, отдать земле, мутить воду, русская идея и др.)</p>	<p>Русский язык как отражение общечеловеческой и национальной картины мира. Ключевые слова русской культуры.</p> <p>Лингвокультурологическое содержание слов, предложений, текстов. Отражение в русском языке, функционирующем на территории Казахстана, общего социокультурного пространства. Особенности употребления личных имен в русском языке. Специфика речевых форм приветствия, обращения, знакомства, прощания, поздравления и т. п. Новые формы обращения.</p>

Этнокультурный аспект обучения преследует цель – через приобщение учащихся к культуре родного народа пробудить интерес к изучению культуры народов ближайшего национального окружения с последующим ознакомлением с культурой народов мира. Эта задача должна решаться на протяжении всего процесса воспитания и образования ребенка.

Отметим также, что этнокультурный аспект способствует развитию креативных способностей учащихся, их успешному вхождению в динамично развивающееся, открытое общество. Применение на уро-

ках интересных сведений по этнокультуре, учет этнопсихологических особенностей личности ученика, использование на уроках приемов и средств воспитания и обучения с обращением к народным традициям является важнейшим средством передачи детям исторического опыта народа в виде социальных норм и правил.

В качестве основной задачи этнокультурного образования выдвигается воспитание поликультурной личности: создание условий для идентификации личности со своей исконной культурой и усвоения дру-

гих культур; ориентация на диалог культур, их взаимообогащение; формирование многоязычного индивида: подготовка граждан, способных эффективно общаться на родном, государственном и русском языках.

Формирование поликультурной личности, ориентированной через свою культуру на другие, — прочный фундамент для духовного обогащения и развития будущего гражданина, — одно из приоритетных направлений «Концепции 12-летнего среднего образования Республики Казахстан», в которой отмечается: «Главной задачей уровня общего среднего образования является усвоение обучающимися базисных основ системы наук и формирование у них высокой культуры межличностного и межэтнического общения на основе гармоничного сочетания национальных и общемировых духовных ценностей» [3, п. 5]. Конкретизация этой задачи находит отражение в образовательной области «Язык и литература», где подчеркивается, что при обучении родному языку «усиливается внимание к формированию этнокультуроведческой компетенции, к связи языка с национальными традициями и обычаями народа», а «обучение литературе предполагает формирование нравственно-этической и культурно-эстетической компетенции» [3, п. 7].

Пути реализации этих целей намечены в содержательных линиях «Функциональные стили и типы речи» и «Социокультурная функция языка» ГОСО РК. Первая предполагает обязательное освоение речевого этикета, этнокультурной лексики и фразеологизмов, а вторая делает акцент на этнокультуроведческой компетенции, включающей в себя сведения о языке как национально-культурном феномене [1, с. 14]. Этнокультурный компонент указанных содержательных линий тесно связан также с изучением художественной литературы как высшего проявления языка, при этом важной задачей становится знакомство с эстетическим своеобразием и этнокультурной спецификой различных литератур. В результате внедрения этнокультурного компонента учащиеся получают более полное представление о богатстве национальной культуры, уклада жизни народа, его истории, языка, литературы, духовных целях и ценностях, «понимают ценностную значимость родного и других языков как средства установления продуктивных коммуникативных отношений с другими людьми и как инструмента познания окружающей действительности» [1, с. 7].

Уже на нынешнем этапе на основе программ и учебников нового поколения в практике преподава-

ния русского языка в школах Казахстана с нерусским языком обучения широко вводится в обучение специально разработанный дидактический материал и комплекс упражнений, направленный на формирование этнокультуроведческой компетенции путем приобщения к значимым фактам и явлениям русской культуры, которые призваны способствовать:

- развитию языковой способности учащихся и овладению ими всеми видами речевой деятельности на основе изучения лексики и текстов с национальной спецификой;

- формированию языковой, коммуникативной и этнокультуроведческой компетенций учащихся;

- становлению национальной языковой картины мира у учащихся, формированию ценностных представлений о языке и культуре русского народа, что в итоге позволит в полной мере реализовать коммуникативно-деятельностный и личностно-ориентированный подходы к обучению.

Методическая система обучения русскому языку, содержащая этнокультурный компонент, предполагает введение в обучение лексики и текстов этнокультурной направленности, сведений об истории национального языка и русского народа, о его быте, традициях и культуре. Так, в школьные программы наряду с традиционными учебными разделами «Речевая деятельность», «Говорение», «Языковой материал» введен новый раздел «Этнокультуроведческий материал» [4; 5], построенный на блочно-тематическом принципе с учетом возрастных особенностей.

Сравнительный анализ таблицы показывает, что содержание раздела учитывает принцип преемственности и последовательного обогащения словарного запаса учащихся этнокультурной лексикой. В старших классах наряду с этнокультуроведческой вводится и лингвокультурологическая компетенция, обусловленная применением научно обоснованного дидактического языкового материала, разноуровневой системы упражнений, а также использованием специальных средств обучения — толково-орфографического словаря, историко-этнографического комментария и т. п.

Содержание этнокультурного образования ориентирует воспитание и развитие личности ребенка на формирование базовых социокультурных идентичностей и базируется на современных методических подходах к обучению русскому языку — на личностно-ориентированном, коммуникативно-деятельностном, социокультурном, ценностном, а также на основах методических принципов обучения русскому языку и развития речи.

#### Источники и литература

1. Государственный общеобязательный стандарт образования Республики Казахстан. Астана, 2009.
2. Концепция этнокультурного образования в Республике Казахстан. Стратегия. 1996, 15 июля. № 3058. URL: [ineu.edu.kz/data/doc/83.doc](http://ineu.edu.kz/data/doc/83.doc).
3. Концепция 12-летнего среднего образования Республики Казахстан. Астана, 2010.
4. Программы. Русская речь для школ с нерусским языком обучения. 5–7 классы. Алматы, 2003, 41 с.
5. Программы. Русский язык для школ с нерусским языком обучения. 10–11 классы. Алматы, 2006, 66 с.



*М. Г. Ескендиоров, М. К. Каримов*

## Казахское население российского Алтая: история и современность

В настоящее время, когда Казахстан стал суверенным государством, его связи с зарубежными этническими казахами стали гораздо шире. Этому способствует в первую очередь проводимая государством политика, предполагающая самое тесное сотрудничество с казахами, волею судьбы оказавшихся за пределами исторической родины. Наше государство, учитывая интересы казахской диаспоры, приняло на себя обязательства оказывать практическую помощь более чем пяти миллионам казахов в возрождении национальной культуры, языка и традиций.

По данным переписи населения 2002 г., в Российской Федерации проживало 654 тысяч казахов, полноправных граждан, большая часть которых живет на территории российского Алтая (21 925 чел.) [1]. Сложилось так, что казахи проживают в четырех приграничных регионах российского, китайского, монгольского и казахстанского Алтая.

Формирование казахского населения российского Алтая длилось более полутора веков (XVIII–XX вв.). Исторические связи с этим регионом корнями уходят в древность. Во все времена здесь жили племена и народы, объединенные общностью истории, культуры и языка. В связи с передвижением ойрато-джунгарских племен на запад связи казахов с Алтаем несколько ослабли, хотя в отдельные периоды они все же проявлялись на сибирских землях: на это указывают некоторые русские и китайские источники, свидетельствующие, что в первой половине XVIII в. казахские кочевья занимали отдельные районы степного Алтая.

С падением Джунгарского государства 1758 г. одним из главных направлений миграций казахов был северо-восток – Обь-Иртышское междуречье. Казахские племена, вынужденные оставить эти земли под натиском джунгар, стали возвращаться и занимать старые родовые территории. При этом в некоторых местах они заняли земли, которые ранее им не принадлежали. В течение XVIII в. территории степных районов Алтайского края были постепенно заселены казахами, в основном представителями родов кипчак, керей, уак, найман. В конце XVIII в. их кочевья раскинулись до реки Оби, они кочевали в Кулундинской степи, Жал-Карагае (Шульбинский бор), Караозеке (Ремязовская степь), занимали земли, прилегавшие к рекам Чарыш и Алей. Таким образом было положено начало формированию так называемых «степских киргиз».

По данным Ю. А. Гагемейстра и В. М. Кабузана, в конце XVIII в. население Томской губернии составляло 119 031 чел., из них 28 819 казахов. В последующие годы в результате активной переселенческой политики царской администрации и из-за нехватки земель сибирские власти усилили выдворение казахов из пределов Алтайского округа. Их земли были изъяты и были отданы в переселенческий фонд [2].

Особую активность в выселении внутренних казахов проявляло управление Алтайского горного округа. Расширяя горный промысел, горнозаводское начальство вытесняло казахов с их земель [3]. Каждая

попытка определения казахами своих «прав и обязанностей» приводила к многочисленным длительным перепискам различных ведомств, и, как результат, права казахов были распылены по многочисленным юридическим документам, напрямую не связанным с определением их социально-правового статуса.

В этих условиях казахи становились объектом произвола со стороны как чиновников Алтайского горного округа, так и крестьянского начальства, в особенности военно-казацкого населения Иртышской линии. Видимо, царизм сознательно избегал подведения законодательной базы под положение верноподданных казахов, опасаясь, что она впоследствии может навредить царизму, так как свободные земли Томской губернии были предназначены в будущем для переселения туда крестьян из европейской части России. Об этом открыто писали в 1897 г. собиратели материалов по казахскому землепользованию в Павлодарском уезде Семипалатинской области: «...В первой половине XIX в. кочевья киргиз расположились настолько широко, что доходили до Оби. Нахлынувшая с севера волна русской колонизации в лице крестьян откинула киргиз снова на юг. Для последних оказалась непосильной борьба с новыми пришельцами – за них стояла более „высокая культура“ и Управление Алтайского горного округа, которая не раз применяла принудительные меры по отношению к киргизам, когда они не хотели добровольно уступить своих земель под поселения крестьян...» [4].

По данным переписи 1897 г., на территории Алтая Томской губернии проживало 24 643 казаха. В основном они проживали в Змеиногорском (13 843 чел.), Барнаульском (4119 чел.), Каинском (4471 чел.), Бийском (2060 чел.) округах [5, с. 53–54].

Массовое изъятие земель в самом Казахстане вызвало еще одну волну крупных миграций казахов. Это наглядно видно на примере казахов Усть-Каменогорского уезда, которые, лишившись своих земель, вынуждены были уйти за пределы Китая и соседней Томской губернии. Казахское население Кош-Агачского района Республики Алтай (Горного Алтая) было сформировано в результате этих миграций [6]. Побывавший летом 1870 г. в Чуйской долине известный исследователь В. В. Радлов отметил, что часть бухтарминских казахов (каратаевцы), оставив насиженные земли, вынуждены были подчиниться требованиям российских властей, а самаи (каракереевцы) ушли в Китай [7, с. 304]. Переход казахов с территории нынешнего Катон-Карагайского района Восточно-Казахстанской области на земли урянхайцев и алтайцев-теленгитов произошел в начале 70-х гг. XIX в.

В те времена в местности Шат, Жазатыр, Калгуты проживали урянхайцы. Вначале переселившиеся казахи платили им дань. Например, по сведениям, в первый год они отдали урянхайцам 60 трехгодовалых лошадей [8, с. 25]. Однако численность казахов из года в год увеличивалась, и через четыре года они стали вытеснять их из этих мест. В конце XIX в., когда бы-

ла определена граница между Россией и Китаем, урянхайцы, навсегда оставив свои насиженные земли, переселились в Западную Монголию (территория нынешнего Баян-Улгейского аймака). С того времени земли плато Укок стали населять казахи. Казахи платили налоги и арендную плату соответствующим органам Семипалатинской области. Теперь на севере соседями казахов стали алтайцы-теленгиты. В 1912 г. российские власти, определив границы проживания между казахами и теленгитами, образуют новую казахскую волость [9, с. 91]. Граница между казахами и теленгитами проходила близ Белухи, через Теректайский хребет и по берегам рек Каракем, Жазатыр, Аксай и по горам Аюлы и Суырлы и до самой Монголии.

После образования в 1920 г. Казахской АССР возник спор за эти земли между Казахстаном и Ойратией. Спорная территория занимала 50 551 198 км<sup>2</sup> [10, с. 35]. По данным первой Всесоюзной переписи населения, в аульных советах Кош-Агачского района было зарегистрировано 451 казахских хозяйств, где проживало 2175 человек. Кроме того, в Жазатыре, т. е. на спорной территории, находилось 43 хозяйства 403 казахов, не учтенных переписью. В 1930 г. количество казахских хозяйств в Жазатыре достигло 128, из них только 23 был зарегистрирован в Ойратии [11, л. 125].

В 1930 г. для разрешения земельного спора между Семипалатинской областью и Ойратией была создана специальная комиссия. 5–6 апреля т. г. в с. Кош-Агач прошло заседание этой комиссии, на котором было принято решение, позволяющее населению спорной территории самим определить принадлежность Ойратии или Казахской АССР [12, л. 152]. В этих целях в апреле 1930 г. во всех населенных пунктах Жазатыра были проведены общие собрания. Большинство жителей проголосовало за присоединение к Ойратии. 20 апреля 1930 г. на заседании Семипалатинского окружного исполкома был рассмотрен вопрос об административной принадлежности населенных пунктов и принято решение о новых административных границах с Ойратией. Вышеназванные населенные пункты были отданы в состав Ойратской области [13, л. 10].

Следующим фактором формирования казахского населения российской Алтая был голодомор 1932–1933 гг. Во время голода на территорию Сибири, особенно Западной Сибири, прибыло огромное количество беженцев. Их материально-бытовое положение было плачевным. Несмотря на усилия местных властей

и населения, оказавших им посильную помощь, часть из них не выжила. Вновь прибывшие были расселены в селах и городах Алтайского края. В последующие годы часть этих вынужденных переселенцев вернулась на родину, а оставшиеся прочно пустили корни на новой родине, живут там уже не в первом поколении, в большинстве самодостаточны, материально обеспечены, являются полноправными гражданами Российской Федерации.

В настоящее время казахи входят в десятку наиболее многочисленных этносов Алтайского края и Республики Алтай Российской Федерации. По переписи 2002 г. в Республике Алтай проживало 12,1 тыс., а в Алтайском крае – 9825 казахов [1].

С обретением Казахстаном независимости, а также с ростом национального самосознания в 1990-е гг. заметно усилился интерес людей к своим истокам. По мнению Е. А. Бельгибаева и Х. С. Досумбекова, в этот период отчетливо проявляется тенденция к созданию организационных структур с целью сохранения казахской идентичности. Одним из наиболее ярких событий в культурной жизни казахов Алтайского края и города Барнаула стала регистрация в феврале 2004 г. Алтайской краевой общественной организации «Центр казахской культуры Атамур», который стал в действительности центром, способствующим сохранению национальных традиций, культуры и языка своего народа [14, с. 28].

Казахстан оказывает посильную духовную и культурную поддержку зарубежным казахам, в том числе в России: например, обеспечение необходимой школьной и художественной литературой казахской средней школы с. Кирей Кулундинского района (к сожалению, единственной в РФ) Павлодарским государственным университетом имени С. Торайгырова стало доброй традицией. В начале июля с. г. по инициативе Президиума партии Нур Отан в Кош-Агачский район Республики Алтай Российской Федерации и в Баян-Улгейский аймак Монгол Улс из Семей в дар местному населению были отправлены караваном машин учебники, учебные пособия, аудио- и видеодиски, словари, энциклопедии, изданные в Казахстане.

Таким образом, благодаря тесным дружественным отношениям между двумя государствами казахи, проживающие в России, имеют полную возможность поддерживать всестороннюю связь с исторической родиной.

#### Источники и литература

1. [http://ru.wikipedia.org/wiki/казахов\\_России](http://ru.wikipedia.org/wiki/казахов_России)
2. ЦГА РК. Ф. 15. Оп. 1. Д. 1774. Л. 18.
3. ЦГА РК. Ф. 64. Оп. 1. Д. 4069. Л. 3.
4. МКЗ. Семипалатинская область. 4. Павлодарский уезд. Воронеж, 1903, Т. 11
5. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев. Т. 1. СПб., 1912. С. 53–54.
6. ЦГА РК. Ф. 64, Оп. 1. Д. 1807, Л. 15, 16, 20, 25, 42, 47.
7. Самойлович А. Н. Казахи Косагагачского аймака Ойратской автономной области // Казахи: Сб. Л., 1930. С. 304.
8. Айдарбаева Р. Қазақстанның шығысындағы шекара мәселесі жөнінде (XX ғ. 20–30 жж.) // Центр Евразии. № 2 (19)–3(20). С. 25.
9. Кабо Р. М. Высокогорные степи Чуйской долины Алтая. Природа и население // Вопросы географии. Сб. 5. М., 1947. С. 91.
10. Зыряновский отд. гос. архива Вост.-Казахстан. обл. Ф. 6. Оп. 1. Д. 151. Л. 35.
11. Зыряновский отд. гос. архива Вост.-Казахстан. обл. Ф. 6. Оп. 1. Д. 95. Л. 125.
12. Зыряновский отд. гос. архива Вост.-Казахстан. обл. Ф. 6. Оп. 1, Д. 95. Л. 152.
13. Зыряновский отд. гос. архива Вост.-Казахстан. обл. Ф. 7. Оп. 1. Д. 45. Л. 10.
14. Бельгибаев Е. А., Досумбеков Х. С. Казахи Алтайского края: история и современность // Материалы междунауч.-практ. конф. «Казахская диаспора: вчера, сегодня, завтра». Баян-Улгей, Монгол Улс, 2009. С. 28.

А. С. Жанбосинова

### Экономическая модернизация и миграционные процессы в 1920–1930-е гг. (на примере Восточного Казахстана)

Проблемы миграции и реэмиграции достаточно хорошо освещены в трудах как казахстанских, так и российских историков. Среди казахстанских исследователей данной темы хотелось бы отметить Г. М. Мендикулову [15], она одна из первых в исторической науке Казахстана затронула и подробно осветила вопросы исторического процесса возникновения и формирования казахской диаспоры. Следует обратить внимание на совместную монографию Г. М. Мендикуловой и Б. Ж. Атантаевой «История миграций между Казахстаном и Китаем в 1860–1960-е гг.» [16], где на основе собранных, систематизированных и проанализированных документальных архивных и статистических материалов комплексно изучена история казахстанско-китайских межгосударственных миграций в дореволюционный и советский периоды. Интерес представляют труды казахстанского историка К. Л. Сыроежкина [17], а также других ученых, затрагивающих различные аспекты миграций казахов.

Архивные материалы ЦДНИ ВКО РК по заявленной проблеме были использованы в монографии Н. Н. Аблажей «С востока на восток: российская эмиграция в Китае» [4], где получили освещение вопросы российской эмиграции в Китае, что представляет для нас особый интерес. Проблема миграционных процессов как в прошлом, так и в настоящем прямо или косвенно затрагивается в трудах историков ближнего и дальнего зарубежья.

Автор не ставит задачу провести историографический обзор научных публикаций по изучаемой теме. Нами предпринята попытка осветить заявленную тему в более узких региональных рамках, с позиции анализа последствий воздействия социально-экономической модернизации на вынужденную миграцию населения, роли силовых ведомств (ОГПУ) и партийных структур в реализации практики выселения и борьбы с откожевниками.

На конец 1920-х – начало 1930-х гг. приходится начало репрессивной политики и создание нормативной базы по реализации экономических планов в области сельского хозяйства. Главным противником модернизации сельского хозяйства стало дееспособное в экономическом плане крестьянство, которое было отнесено к категории кулаков. «Головной болью» для советского правительства являлась традиционная экономическая структура казахских аулов, где, как они полагали, заправляли баи, родоправители, которых надо было устранить как помеху советскому строительству в ауле. С целью их ликвидации на основании постановления ЦК ВКП (б) от 9 августа 1928 г. Политбюро Казахстана предложило Казкрайкому не позднее 1 сентября 1928 г. провести негласный учет крупных скотоводов из коренного населения, своим имущественным и общественным влиянием препятствующих советизации аула, согласно признакам, предусмотренным постановлением ВЦИКа, произвести отбор наиболее злостных из них, и на основе этого от-

бора разослать на места списки хозяйств, подлежащих конфискации и выселению. Были оформлены центральные и окружные комиссии для выселения баев. Конечная дата выселения определялась 1 ноября 1928 г. Ответом на акцию правительства послужила массовая откожевка казахских семейств в Китай. Только за первые 10 дней августа из Тарбагатайского района откочевало 260 юрт-семейств [5, л. 1, 40].

Проводимая в районах Восточного Казахстана хлебозаготовительная кампания не могла не вызвать протест со стороны местного населения. В спецсводках ОГПУ за 8 декабря 1929 года отмечалось, что в последнее время участились случаи нелегальных перекочевков в Китай в пограничных районах Восточного Казахстана, в частности за август-октябрь месяцы произошло 82 перекочевки по Бахтинскому, Зайсанскому району, в том числе вооруженных переходов – 5, групповых, т. е. целым аулом – 9, одиночных – 68 [6, л. 318]. Б. Атантаева относит данные перекочевки к вынужденным миграциям, указывая в качестве причин, вызывающих их, тяжелое экономическое положение и материальные трудности [1].

В связи с усилившимися откожевками ПП ОГПУ предложило узаконить следующий перечень мероприятий:

1. Выселение всех баев и кулаков, задержанных в момент сборов для нелегальной перекочевки в Китай или уличенных точными данными в намерениях организовать таковую – за пределы 100 километров пограничной полосы.

2. Немедленное выселение за пределы 100-километровой пограничной полосы баев, семейства и имущества которых уже переправлены.

3. Выселение за пределы 100-километровой пограничной полосы байских семейств, если глава уже перекочевал в Китай.

4. Право выселения предоставить местным РИКа [6, л. 329].

2 февраля 1930 г. вышел Оперативный приказ ОГПУ за № 44/21 «О мероприятиях по ликвидации кулачества как класса» [2], где в обосновании говорится, что для организованного проведения ликвидации кулачества как класса и решительного подавления всяких попыток противодействия с его стороны мероприятиям советской власти по социалистической реконструкции сельского хозяйства, в первую очередь в районах сплошной коллективизации, в самое ближайшее время по кулачеству, особенно по его богатой и активной контрреволюционной части, должен быть нанесен сокрушительный удар. Сопротивление кулака должно быть решительно сломлено. Приказ рекомендовал развернуть работу по двум направлениям:

– немедленная ликвидация контрреволюционного кулацкого актива, особенно кадров действующих контрреволюционных и повстанческих организаций, группировок и наиболее злостных, махровых одиночек (первая категория);

— массовое выселение (в первую очередь из районов сплошной коллективизации и погранполосы) наиболее богатых кулаков (бывших помещиков, полупомещиков, местных кулацких авторитетов и всех кулацких кадров, из которых формируется контрреволюционный актив, кулацкого антисоветского актива, церковников и сектантов) и их семейств в отдаленные северные районы СССР с конфискацией их имущества (вторая категория).

22 февраля 1930 г. всем секретарям пограничных райкомов ВКП (б) и начальникам застав было отправлено секретное послание, где говорилось, что «отмечены факты массовой распродажи скота баями и кулаками. Отмечен приток байско-кулацкого элемента в пограничные районы...

В целях пресечения:

— прибывших в пограничные районы явно злостных кулаков с делом дознания передавать ближайшему органу ОГПУ или погранзаставе;

— всех прибывших кулаков в 50-километровую пограничную полосу, но на которых нет достаточного материала для отдачи под суд, — список передавать ближайшим начальникам застав для выселения их из пограничной полосы;

— ...всех убегающих кулаков из района арестовывать и передавать ближайшей заставе или органу ОГПУ.

— обязать сельсоветы не давать кулакам удостоверений личностей без разрешения райисполкомов» [7, л. 50].

Местные власти провели учет кулаков и баев и их имущества, обеспечив со стороны аульно-деревенской общественности необходимый контроль над сохранностью учтенного имущества, а для предотвращения бегства с них взяли обязательства о том, что за самовольный отъезд, разбазаривание имущества они будут привлечены к ответственности.

Спротивление крестьян насилию, применяемому по отношению к ним, вылилось в различные формы протеста, одна из которых — массовое бегство за границу, вторая — силовое сопротивление через восстания. В феврале 1930 г. сильные крестьянские волнения начались в Зырянском, Усть-Каменогорском, Самарском, Шемонаихинском, Катон-Карагайском районах Семипалатинского округа [3, с. 180]. В донесениях Зайсанского погранотряда 50 отмечалось, что последние месяцы, в особенности февраль и март 1930 г., знаменовались беспрецедентными по своему противозаконию и произволу нарушениями границы и «бандитскими налетами» со стороны пограничных районов Китая. Конечно, миграционный поток из Казахстана в Китай власть обозначала как нарушения границы вооруженными отрядами из Китая и насильственный увод населения в Китай, ведь советская идеология не допускала, что население, пытаясь спасти свои жизни, бежало от «светлого будущего». «Преступный элемент из наших пограничных районов, рассчитывая спастись от ответственности за свои преступные деяния, находит себе единомышленников в среде казахского населения китайской пограничной полосы и при вооруженном содействии по-

следних нарушает границу, нападает и бесчинствует над нашим пограничным населением, грабя его, и забирает население с собой в китайские пределы». В донесении сообщалось об уходе в пределы Китая 2460 казахских семейств [8, л. 107–116]. Еще 3 апреля 1930 г. в целях предотвращения бегства крестьянства за границу СНК Казахской АССР приняло постановление о выселении всех баев, кулаков и их семейств из пограничной полосы. В постановлении говорилось:

«1. Выселить за пределы 100-километровой пограничной полосы:

а) всех баев и кулаков, задержанных в момент сборов для нелегальной перекочевки в Китай или уличенных точными данными в намерениях организовать перекочевку;

б) всех баев и кулаков, семейства которых или их имущество уже переправлены за границу;

в) всех членов семейств баев и кулаков, если глава семейства уже перекочевал за границу» [9, л. 13].

Выселение производилось по постановлению районных и исполнительных комитетов по представлению и материалам органов пограничной охраны, с утверждением этих постановлений соответствующими окружными исполнительными комитетами. Результатом деятельности местных РИКов явились искалеченные, сломанные судьбы, оторванные друг от друга члены семей. 26 февраля 1931 г. Зайсанским погранотрядом при укочевке в Китай были задержаны так называемые байские семейства Тсюканова Загиля с двумя детьми и матерью, Джамангарова Зияда с двумя детьми, Аязбаева Загиля с двумя детьми и матерью; всего в списке девять семейств. В донесении сообщается, что мужья означенных семейств являются организаторами укочевки 40 семейств и при задержании оказали пограничникам вооруженное сопротивление, но, не устояв перед пограничниками, бросили семьи и бежали в Китай. Решением Зайсанского РИКа все девять семейств надлежало выселить из пограничного района в пределы Карабулака 6-го аулсовета Зайсанского района, дабы не дать возможности их мужьям, находящимся за границей, нелегальным путем перелететь к себе [10, л. 6].

Несмотря на законодательные меры, принимаемые правительством, откочевки населения продолжались. Экономическая модернизация сельского хозяйства не только уничтожила его традиционную структуру, но и явилась причиной гибели и откочевки населения Казахстана. Как отмечала Г. М. Мендикулова, «загнанные в коллективы, где выпас скота был часто недостаточен, казахи видели, как погибали от голода их стада, после гибели которых следовала смерть людей. Начались массовые переселения казахов, исчисляемые в 1 млн. 30 тыс., в Россию, Узбекистан, Туркменистан, Каракалпакию, Китай, Иран, Афганистан» [15, с. 94].

Зайсанский погранотряд 50 в спецдонесениях сообщал: «Преступный элемент из наших пограничных районов, рассчитывая спастись от ответственности за свои преступные деяния, находит себе единомышленников в среде казахского населения китайской пограничной полосы и при вооруженном содействии по-

следних нарушает границу, нападает и бесчинствует над нашим пограничным населением, грабя его, и забирает население с собой в китайские пределы». Начальник погранотряда 50 сообщал, что в Китай ушло 2720 семей со скотом численностью в 47 200 голов. В донесении указан полный список ушедших за кордон; начальник погранотряда лукавит, говоря, что кочевники подчинились силе напавшей китайской стороны и ушли с бандитами. Только за сентябрь 1931 г. было задержано 45 человек за организацию откочевки в Китай [8, л. 107–116].

Катон-Карагайский райотдел ОГПУ сообщал, что 5 июня 1931 г. по донесению Чингистауской заставы в местечке Калгуты появилась банда неизвестного командования в количестве 60 человек, вооруженная 5 трехлинейными винтовками, 10 четырехлинейными винтовками, остальные — дробовиками. 4 июня под их прикрытием 500 дворов со скотом снялось и взяло направление на Китай [11, л. 26].

В 1931 г. власть признала, что в 1930 г. имело место откочевание в Китай батраков, бедняков и маломощных середняков. Власть полагала, что причиной откочевки являлась, с одной стороны, кулацко-байская агитация, с другой стороны — случаи извращения классово-политической партии, голого администрирования отдельных районных организаций при проведении хозяйственно-политических кампаний в отдельных пограничных районах. Надо признать, что ею были приняты меры по возвращению откочевавших семей из Китая. Ввиду начавшейся реэмиграции из Китая местным органам власти предлагалось развернуть разъяснительную работу среди возвратившихся, а также среди бедняцко-средняцких масс местного населения с целью недопущения враждебности и пренебрежения по отношению к ним. Рекомендовалось всех возвратившихся батраков, бедняков и маломощных середняков на основе добровольности вовлечь в существующие колхозы, а также организовать из них новые колхозы [12, л. 44–45]. Однако не всех реэмигрантов ждала счастливая судьба в колхозах, многих из них арестовали и сослали в лагерь. Территорией расселения реэмигрантов стали Предгорненский, Шемонаихинский, Кировский и Уланский районы, расположенные вдали от границы.

Причинами реэмиграции становились социально-экономические проблемы откочевников, с которыми они столкнулись на чужбине, отсутствие родственных связей или их потеря, смерть близких людей, притеснения со стороны китайских властей, боровшихся с уйгурско-дунганским сепаратизмом, усиление в связи с этим репрессий по отношению к населению со стороны Синьцзянского правительства, отсутствие у откочевников чувства вины перед советской властью. Толчком к возвращению стали невыносимые экономические условия и голод, постигший ок-

руг, где большей частью проживали эмигранты из Восточного Казахстана. В протоколах допросов реэмигранты указывают, по какой причине они возвратились: например, «остался без поддержки», «ко мне стали плохо относиться», «Шара-Суминское правительство (Китай) арестовало мигрантов из Казахстана за связь с дунганями, за какие-то происки против существующей власти в округе» [13, л. 2–6].

Борьба с откочевщиками и поиск их организаторов шла постоянно. По сообщению особого отдела ПП ОГПУ, в августе 1931 г. была создана Тарбагатайская «контрреволюционная организация» под названием «Оншил-Ултшил-Уюм». Целью их деятельности, как было указано в сообщении, являлось противодействие проведению хозяйственно-политических кампаний в жизнь и поголовной укочевке населения всего района в Западный Китай. «Под носом» ПП ОГПУ «контрреволюционная право-националистическая организация» вовлекла в свои ряды аулы района путем создания контрреволюционных ячеек. В результате их «контрреволюционной деятельности» откочевало 696 хозяйств — 3663 человека, при этом ПП ОГПУ не пытается найти объяснения причинам бегства. По этому делу в 1932–1932 гг. было арестовано 92 человека, из них 52,1% относились к баям, 22,9% были членами и кандидатами в члены ВКП(б), 25% — середнякам и беднякам [14, л. 79–80]. Если проанализировать данные ОГПУ по социальной прослойке, то можно сказать, что в Тарбагатайском районе политика раскулачивания не отличалась результативностью.

В сводках сообщалось, что наиболее пораженными бандитизмом являются аулсоветы, расположенные близ границ Западного Китая, в частности Пугачевский, Калгутинский, Курчумский, Тарбагатайский и др. С целью борьбы с агитацией и сочувствующими «бандгруппам» в районы отправлялись специальные комиссии, в райаппаратах ОГПУ создавались опергруппы. Чингистайская окружная комендатура погранохраны арестовала 11 главарей откочевочного движения в Джанатурмысском ауле.

Этнополитические процессы 1920–1930-х гг. можно проследить по материалам архивов этноконтактных зон: для Восточного Казахстана это Россия, Китай, Монголия. Экономическая модернизация, раскулачивание, насильственная коллективизация способствовали вынужденной миграции казахов в ближайшее для них зарубежье. Тяжелые социально-экономические и политические проблемы, с которыми мигранты столкнулись на чужбине, обусловили их обратный отток, усилившийся в конце 1940-х — 1950-е гг. Изучение документов, хранящихся в архивах, позволит раскрыть множество белых пятен, показать трагические страницы истории казахского народа, бегство с родины, одиночество на чужбине. Нужна своеобразная книга памяти погибших мигрантов и реэмигрантов.

#### Источники и литература

1. Атантаева Б. Ж. Казахстанско-китайские межгосударственные миграции в середине XIX — начале XXI вв.: дис. ... д-ра ист. наук. Алматы, 2008. 288 с.
2. Архив ДКНБ РК по ВКО. Ф. 1.
3. Абылхожин Ж. Очерки социально-экономической истории Казахстана. XX век. Алматы: Ун-т «Туран», 1997. 360 с.
4. Аблажей Н. Н. С востока на восток: Российская эмиграция в Китае. Новосибирск: СО РАН, 2007. 300 с.
5. АП РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2067. 229 л.

6. АПРК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 2433. 357 л.
7. ГАВКО. Ф. 139п. Оп.1. Д.22. 248 л.
8. ГАВКО. Ф. 788. Оп.1. Д. 35. 178 л.
9. ГАВКО. Ф. 788. Оп. 1. Д. 38а. 143 л.
10. ГАВКО. Ф. 788. Оп. 1. Д. 41. 106 л.
11. ГАВКО. Ф. 139п. Оп. 1. Д. 78. 52 л.
12. ГАВКО. Ф. 788. Оп. 1. Д. 39. Л. 44–45.
13. ГАВКО. Ф. 269. Оп. 2. Д. 407. Л. 2–6.
14. ГАВКО. Ф. 1п. Оп. 2. Д. 4981. 305 л.
15. Мендикулова Г. М. Исторические судьбы казахской диаспоры. Происхождение и развитие. Алматы: Ғылым, 1997. 264 с.
16. Мендикулова Г. М., Атантаева Б. Ж. История миграций между Казахстаном и Китаем в 1860–1960-е гг. Алматы: Са-Га, 2008. 232 с.
17. Сыроежкин К. Л. Казахи в КНР: очерки социально-экономического и культурного развития. Алматы: ИРК, 1994. 122 с.

*Х.-М. Ш. Илиуф*

### О происхождении этнической категории «чала-казак»

Многие историки затрагивают проблему социальной стратификации коренного населения Казахстана дореволюционной эпохи. Их исследования освещают исторические процессы этнополитической консолидации племен и отдельных родов, общественного разделения труда и социально-экономической дифференциации населения Казахстана, в ходе которых определились три хозяйственно-географических региона (джуза), возникли и оформились социальные институты и категории, отражающие сложное сочетание различных функций и ролей, исполняемых лицами из отдельных сословий в структуре общественно-полезной деятельности. Историки и этнографы едины во мнении о том, что прежнее казахское общество состояло из трех социальных слоев. Высшее положение в ее архитектонике занимали представители сословия *aq süyek* (букв. 'белая кость'), в которое включались чингизиды-*töreler* (*töre*, букв. 'закон'), и потомки первых проповедников ислама — *hodjalar* (*hodja* букв. 'хозяин, господин'). Потомки Чингисхана, известные также под обобщающим именем *töre süyek*, имели титул султана и право занимать ханский престол. Отметим, что приведенное сложное название, сокращенное до слова *töre*, приобрело в казахском языке значения *историч.* 'чингизид; аристократ; господин; иронич. начальник'. Среди группы *hodjalar*, иногда именуемой сословием *asil süyek* (букв. 'благородная кость'), особо почитаемыми были потомки пророка Мухаммеда — *сеиды* (*seyitter*). Принадлежность к высшим стратам общества была обусловлена происхождением. Казахская аристократия обладала особым социально-правовым статусом, занимала привилегированное положение в структуре общественных отношений.

Самое многочисленное среднее сословие — *qara süyek* 'чернь' (букв. 'черная кость'), нередко обозначаемое как *qara halıq* 'черный народ' или *qara buqara* (< *арабск.* *fuqāra* — форма мн. ч. от лексемы *fāqīr* 'бедняк' > *казахск.* *raqır* — *idem*), было представлено племенами трех джузов. В нем выделялись авторитетные лица, хорошо знавшие обычное народное право (*adat*) и выполнявшие судебные-административные функции (*biyler*); герои, девять раз совершившие подвиги и наделенные за заслуги привилегиями, в числе которых было освобождение от уплаты налогов (*tarhandar*); родовые старшины, обладавшие богатым жизненным опытом, следившие за соблюдением народных законов, традиций и обычаев и представ-

лявшие интересы рода и племени (*aqsaqaldar*); отважные и талантливые в военном отношении люди, возглавлявшие боевые отряды степняков (*batırlar*); состоятельные казахи, владевшие многочисленными стадами скота (*baular*); люди, по имущественному положению не выделяющиеся, но живущие в относительно достатке (*yer-azamattar*) и беднейшая часть населения, вынужденная оставаться в летнее время на зимовках, охранять их и заниматься земледелием (*jataqtar*, букв. 'лежачие'). Здесь следует отметить, что бии, к которым обращались все нуждающиеся в правосудии, были известны своей справедливостью, умом и хорошим знанием *адата*. По свидетельству русского ученого и путешественника П. П. Семенова-Тян-Шанского, «между такими лицами были и люди знатные, белой кости, нередко и люди черной кости, но, во всяком случае, люди, прославившиеся своими несомненными личными достоинствами».

Низшую сословную группу составляли рабы (*quldar*), в которых были обращены военнопленные туркмены, русские, киргизы, ойраты, иранцы и др. Исследователи отмечают, что аристократы и рабы составляли незначительный процент населения. Помимо рабов, такие этнические категории, как *чала-казак* (*şala-qazaqtar* ~ *şalağazaqtar*) — метисированная часть населения; *толенгуты* ~ *теленгуты* (*tölengitter*) — служилое сословие при султанах, среди которых, помимо казахов, были и представители соседних народов, например калмыки и туркмены; многочисленные субэтнические группы, известные своими *знахарями* (*sunaq*), ремесленниками (*kölegen*), а также отдельные группы калмыков, киргизов, каракалпаков, *ногайцев* и некоторые сарты, вошедшие в состав казахских родов или образовавших родовые подразделения, назывались общим термином *kirme*, букв. 'вошедшие' [1, с. 195–197; 2, с. 165–168; 3, с. 157; 4, с. 528].

В XIX в. среди местного населения Казахстана появилась этническая группа населения — *шала казахи* (*чала-казаки*), состоящая из метисов, ведущих свое происхождение от поволжских татар и выходцев из Средней Азии, т. е. «тех, кто избрал себе род жительства между казахами, или детей таковых людей, рожденных от брака с казашкой». Предполагают, что до середины XIX в. они не были включены в административно-территориальные единицы, следовательно, и в общую численность коренного населения [5, с. 202].

Ввиду малодоступности использованного источни-

ка приведем пространную выдержку из очерка известного краеведа Н. А. Абрамова «Областной город Семипалатинск» (датировано им 6 февраля 1860 г.), опубликованного в «Записках Императорского Русского географического общества», вышедших под редакцией А. Н. Бекетова: «В числе мусульман, населяющих Семипалатинск, находятся семейств до пятидесяти, проживающих по билетам, чалаказак Аягузского округа, перечисленных в 1858 г. на положение киргизов. Чалаказак — слово киргизское: (чала) значит «несовершенный, не настоящий (казак), коим называют себя киргизы. В сложности эти два слова значат не настоящий киргиз. Под словом чалаказак известны были: или подданные владений средней Азии: Хивинцы, Бухарцы и Коканцы, скрывшиеся от своих владетелей и избравшие себе места жительства между киргизами и, так сказать, окиргизившиеся; или дети этих людей, рожденные от брака с киргизками. Чалаказаки, с давних лет выходившие в киргизскую степь, по положению Сибирского Комитета, Высочайше утверждённому 19 марта 1854 года, причислены к волостям внешних округов, а именно по Семипалатинской области: к Аягузскому 359 семейств, Кокпектинскому 230 и Капальскому 37, а всего 626 семейств. После такового причисления слово чалаказак как в здешней области, так и в области Сибирских киргизов уничтожилось. Есть подозрение, что эти люди большей частью беглые из иностранных мусульманских владений и из татарских подданных, скрывшихся от наказаний за преступления или дезертиры, бежавшие от военной службы. Но фактически доказать это трудно. Многие из них худого поведения и судятся за разные преступления: убийства, разбой, воровство и контрабанду; есть и хорошего поведения, дельные мастерские и торговые» [6, с. 146]. Сообщение об исчезновении лексемы «чала-казак» здесь следует понимать лишь как прекращение ее использования в официальной демографической статистике и для этнической регистрации лиц, рожденных в смешанных браках. Читая характеристику, данную Н. А. Абрамовым чала-казак, я вспомнил, как в детстве не раз слышал от своей матери поговорку *Şala qazaq — rälä qazaq*, букв. «Чала-казак — бедовый казак», возникновение которой, по всей видимости, относится к XIX в. и объясняется пассионарностью либо девиантным поведением (склонностью к совершению правонарушений) этих людей. В 1847 г. Кокпектинский приказ сообщал в Пограничное правление сибирских киргизов (казахов), что «в приказ являются люди даже пожилых лет, называя себя чалаказаками, т. е. татарскими детьми, говоря вообще как будто определенное показание, что они родства своего не знают, а родились в местностях, России не подведомственных, и просят о причислении их к киргизам». Причем в 1848 г. в Кокпектинский приказ просили причислить 167 семей чалаказак [7].

Упоминание о них мы находим и в трудах Чокана Валиханова: «Чалаказаками, т. е. полуказак (киргизы называют себя казак), называются выходцы из среднеазиатских владений, вступившие в русское подданство с записанием в киргизские волости на общих с киргизами правах. Их очень много в округах восточ-



Рис. 1. Супруги — семипалатинский казах и казанская татарка

ной части Степи: Аягузском, Кокпектинском и в Большой орде» [8, с. 12].

Исследователь Курбангали Халид (1843–1913) в своем историко-этнографическом труде «Таварих-и хамсэ-йи шарки» (История пяти народов Востока) относительно появления этой категории населения сообщает интересные факты. По его свидетельству, чала-казаками именовались потомки татар (ногаев), сартов и представителей других национальностей, вступивших в брачные отношения с казахскими женщинами. Некоторые татары Поволжья переселялись в Казахстан, иногда брали фамилии, образованные от казахских имен, чтобы избежать долгой и тяжелой солдатчины, так как казахов на военную службу не призывали. Первым, кто получил это прозвание, был сарт Шах-Азим ибн Саякуб (Шах-Якуб?), проживший 99 лет и скончавшийся в 1885 г. Как известно, сартами в прежние времена называли оседлых жителей Западного и Восточного Туркестана — земледельцев и торговцев, потомки которых вошли в состав узбекской и уйгурской наций. Автор указанного труда пишет, что в одном из местных административных учреждений было зарегистрировано более 10 тысяч человек, причисленных к этнической группе чала-казак. Представители этой группы отправились в Петербург с целью подачи в правительство ходатайства о признании проживающих на территории Казахстана чала-казак, происходивших от казанских переселенцев, казахами. Удовлетворение этой просьбы, по сути, привело к упразднению практики регистрации этнической категории чала-казак, которых уравнивали в правах с коренным населением. Официальное реше-

ние впервые было оглашено в Аягузе, затем во всем регионе [9, с. 155].

Во 2-й главе своего труда «Путешествие на Тянь-Шань» (1856) известный путешественник, исследователь Центральной Азии П. П. Семенов-Тянь-Шанский сообщает о том, что среди пришлых жителей Семиречья возникла еще одна община – выходцев из Ташкента, которые обосновались по обоим берегам Каратала близ Каратальского пикета. Расположение сторожевого отряда вскоре определили верст на 8 ниже по течению реки, где пролегла новая дорога на Верный. Русские казаки, которые жили на хуторе, оставшемся на месте старого пикета, называли своих новых соседей «чолоказаками». Ташкентцы образовали несколько поселков-курганов, занимались огородничеством и садоводством. От смешанных браков пришельцев и местных женщин рождалось метисированное потомство. Интересна догадка П. П. Семенова о происхождении этих людей: «...Меня интересовали и сами каратальские чолоказаки, так как я имел некоторое основание думать, что большинство из них совсем не ташкентские узбеки, а беглые из Сибири ссыльнопереселенцы, долго проживавшие в Ташкенте, наконец, образовавшие в конце сороковых и в начале пятидесятых годов земледельческую колонию на... реке Каратале под сенью легальной русской передовой земледельческой колонии – Копал» [10]. Понакомившись с главой переселенцев Чубар-муллою, автор исторических очерков П. П. Семенов убеждается в правоте своих предположений и пишет следующее: «С тех пор эти русские чолоказаки окончательно поселились на Каратале, обзавелись здесь семьями, получив в жены киргизок, иных похищением с их на то согласия, других – с уплатой калыма. Второму поколению этих чолоказаков, происшедшему от смешанных браков с киргизками, уже было от 10 до 17 лет, а недоверчивые сначала их отцы («выходцы из Ташкентии», как называли они себя) постепенно отказались говорить со мной на родном своем языке, то есть по-русски» [11, с. 195–196].

Один из замечательных краеведов Прииртышья Н. Я. Коншин в своих письменных трудах упоминает две этнографические группы, именуемых «челаказаками». Он отмечает существенное отличие «челаказак» селения Буконь от жителей другого населенного пункта – Ахмирова. По словам ахмировцев, их селение существует более 100 лет и называется по имени ташкентца Ахмира, который первый со своими родственниками здесь поселился. Затем около Иртыша начали селиться и другие выходцы из Туркестана. «Ташкентцы» вступали в брачные отношения с казахами. Коншин писал о потомках среднеазиатских переселенцев следующее: «В настоящее время ахмировцы по внешнему виду ничем не отличаются от чистокровных киргиз; как и последние, называют себя „казаками“ и говорят на киргизском языке» [12, с. 226]. По его свидетельству, буконские «челаказаки» «не имеют ничего общего с ахмировскими», образовались из беглых татар, и, «несмотря на частые браки с киргизами, буконцы вполне сохранили татарский тип. Дома, обстановка, одежда, обычаи, язык – все татарское, тогда

как ахмировцы, также называемые челаказаками (т. е. полукиргизами), говорят по-киргизски и вообще мало отличаются от кочевых киргиз» [12, с. 258].

В структуре киргизского народа имеется смешанная этнографическая группа под названием «чалаказак», проживающая в районе Бишкека и р. Талас, которая считает себя представителями киргизской нации [13, с. 248]. По всей вероятности, это подвергшиеся ассимиляции казахи Чуйской долины, ранее входившие в состав Старшего джуза – они называют себя «уйсун-кыргыз» или «чалаказак». До революции одно из поселений в Семиречье носило название Челоказаки (деревня Чала-казак находилась недалеко от города Пишпек – ныне бишкекский район Кызыл-Аскер).

Согласно сведениям, содержащимся в энциклопедии Ф. А. Брокгауза и И. А. Ефрона, «чала – киргизское (т. е. казахское. – *Авт.*) слово, значит недоносок (şala tuwğan bala ‘недоношенный ребенок’. – *Авт.*), неполный (şala ‘наполовину; половинчатый’. – *Авт.*); в этнографическом смысле оно указывает на помесь различных народностей. Чала-казак означает потомство от казака (киргиза) и сартянки, или татарки, или калмычки. Чала-сарт – отец сарт, мать киргизка, татарка или калмычка. Чала-калмык – отец калмык, а мать киргизка, татарка или сартянка». В статье 4459 упомянутой энциклопедии, посвященной Усть-Каменогорскому уезду, приводится более точное толкование исследуемого этнонима: «Чала-казаки – метисы от сартов и татар с киргизками». В языке таджиков лексема şala получила семантику чего-то неопределенного, половинчатого, соответствующую значению русского выражения «ни то, ни се».

В Средней Азии был известно образованное по этой же словообразовательной модели (с аналогичным префиксом şala-) сложное название людей, отцы которых были представителями оседлого населения Туркестана – сартами, а матери – кыргызками. По некоторым сведениям, чала-киргизы (şala-qırğız) проживают в одном из сел Янгикурганского района Наманганской области (Узбекистан). Нередко şala-qırğız, подобно слову şala-qazaq у казахов, используется для уничижительного обозначения людей, не знающих родного языка. Следует упомянуть и сложное слово sala-hazah, которым в Хакасии именуют лиц, родившихся в результате любовной связи отдельных представителей русского и хакасского народов (у данного слова отмечается некоторая отрицательная экспрессия). Исторические обстоятельства объясняют, почему для обозначения русских на Алтае и в Хакасии используется этноним qazaq ~ hazah: первыми из России в Сибирь пришли русские казаки.

Следует упомянуть еще об одном употреблении лексемы şala в Средней Азии. Этим словом называли бухарских евреев, принявших ислам (сер. XVIII в.), но втайне соблюдавших еврейские обряды – the Judeo-Muslim Marranos of Bukhara. С ними не заключали браков ни мусульмане, ни евреи. Это же обозначение, вероятно, применялось в отношении других еврейских групп (персидск. djohūd ~ yähūd ~ yähüdiy, пушту djähūd ~ yähūd, узбекск. литературн. yähüdiy ~ разговорн. djügüt, туркменск. djöhīt, казахск. диалектн.



jöyit ~ jüyit ‘еврей, жид’). Джедидами (djädid ul-Islām ‘новый мусульманин’) называли исламизированных в XIX в. евреев из Мешхеда и других иранских городов. Они часто оставались тайными приверженцами иудаизма. Многие из них поселились в Мервском и Тедженском уездах Закаспийской области. Известны были джемшиды – небольшая группа евреев-мусульман из Афганистана.

Здесь следует упомянуть о существовании среди казахов небольших родовых подразделений, носящих название sарт (Бородулихинский и Маканчинский районы ВКО), которое указывает на то, что некоторые семьи ведут свое происхождение от прародителей – выходцев из Средней Азии, именуемых сартами. По сути, они предстают потомками людей, которые могли быть названы чалаказаками, но нельзя исключить вероятность того, что во времена их поселения среди кочевников в лексике казахского языка еще не было этого термина либо он выступал неологизмом, не имевшим достаточно широкого употребления в обиходе. Сарты – первоначально так назывались средневековые таджики; затем это земледельцы и торговцы, происхождение которых связано с древнетюркскими кочевыми племенами, перешедшими к оседлости и ассимилировавшими часть ираноязычного населения среднеазиатского региона. Казахи называли сартами и уйгуров, занимавшихся земледелием, ремеслами и торговлей. Укажем, что в отношении недалеко prošлом от них отличались узбеки и среднеазиатские тюрки, занимавшиеся скотоводством и сохранившие в памяти свои прежние родоплеменные названия. В первой половине минувшего столетия перечисленные этнические группы (узбеки, сарты и тюрки-чагатайцы) постепенно консолидировались в единую узбекскую нацию.

Изучение семантического развития и смыслового спектра этнического термина чала-казак позволяет определить приоритеты (первенство по времени возникновения) между несколькими лексическими значениями. Этим сложным словом именовались:

1) отдельные представители соседних с казахами народов (узбеки, сарты, татары, бежавшие с сибирской каторги в Среднюю Азию русские), по каким-либо причинам оставившие прежнее местожительство и поселившиеся среди автохтонного населения, приняв его язык и придерживаясь местных обычаев;

2) дети, родившиеся от брака таких пришельцев с местными женщинами. В связи с принятым у казахов патрилинейным принципом определения принадлежности к роду (т. е. генеалогические истоки человека устанавливаются по отцу), потомство от подобных смешанных браков оказывалось вне родоплеменной структуры;

3) родившийся в семье или внебрачный ребенок, один из родителей которого (отец или мать) был представителем казахского народа. После Октябрьской революции родоплеменные отношения стали утрачивать былое значение, поэтому термин «чала-казак» стал применяться и для обозначения детей-метисов, один из родителей которых, независимо от пола, принадлежал к коренному населению;

4) представители родовых подразделений в составе казахов и киргизов (например, подразделение şala-qazaq рода tambet племени nauman, этническая группа киргизских чала-казаков, именующих себя çala-qazaq и üysin-qırğız);

5) казахи, недостаточно хорошо владеющие родным языком и плохо знающие народные обычаи. В настоящее время это слово нередко используется в переносном смысле как насмешливое обозначение лиц, выросших в иноязычном окружении, когда для усвоения ими казахского языка не было оптимальных условий.

Чала-казаками по происхождению были знаменитый российский адвокат Ф. Н. Плевако, один из руководителей контрреволюции генерал от инфантерии Л. Г. Корнилов, историк и этнограф Курбангали Халид, талантливый поэт Мифтахетдин Акмулла и другие известные в истории и культуре России и Казахстана люди.

От местных, семейских (семипалатинских) татар довелось слышать несколько завуалированный по смыслу лексический субститут термина çala-qazaq, представляющий собой составное числительное utız altı, букв. ‘тридцать шесть’. Шутливый оттенок этого сложного обозначения обусловлен характером образа, легшего в основу метафоры. В советские времена среди разных марок чая был в продаже № 36 – байховый, смешанный. Признак «смешанный» обусловил использование названия чая в виде числительного 36 для обозначения лиц смешанной крови – метисов от брака казахов и татарок. Применение намеренно неясного обозначения, возможно, было обусловлено тем, что прямое название çala-qazaq нередко применялось к казахам, плохо владевшим родным языком, и приобрело некоторый негативный оттенок.

Подвергнем этимологическому анализу слова, вошедшие в состав сложного этнологического термина çala-qazaq. Казахский глагол şal- (тюркск. şal-), имеющий прямое значение ‘зацепить, захватить’, в речи используется метафорически для обозначения ряда других действий и явлений: 1) обернув, завязать; туго завязать; привязать веревку или нитку к чему-нибудь в обхват; 2) связать ноги жертвенного животного; принести домашнее животное в жертву богу (например, овцу – qoy şaluw); 3) дать подножку, захватить ногу противника, чтобы его повергнуть, – прием в борьбе; 4) задеть кого-либо обидными, язвительными словами; 5) водить смычком по струнам кобыза для извлечения звуков из музыкального инструмента (şalğı ‘смычок’), 6) надкусить верхнюю часть травы, есть траву на ходу – о пасущихся овцах; 7) косить траву, срезать ее косой (şalğı ‘коса’), 8) опалить огнем, обжечь; 9) обморозить (ср. выражение «мороз обжигает лицо»); 10) заметить, уловить глазами, зацепить взглядом; 11) шить особым приемом. У слова şala, исходно являющегося неспрягаемой формой – деепричастием, образованным от глагола şal- ‘зацепить, захватить’, возникло значение недостаточности, неполноты, незрелости или половинчатости чего-либо. Отметим, что в ходе дальнейшего грамматического развития оно стало использоваться в качестве прилагатель-



Рис. 2. Чала-казачка во втором поколении



Рис. 3. Чала-казачка во втором поколении



Рис. 4. Чала-казачка во втором поколении



Рис. 5. Чала-казачка во втором поколении



Рис. 6. Чала-казаки в третьем поколении

ного и наречия (Bala'nıg isi şala 'работа ребенка недостаточна'. Yet'ti şala pişirgen 'мясо плохо сварили'. Şala sawattı 'полуграмотный'). Видимо, в результате сокращения словосочетания şala jaŋğan otın (kömir), букв. 'не до конца сгоревшие дрова (или уголь)' появилось существительное — лексема şala 'обгорелое полено, головня; тлеющий уголь' (Kömir'ding şalas'na qağaz tutattı 'зажег бумагу с помощью тлеющего угля'). От глагола çal- образовано слово-тюркизм *чалма* 'вид головного убора в виде длинного куска ткани, обёрнутой вокруг головы'. Он представляет собой корень в русских словах: *чалка* 'причальный канат'; *чалить* 'притягивая, прикреплять чалкой' (чалить баржу, чалить паром к пристани); *причал* 'веревка, канат, которым причаливают; место, где причаливают'; *причалить* 'подведя к берегу, привязать (судно, дирижабль); подойти, пристать (о судне, дирижабле)'.

Этноним *qazaq* возник в результате элиминации определения *qıg* 'степной' в словосочетании *qıg qazaq* (вариант: *qıg qazarı*), букв. 'степной казак', который, в свою очередь, образован с помощью аффикса -aq от синтагмы *qıg qaz* 'степной (дикий) гусь' — так метафо-

рически назывались номады, участвовавшие в регулярных военных походах. Подобно этому перелетным птицам, стаями улетающим на юг, кочевники в осенние дни собирались в боевые отряды для набега на соседние земледельческие народы. В ногайском языке лексема *qazaqlıq*, букв. 'казачество', обозначала образ жизни степняка, характеризующийся его участием в набегах и сражениях.

Здесь следует привести фразеологическую параллель, возможно, возникшую в виде кальки из прозвища воинов-степняков. «Солдаты удачи», авантюристы-наемники, которые участвуют за плату в военных конфликтах, охотнее всего именуют себя *wild geese* (англ. 'дикие гуси'). Превратившись в сложное слово, метафорическое выражение подверглось фонетическим изменениям, в результате которых возникли следующие формы: 1) *общетюркск.* *qıg qaz* > *др.-тюркск.* *qıgqız* > *современ.* *qıgğız* 'кыргыз; киргиз' и 2) *общетюркск.* *qıg qaz* > *европейск.* *circass* ~ *русск.* *çerkas* ~ *çerkes* 'черкас; черкес'. На мусульманском Востоке черкесами называли многочисленные племена, обитавшие в Северном Причерноморье и на Северном

Кавказе. В русской исторической литературе украинских казаков именовали черкасами, карачаевцев — черными черкасами.

Исходя из сведений, сохранившихся в упомянутых письменных источниках, можно предположить, что появление термина «чала-казак» в казахском языке относится к началу XIX в. В течение двухвекового существования этого названия происходили семантические изменения, превратившие его в многозначную лексему. Этимологический анализ слова и входящих в него компонентов позволяет открыть и прочитать еще одну страницу истории казахского народа.

Известно, что в этногенезе подавляющего большинства народов мира в разной мере принимали участие группы людей, разнородные в этнокультурном, а нередко и в расовом отношении. Ученые-антропологи относят казахов к южносибирской субрасе, возникшей в ходе многовекового смешивания автохтонного европеоидного населения древнего Казахстана с приходящими из Центральной Азии метисированными и монголоидными группами кочевников.

О казахах в энциклопедии Брокгауза и Ефрона сказано: «У них можно встретить все переходы и оттенки, начиная от чисто монгольского очертания лица калмыка до типических черт кавказского племени». Приведенная цитата из российской дореволюционной энциклопедии может быть вполне применима для характеристики современного облика нашего народа. В период преподавания в Семипалатинском юридическом колледже МВД РК, переменный состав которого ежегодно формировался из уроженцев разных областей республики, автор статьи имел возможность наблюдать явное антропологическое разнообразие среди курсантов.

Побывавший в Казахстане во второй половине XVIII в. германский ученый П. С. Паллас отмечал ре-

зультаты метисации среди местного населения: «Молодые люди лицом нарочито пригожи, и то, может быть, происходит от смешения с калмыцким и другими похищенными женщинами. Ибо старые отчасти имеют лицо страшное, жидовское, и по причине ленивого жития телом очень толсты и нелепы». «По своей наружности и по своему нраву киргизы, которых я описываю, совершенно похожи на татар, рослые, с хитрым взглядом», — писал другой исследователь края — шведский ботаник Д. П. Фальк. Немецкий этнограф и естествовед Георги также обратил внимание на антропологический тип современных ему казахов и межэтнические браки: «У киргизцев вид такой же милый и свободный, как у казанских татар», «Почти все мелкие люди имеют только по одной жене, да и той бы негде было взять, если бы они урывками не похищали женщин у своих соседей. Они наиболее подстерегают калмычек потому, что они, по их сказкам, к удовлетворению похоти наилучшее имеют телосложение и долее всяких других женщин равняются с молодками, почему и знатные киргизцы на них женятся, когда согласятся принять магометанский закон».

Наблюдаемые демографические процессы свидетельствуют, что в современных условиях такая категория населения, как чала-казаки, продолжает воспроизводиться в результате межэтнических браков. Многие из них, имеющие отца-казаха, идентифицируют себя с коренным населением республики. Это объясняется тем, что общепринятая патриархальная традиция предполагает выбор фамилии и национальности ребенка по родителю. Бесспорно то, что, вступая в брак с представителями коренной национальности, чала-казаки обогащают генетический фонд казахского этноса, а некоторые из них вносят посильный вклад в развитие национальной культуры.

#### Источники и литература

1. История Казахстана с древнейших времен до наших дней (очерк). Алматы: Дәуір, 1993.
2. Артыкбаев Ж. О. Этнология и этнография. Астана: Фолиант, 2001. С. 165–168.
3. Күзембайұлы А., Әбіл Е. История Республики Казахстан. Астана: Фолиант, 2001.
4. Әбдәкімұлы Ә. Қазақстан тарихы (ерте дәуірден бүгінге дейін). Алматы: Қазақстан баспа үйі, 2005.
5. Артыкбаев Ж. О. История Казахстана. Костанай: Центр-Азиат. кн. изд-во, 2006.
6. Абрамов Н. А. Областной город Семипалатинск // Зап. Императ. Рус. геогр. о-ва / под ред. А. Н. Бекетова.
7. Галиев В. З. Расселение татар в Северо-Восточном Казахстане и их участие в развитии образования среди казахов // Вест. архив. службы. 2009. № 1.
8. Ч. Валиханов. Избранные произведения. М.: Наука, 1987.
9. Курбангали Халид. Таварих хамса (Бес тарих). Алматы: Казахстан, 1992.
10. Семенов П. П. Путешествие на Тянь-Шань. 1914. Гл. 2.
11. Из истории казахов: сб. / сост. С. Ешмухамбетов, С. Жекеев. Алматы: Жалын, 1999.
12. Исследователь Степного края. Избранные труды Н. Я. Коншина: факсимильное издание. Семей: ЦДНИ ВКО, 2009.
13. Бизаков С. Ветви одного могучего дерева (тюркские народы): Историко-этнографические очерки. Алматы: Білім, 2002.

*К. С. Калиева*

### Ассамблея народа Казахстана как институт государственной политики в сфере межэтнических отношений

На исторической земле казахов накоплен богатый и уникальный опыт мирного сосуществования народов, цивилизаций, культур и различных вероисповеданий в одном государстве. Различные этнические группы оценивают межэтнические отношения в регионах Казахстана как положительные и доброжела-

тельные. Как и само казахстанское общество, межэтническое взаимодействие в стране за последние годы претерпело значительные изменения. В ходе экономических и политических реформ сформированы новые социальные группы, в обществе утверждаются свободомыслие и толерантность. Демократизация об-

щества обеспечила условия для возрождения и развития культуры и языков народов Казахстана. Это развитие происходит на основе гражданской общности всех казахстанских этносов, что способствует гармонизации межэтнических отношений. Вместе с тем имеется ряд объективных факторов, отрицательно влияющих на состояние межэтнических отношений: невысокий уровень жизни, безработица и наличие преступности, недостаточная правовая культура, проявление тенденции к этнической самоизоляции.

В современном мире идет противоречивый процесс взаимного общения народов, расширяются контакты между ними. Вместе с тем в отдельных регионах имеет место неприятие иных культурных и цивилизационных критериев. Ни один прогрессивный настроенный и стремящийся к справедливости человек не может быть удовлетворен таким положением. В последнее время появились и такие новые внешние факторы, влияющие на состояние межэтнических отношений, как: вероятность геополитического раскола по этноконфессиональному признаку, а также снижение толерантности массового сознания; возникновение угрозы военно-политической дестабилизации в регионе, возможности гуманитарных катастроф и появление неконтролируемого потока беженцев; противоправная деятельность экстремистских, террористических и радикальных групп под прикрытием религиозных идей; распространение масс-культуры и чуждых казахстанскому менталитету нравов через зарубежные средства массовой информации, религиозные объединения, не соблюдающие законодательство страны; рост транснациональной преступности; политизация конфессий и этноориентированных организаций. Ассамблея народа Казахстана была образована в соответствии с Указом Президента Республики Казахстан от 1 марта 1995 г. как консультативно-совещательный орган при главе государства. Идея создания Ассамблеи народа Казахстана была впервые высказана Президентом страны Н. А. Назарбаевым в 1992 г., на Первом Форуме народов Казахстана, посвященном первой годовщине независимости. Цели и задачи Ассамблеи, структура и организация работы, основные направления деятельности определены в Положении об Ассамблее народа Казахстана и Стратегии Ассамблеи [1].

Деятельность Ассамблеи направлена на решение

следующих задач: содействие сохранению в республике межнационального и межконфессионального согласия, стабильности в обществе; выработка предложений по проведению государственной политики, способствующей развитию дружественных отношений между представителями этносов, проживающими на территории Казахстана, содействие их духовно-культурному возрождению и развитию на основе соблюдения принципа равноправия; формирование политической культуры граждан, опирающейся на цивилизованные и демократические нормы; обеспечение учета многообразных национальных интересов в проводимой государством национальной политике; поиск компромиссов для разрешения возникающих в обществе социальных противоречий.

Ассамблея в своей работе тесно взаимодействует с ассамблеями регионов, которые созданы во всех областных центрах и в городах Астане и Алматы. Ассамблея регионов выполняет функции представительства Ассамблеи народа Казахстана в регионе, одновременно являясь консультативно-совещательным органом при акиме соответствующей области, города Астана или Алматы.

За годы своей деятельности Ассамблея обсудила важные вопросы социально-политической жизни, связанные с дальнейшими экономическим и политическим реформированием казахстанского общества. Новые перспективы развития национальной политики открылись с принятием Стратегии Ассамблеи народа Казахстана, закрепленной указом Президента Республики Казахстан № 856 от 26 апреля 2002 г. За прошедшие годы Ассамблея народа Казахстана превратилась в авторитетный общественный институт гармонизации межэтнических отношений. Ежегодно государство оказывает финансовую поддержку деятельности этнокультурных объединений и ассамблей регионов, для руководителей этнокультурных объединений утверждены Президентские гранты.

Деятельность Ассамблеи способствует росту международного авторитета Республики Казахстан как страны, эффективно решающей проблемы межэтнических отношений. Опыт ее работы может быть использован в вопросах межкультурного диалога между представителями приграничного проживания и сотрудничества, а также участия молодежи в процессах интеграции, консолидации современного общества.

#### Источники и литература

1. Указ Президента Республики Казахстан от 26 апреля 2002 г. № 856 «Стратегия Ассамблеи народа Казахстана на среднесрочный период (до 2011 г.)»

*Б. К. Калшабаева*

### **Некоторые аспекты формирования казахской диаспоры Каракалпакстана и проблемы адаптации репатриантов**

Для начала XXI в. характерны бурные социокультурные изменения мирового масштаба. Сегодня интенсивно расширяются условия взаимосвязи и взаимозависимости как государств, так и народов. Республика Казахстан осуществляет политику, направленную на обеспечение межэтнической толерантности,

межконфессионального и межкультурного согласия представителей всех национальностей, живущих в стране и представляющих единый народ Казахстана. В наши дни в Казахстане остается актуальной разработка официальной политики государства в сфере межэтнических отношений, интерпретирующей этносо-

циальную ситуацию в целом и ее отдельные аспекты. В связи с этим изучение исторических и современных проблем казахской диаспоры представляется важным с точки зрения национальных и других интересов Казахстана. Так, например, по данным Всемирной ассоциации казахов, в зарубежных странах проживают около 5 млн. соотечественников. Изучение казахов, оказавшихся за пределами исторической родины, дает возможность отслеживать механизмы сохранения и изменения традиционной культуры, влияния макросреды, закрепления этнической самоидентификации и дальнейшей эволюции этнокультурных процессов в инонациональной среде. Поэтому казахи, живущие за рубежом, являются одним из объектов национальной политики Республики Казахстан.

В современной исторической и этнологической науке Казахстана приобретают новое звучание традиции всестороннего изучения казахской диаспоры и этнических меньшинств в рамках концепции сохранения, возрождения и эволюции этнокультурного наследия, их адаптации к изменяющимся социокультурным условиям.

Становление казахской диаспоры на протяжении ее этнической истории протекало неравномерно. Первоначально ее формирование было связано с насильственной или вынужденной миграцией вследствие политических и религиозных причин вплоть до 1960 г., когда начала развиваться трудовая миграция. Факторами формирования казахской диаспоры на протяжении не одного столетия служили политические, религиозные, экономические и другие причины, имевшие в каждый исторический период различную степень влияния. К политическим причинам, по мнению известного ученого Г. М. Мендикуловой, можно отнести такие события, породившие и развившие казахскую диаспору, как джунгарско-казахские войны XVIII в., национально-освободительные восстания и войны казахов против царского самодержавия XVIII–XIX вв., национально-освободительные движения в Центральной Азии против царизма в 1916 г., установление советской власти в Казахстане, проведение политики геноцида по отношению к казахам в период коллективизации, борьба казахов против коммунистов в Синьцзяне, события Второй мировой войны и др. Экономические причины, побудившие казахов к миграции, следующие: разрушение традиционной кочевой системы хозяйствования в Казахстане после присоединения его к России, в советский период во время коллективизации и трудовая миграция. Религиозные причины существовали в основном в царский и советский периоды, когда был затруднен выезд верующих для совершения хаджа в Мекку и Медину – святыне места для всех мусульман. Поэтому казахи, совершавшие хадж, старались оставаться в странах Востока для беспрепятственного соблюдения религиозных требований ислама [1].

Исторической науке известен факт проживания казахов вместе с каракалпаками во владениях Казахского ханства еще до джунгарского нашествия, следовательно, казахи с древности расселялись в низовьях Амударьи. Началом джунгарского нашествия ознаме-

нован первый этап переселения казахов в Каракалпакстан. Об этом свидетельствуют полевые материалы: местные жители подтверждают, что их предки проживали в этих краях с XVIII в. в тесных взаимоотношениях с каракалпаками. Исследователь Б. Бекетов также утверждает, что история расселения казахов в Каракалпакстане относится к вышеуказанному периоду, более того, одной из причин активного переселения казахов на территорию Хорезма является завоевание джунгарами некоторых районов дельты Сырдарьи и Амударьи [2, с. 128]. Известный ученый У. Х. Шалекинов приводит данные архивных материалов: «В 1827 году из рода табын-шөмишли вождь Асау Бараков был под властью Хивинского ханства, которая, в свою очередь, зная, что в укреплении ханства немалое значение имеют казахские феодалы, награждала их землями. Например, табынам давали земли из Шуманая и Киятжаргана» [3, с. 41]. О том, что казахи были под властью Хивинского ханства, свидетельствуют и другие архивные источники: «Во время правления Хивинского хана Мухамед-Рахыма было завоевано 27 000 казахских семей. В их составе 10 000 казахов из рода алимулы, 7000 – из жетиру, 8000 – из байулы» [4, с. 13].

Одной из причин перекочевки казахов во владения Хивинского ханства является колониальная политика царской России. Следующая мощная волна переселения казахов младшего жуза в этот регион была вызвана подавлением восстания хана Кенесары против царской колониальной политики. Например, батыр Есет Көтибаров (один из предводителей восстания) со своими сородичами-адаевцами, преследуемый царской властью, перекочевал в приграничные районы Хивы и далее во владения ханства. Таким образом, вынужденные перекочевать в низовья Амударьи и восточную часть Каспийского моря казахи оказались во владениях Хивинского ханства. В середине XIX в. на территории Хивинского ханства около 1000 казахов-адаевцев проживали в местностях Конырат, Старый Ургенч, Ходжели, Гюрлен и платили подать хану [5, с. 19]. Согласно сведениям русского исследователя А. В. Каульбарса, на левом берегу Амударьи находилось 5000 кибиток или 25 000 казахов. По материалам Гиршфельда и Галкина, на территории Хивинского ханства от Старого Ургенша до Ходжели проживало 17 610 казахов [6, с. 231], из них на участке Шымбая в 12 волостях проживало 20 000 казахов, что составляло 22% всего населения, на участке Шурахан – 32,8% [7, с. 94].

Итак, по статистическим данным, 1873 г. только в Амударьинском отделе проживало 52 665 казахов. В то время часть территории современного Каракалпакстана, а именно Амударьинской отдел, входила в состав Туркестанского генерал-губернаторства Российской империи. По переписи 1897 г. удельный вес казахов, проживавших в Амударьинском отделе, составлял 26,5% [8, с. 61]. Более благоприятные для проживания условия в Амударьинском отделе по сравнению с Хивинским ханством способствовали росту численности казахов в этом регионе. Казахи младшего жуза, большая часть которых в XIX в. расселилась в пределах Хорезма, являлись соседями Хивинского и частично Кокандского ханства.

В начале XX в. с установлением советской власти в Амударьинском округе национальный состав населения отличался пестротой: каракалпаки — 39,1%, узбеки — 30,41%, казахи — 22,1%, русские — 3,6% и пр. Казахи, как сообщают исследователи, проживали в Хивинском ханстве в Ходжелинском, Куняургенчском и Кунградском бекствах и составляли около трети населения этих бекств [9, с. 61]. Видный каракалпакский историк Р. Косбергенов в своем труде показывает этнический состав народов Хивинского ханства конца XIX в. По этим данным видно, что численность казахов насчитывала 17 610 человек, из них в Старом Ургенче — 7875, Ходжели — 3900, Конырате — 5835 [10, с. 215]. Все эти источники свидетельствуют, что казахи в Каракалпакстане составляли на тот момент треть населения [11, л. 314].

Значительный вклад в расширение казахской диаспоры Каракалпакстана внесли меры советской власти по национально-государственному размежеванию Средней Азии, проведенные последовательно в 1924–1930 гг. Территория Каракалпакстана первоначально входила в состав Казахской АССР (до 1934 г.), затем окончательно вошла в состав Узбекской ССР, что привело к отторжению части исконных земель казахов и пополнению численности казахской диаспоры Каракалпакстана. В настоящее время численность казахов Каракалпакстана составляет около 347 000, большая их часть компактно проживает в районах Тахтакопир, Мойнак, Ходжели [3, с. 44].

Обретение национально-государственной независимости Республикой Казахстан ускорило возвращение этнических казахов на историческую родину и превратило этот вопрос в один из приоритетов миграционной политики страны. Этому содействует целенаправленная политика государства по созданию благоприятных условий для адаптации соотечественников, проживающих в странах дальнего и ближнего зарубежья, в том числе и в Каракалпакстане. В настоящее время главная мотивация миграции населения из Каракалпакстана носит не политический, а социально-экономический характер, что вызвано следующими причинами:

- воссоединение с родственниками, возвращение к исторической родине, к земле предков, укрепление родственных отношений;
- поиск свободы и благоприятной среды для самореализации и самоутверждения;
- намерение реализовать чувство патриотического настроения;
- желание продолжить собственное образование, дать образование детям;
- поиск работы, жилья, зарплаты и лучших условий труда в жизни;
- желание улучшить собственное материальное положение и достаток семьи.

Бесспорно, социально-экономические мотивы возвращения соотечественников на историческую родину составляют сущность проблем репатриантов и определяют их состояние и тенденции.

Состояние, проблемы и уровень жизни наших соотечественников в разных зарубежных странах раз-

личны. В различных странах мира казахи имеют разный политико-экономический статус, социокультурную среду. Многие зависят от истории образования диаспоры и от лояльности политики страны проживания. Но есть и общая актуальная проблема, связывающая всех зарубежных казахов, — это проблема изучения родного казахского языка, национальной культуры, обычаев народа, образования.

Сегодня для стран Центрально-Азиатского региона характерна трудовая иммиграция. Трудности экономического характера, недостаточность получения образования на казахском языке, замедленность профессионального роста в административно-государственной службе и близость исторической родины — все эти факторы способствуют переселению казахского населения республики Каракалпакстан в Казахстан. Например, в г. Шуманай 30 тысяч жителей, из них 10 тысяч казахов. На город всего три школы: две каракалпакские и в одной преподавание ведется на двух языках — каракалпакском и казахском. Казахских учебников не хватает. Есть только буквари и грамматика для начальных классов. В вузах предметы читаются на узбекском и каракалпакском языках, ограничена подписка на периодические издания на родном языке, есть ряд проблем в сфере культуры, литературы, искусства. Дополнительные трудности в получении образования создает и то, что в 1996 г. общеобразовательные учреждения Узбекистана перешли на латинскую графику. В районах и городах Узбекистана постепенно сходят с экрана передачи телевидения Казахстана. Среди казахского населения республики, главным образом молодежи и женщин, сохраняется очень высокая безработица, в первую очередь среди людей со средним образованием, ее уровень составляет 50–60%. Особенно остро эта проблема стоит на территориях, обозначенных как зоны экологического бедствия. В частности, в Каракалпакстане более 70%, трудоспособного населения диаспоры — безработные [12, с. 2–6]. Реальные доходы — самые низкие в СНГ.

С другой стороны, этот процесс связан с государственной политикой Казахстана в области миграции, основным направлением которой является репатриация этнических казахов из стран СНГ и дальнего зарубежья. В период независимости Казахстана из Узбекистана, по официальным данным, переехало более 100 тыс. казахов, в том числе около 75% — из Каракалпакстана. Согласно независимым источникам, число переехавших составило более 250 тысяч [13].

Возвращаясь на свою историческую родину, многие оралманы (репатрианты) испытывают трудности не только с жильем, гражданством и устройством на работу, но и с ментально-культурными особенностями. Их интеграция в казахстанскую культуру, давно вышедшую за рамки чисто национальной, проходит далеко не просто, и эта ситуация требует решения на разных уровнях. По данным агентства по миграции и демографии, сейчас в Казахстане живут более 270 тысяч оралманов. По закону людям, приезжающим на историческую родину по квотам, предоставляется жилье, государство берет на себя заботу об их трудоустройстве. Однако каждый год Казахстан принимает

и тысячи оралманов сверх определенного указами количества, и по действующему положению они не имеют права на льготы. Специалисты считают, что проблема будет частично решена при увеличении самих квот. Так, если в 2003 г. квота, установленная указом Президента, составляла 5 тысяч семей, то в следующем году она выросла в два раза. Согласно государственной миграционной политике, это позволит улучшить демографическую ситуацию в Казахстане.

Расселение оралманов по регионам Казахстана достаточно специфично. Наибольшее число оралманов-соотечественников проживает в Южно-Казахстанской области, затем в Мангистауской и Алматинской. В этих областях в сумме проживает 64,9% всех семей оралманов. В расселении оралманов сыграли роль различные факторы: природно-климатические, региональные, культурные, языковые, а также исторически-родовые связи. В силу этих причин многие оралманы из Узбекистана, Таджикистана и Туркменистана проживают в большом количестве в Южно-Казахстанской области. Каракалпакские казахи – в основном из Актюбинской области Казахстана: ее Шалкарский и Байганинский районы граничат с Каракалпакией. Область большая, оралманами еще не «освоенная». При недостатке жилья люди, приехавшие в Мангистау, заселялись даже в гаражи.

Некоторые зарубежные исследователи утверждают, что если у казахов и есть какая-либо основная ценность, то это идеология потомственных групп. Самое удивительное, что архаичная идеология продол-

жает процветать, несмотря на стремительную урбанизацию диаспор за рубежом и вопреки неизбежным ассимиляционным контрфакторам среды проживания. Возможно, эти исследователи правы, делая вывод, что казахи могут сохраниться как изолированная субкультура, пока они будут следовать концепции принадлежности к особым потомственным группам. Ситуация с родным языком у казахской диаспоры за рубежом практически та же, что и в урбанизированных регионах РК [13].

Изучение казахов за пределами страны является основополагающим условием для укрепления международного и межэтнического согласия. На современном этапе проблема части казахского народа, проживающей за пределами страны, является объектом как внешней, так и внутренней политики Республики Казахстан. Возвращение на историческую родину репатриантов Каракалпакстана способствует восстановлению исторической справедливости и является данью исторической традиции, важным шагом по пути консолидации казахской нации. С другой стороны, оралманы имеют большой опыт адаптации и выживания в условиях инонациональной среды и рыночных отношений, они могут оказать воздействие на модернизацию экономического менталитета казахстанцев; кроме того, казахи зарубежья являются носителями знаний самобытной казахской культуры и языка, что является существенным вкладом в духовную «копилку» нации, и, наконец, репатриация является составной частью национальной идеи Республики Казахстан.

#### Источники и литература

1. Мендикулова Г. М. Исторические судьбы казахской диаспоры. Происхождение и развитие. Алматы: Ғылым, 1997. 261 с.
2. Бекетов Б. Қарақалпақ қазақтарының тілі. Алматы: Рауан, 1992. 128 с.
3. Шалекенов У. Х. Казахи низовьев Аму-Дарьи. К истории взаимоотношений народов Каракалпакии в XVIII–XX вв. Ташкент: Фан, 1966. 336 с.
4. Иванов П. П. Архив Хивинских ханов XIX в. Исследование и описание документов с историческими введением. Новые источники для истории народов Средней Азии. Л.: Изд-во Гос. публ. б-ки, 1940. 289 с.
5. Турсынова М. С. Казахи Мангышлака во второй половине XIX века. Алма-Ата: Наука, 1977. 180 с.
6. Материалы для статистики Туркестанского края. СПб.: Изд-во Туркестан. стат. комитета, 1876. Вып. 4. 206 с.
7. Андрианов Б. В. Этническая территория каракалпаков в Северном Хорезме // Тр. Хорезм. экспедиции. М., 1958. Т. III. С. 94–136.
8. Гиршфельд и Галкин. Военно-статистическое описание Хивинского оазиса / сост. Генеральным штабом капитана Гиршфельда. Переработано начальником Аму-Дарьинского отдела генерал-майором Галкиным. Ташкент: Воен. тип., 1903. Ч. 2. 214 с.
9. Балашев Н. И. Экономическая география Средней Азии. Ташкент, 1924. С. 68.
10. Косбергенов Р. К. Положение каракалпакского населения в Хивинском ханстве в конце XIX – начале XX в. // Тр. Хорезм. экспедиции. М.: Наука, 1958. Т. III. С. 215–296.
11. ЦГА Республики Узбекистан. Ф. Р-1. Оп. 1. Д. 721. Л. 314–315, 349–356.
12. Сейдин Н. Б. Казахи за рубежом как объект национальной политики // Книги КИСИ. 2004. № 3.
13. Устемирова А. Этнические казахи больше не хотят уезжать из Узбекистана // Gazeta.kz. 2007. 25 июня.
14. Жаркынбаева Р. // Саясат. 2004. № 1. С. 29.

*А. Б. Калыш*

#### К истории поселений и жилищ Павлодарского Прииртышья в XIX–XX вв.

**Поселения.** История заселения и многообразие социального и этнического состава населения, а также природно-климатические условия оказали непосредственное влияние на развитие форм поселения и типов жилищ, являющихся одним из основных элементов материальной культуры. В связи с этим в Павлодарском Прииртышье, как и в целом в Северном Казахстане, имеются поселения, возник-

шие в различное время: казахские аулы (XIII–XIX вв.), казачьи станицы (1840-е гг.), села переселенцев (1870-е гг. – начало XX в.), села первых колхозов и совхозов (1930-е гг.), целинные села (1950-е гг.), современные села (1960–1970-е гг.).

Постоянные дореволюционные поселения казахов – зимники (кстау) были представлены групповыми и одиночными домами без определенной плани-

ровочной структуры, от других поселений их могло отделять расстояние от сотни метров до десятка километров. От таких поселений берут начало казахские села Тендик, Кожамжар Баянаульского и Аксуского районов, отличающиеся, как и прежде, низкой плотностью застройки.

Первые русские поселения на территории Павлодарской области — казачьи станицы (Пяторыжский, Осьморыжский, Чернорецкий, Семиарский и др.) были вытянуты в линейном порядке вдоль Иртыша, а степные (Баянаул и др.) строились по улично-квартальному типу. И в настоящее время эти селения характеризуются высокой плотностью заселения, компактной застройкой, четкой квартальной планировкой.

Села крестьян-переселенцев располагались преимущественно около водных источников, на пахотно-пригодных землях, возле магистральных трактов и лесных массивов. В зависимости от рельефа местности они имели двухрядовую или многорядовую линейную или прямоугольную планировку с широкими улицами, приусадебными участками, соответствовавшими традициям, которые имелись по месту первоначального жительства переселенцев [1, с. 174; 2, с. 137]. В топонимике области отразился указанный факт расселения, включая название сел, улиц. И сейчас сохранились села под названием Новоалексеевка, Новокузьминка, Новопокровка и т. д.

Существенные изменения в облике сельских поселений Павлодарского Прииртышья начались в 1930-е гг., когда параллельно с коллективизацией сельского хозяйства началось упорядочение застройки аулов и сел. В планировке поселений в этот период наблюдалось некоторое разнообразие: наряду с кучевой застройкой встречались поселения линейного плана. К ним в первую очередь следует отнести такие села, как Кызыленбек, Жанатурмыс, Жанатан и др.

Что касается обследованных нами русско-украинских и других полиэтнических поселений этого периода (Куйбышево, Октябрьское и др.), то они не имеют каких-либо особенностей, отчетливо выраженных в планировке и строительстве усадеб. В их структуре произошли изменения, связанные прежде всего с начавшимся формированием жилой и общественно-производственной зоны.

Качественные перемены в поселениях и жилищах начали происходить в 1950–1960-е гг., когда в результате социально-экономических преобразований в крае началось укрепление и перепланировка старых и строительство новых поселений. Многие колхозные селения стали совхозными, появились возможности для обновления жилого фонда с наличием типовых проектов. Для последних характерно наличие в поселке трех зон: административно-культурной, производственной и жилой. Особенно это заметно в центральных усадьбах совхозов, которые большей частью были застроены по генеральному проекту; многие из них оказались более благоустроенными и озелененными, нежели усадьбы отделений.

Если обратиться к поселениям южных животноводческих районов Павлодарской области, то они

предстают менее выразительными, отличаясь однообразием в планировочном решении, слабой озелененностью, мелкими размерами. Этого нельзя сказать о поселениях со смешанным населением или вновь созданных центральных усадьбах совхозов. Характерным примером такой застройки является центральная усадьба бывшего совхоза им. К. Сатпаева (с. Карааши) Баянаульского района. Ее архитектурно-планировочная структура была приближена к современным решениям: общественные здания и жилые дома построены по типовому проекту, все улицы широкие, сходятся к центру, где сосредоточены административные здания. В общественном центре, засаженном деревьями, установлен бюст уроженца этой местности К. И. Сатпаева — академика, первого президента АН Казахской ССР. Поселок, в отличие от других поселений рассматриваемой зоны, выделяется хорошей озелененностью и благоустройством [3].

Следует также отметить, что в результате укрупнения поселений в Павлодарской области повсеместно возникали гибридные формы селений, где старые кварталы сохраняли традиционную планировку с некоторыми перестройками, а новые соответствовали современной городской планировке. Это характерно и для других регионов Казахстана и Средней Азии [4, с. 87–90; 5, с. 57]. К подобному типу поселений относится расположенная на севере области центральная усадьба бывшего совхоза имени И. Байзакова (с. Кайманачиха) Иртышского района. В этом поселке с многонациональным населением старая часть, возникшая в начале XX в., имела планировку русско-украинского типа с прямыми и пересекающимися улицами, с приусадебными участками, огородами и деревьями. В ней встречались ограды с деревянными воротами и калитками, чего не было в казахских дворах. Здесь был заново построен общественный центр со всеми административными и культурно-бытовыми учреждениями. Позднее в старой части поселка возвели жилую зону с одноэтажными двухквартирными и двухэтажными многоквартирными домами с квартальной планировкой, с центральным теплоснабжением, водопроводом и канализацией [6].

Строительство и благоустройство сел приобрело широкий размах в 1970–1980-е гг. Одной из особенностей сел рассматриваемого периода, особенно в северо-восточной части Павлодарского Прииртышья, являлась тенденция к развитию их в направлении поселков городского типа с поквартальной планировкой. В них же осуществлялось сплошное озеленение, проводился водопровод, асфальтировались дороги.

Взаимодействие казахских застроечных традиций с традициями, представленными в архитектуре русских, украинских, немецких поселений, расширение количества полиэтнических поселений способствовали обогащению форм застройки, их планировки. Другой особенностью являлось воздействие новых тенденций, вызванных динамикой культурного развития архитектуры того периода, а также функциональными потребностями сельского населения.

Ж и л и щ е. Традиционно кочевым типом жилища казахского населения являлась юрта, которая доста-



точно полно описана в ряде специальных работ [7, с. 1–16; 8, с. 3–8; 9, с. 13–18; 10, с. 124–219].

Русские переселенцы конца XIX – начала XX вв. возводили в Павлодарском Прииртышье, как и в Северное Казахстане в целом, привычные для них жилища с крытыми дворами с учетом инсоляции, снегозащитных свойств и ветрового режима. Дома строили из местных материалов – грунтопластов, самана, дерева. Дома казачьих семей среднего достатка состояли из 3–4 комнат больших размеров и флигеля и резко отличались от построек бедняков. Крышу часто делали полого-двускатной из грунтопластов по жердевому настилу. Более богатые переселенцы имели шатровые кровли, крытые тесом. Хозяйственные пристройки располагались во дворе или на пашне и включали амбар, гумно, баню и другие сооружения [11 с. 7; 12, с. 16].

Оседлые стационарные жилища казахов этого периода вплоть до 1920-х гг., в зависимости от целого ряда факторов, главным образом климатических, отличались разнообразием. В южной части Павлодарского Прииртышья они возводились из самана, плитняка, в северной – из самана, дерева, камыша, плетня. Чаще всего они представляли собой однокамерную землянку с низким потолком, маленькими окнами. По традиции сохранялся двойной характер эксплуатации такого жилища: в передней половине размещались хозяйственные принадлежности, а в задней – молодняк домашних животных; вторая половина служила непосредственно жильем. К дому вплотную примыкал скотный двор, находящийся с ним под одной крышей. Похожие постройки, где хозяйственные функции в теплое время года осуществлялись во дворе, а в холодное время – в закрытом помещении, были распространены и в других регионах Казахстана [13 с. 58; 14, с. 51–55; 15, с. 41–43].

В 1930-е гг. появляется заметная тенденция к усовершенствованию старых и становлению новых типов жилищ, в том числе двухкамерных и многокамерных построек с фундаментом, более высоким потолком, плоской или полого-двускатной кровлей и т. д.

Качественно новый этап в развитии сельского жилища начинается в послевоенное время, особенно в связи с освоением целины, когда застройка государственными домами начинает вестись согласно проектам, разработанным проектными институтами Алма-Аты, Целинограда, РСФСР. Так, например, в целом по области на них приходилось 37,4% всего жилого фонда, как индивидуального, так и государственного. В колхозе имени Т. Г. Шевченко Щербактинского района этот показатель составил 33,1%, в совхозе имени Г. Н. Потанина Аксуского района – 40,6%, а в совхозе имени И. Байзакова Иртышского района – 61,4%. Суровые природно-климатические условия региона способствовали распространению типа жилья, для которого характерно объединение под общей кровлей жилого дома и хозяйственных построек или стремление приблизить хозяйственные помещения вплотную к жилому, чтобы в них можно было пройти в зимнее время из дома, а в летнее – со двора.

Отмеченная тенденция имела место и в последующий период. Изменения видны как в количественном, так и в качественном составе жилых зданий. Так, с 1961 по 1987 гг. в указанных хозяйствах было построено соответственно 40,1, 45,0 и 56,4% жилого фонда, а в колхозе им. 30-летия КазССР Успенского района – 82,2%. Преобладают дома индивидуальной застройки: так, в колхозе имени Т. Г. Шевченко они составляли 71,5% всех домов, имени 30-летия КазССР – 80,9%, в совхозах им. Г. Н. Потанина – 57,3%, имени И. Байзакова – 65,2%.

Несмотря на частичные различия в планировке и устройстве, индивидуальные жилые дома казахов, русских и представителей других этносов Павлодарской области характеризуются прямоугольной планировкой, вытянутой по направлению господствующих зимних ветров, с соотношением сторон от 1:1,5 до 1:2,5. Стремление к созданию теплого жилища побуждает население использовать традиционный строительный материал – саман. В традиционных казахских домах по-прежнему предпочитают окна малых размеров. Вообще окна претерпели существенные изменения: увеличились в размере, появились створчатые окна, форточки. В отличие от традиции русского населения устраивать два входа – парадный и надворный, у казахов традиционное жилое помещение располагается одним входом. В современных жилых домах прослеживается стремление к освобождению их от производственных функций, это ведет к созданию отдельных помещений разного назначения, увеличению размеров жилого дома, улучшению условий освещенности и утепления, бытовых условий. Во многих домах превалирует удобная и рациональная форма планировки с 3–4 комнатами, где каждое помещение имеет четко выраженные функции. Например, в 4-комнатном доме сельского учителя К. П. Кыша из совхоза имени К. Камзина имелась кухня, прихожая, столовая, гостиная-зал, спальня для взрослых, детская комната [16].

Общим для современных домов является наличие двускатной, иногда четырехскатной крытой шифером крыши вместо плоской (шифер появился лишь в 1950-е гг. и в обследованных селениях используется в 91,1–98,4% случаев; реже использовалось кровельное железо – в 2,1–6,5% домов). Изменилась и система отопления: на смену печи с обогревателями в виде глухих стен между двумя смежными комнатами во многих казахских домах и особенно в русских, украинских и немецких получило распространение водяное отопление. Претерпели изменения и материалы для строительства новых домов, как индивидуальных, так и государственных. Раньше вплоть до 1960-х гг. многие дома, особенно в юго-западных районах Павлодарской области, по традиции возводились из самана (например, в совхозе «Алексеевский» таких индивидуальных домов насчитывалось свыше 90%). На севере и востоке области наряду с саманными и бревенчатыми строениями были представлены, особенно в 1950–1960-е гг., сборно-каркасные и камышитовые, обшитые снаружи тесом или обмазанные глиной для улучшения тепловых качеств.

Начиная с 1970–1980-х гг. в исследуемой нами области широко использовали при строительстве индивидуальных домов, как, впрочем, и государственных, новые материалы: красный и силикатный кирпич, шлакобетон, газо- и пеноблок. Например, в обследованном нами колхозе им. 30-летия КазССР 52,4% частных домов были возведены из пеноблока, 31,4% – из шлакобетона, как и 36,6% аналогичных строений в совхозе им. Г. Н. Потанина. Снаружи эти дома обкладывались белым силикатным кирпичом или штукатурились. В правобережных районах, особенно в Успенском и Павлодарском, начиная с 1980-х гг. получили распространение дома под «шубу», когда наружные стены из самана или шлакобетона обтягивались металлической сеткой и сверху обрызгивались раствором из цемента, песка, придававшим им необходимый цвет – черный, синий и др.

Среди государственных строений в южной части Павлодарской области преобладали одноэтажные, а в северных, центральных и восточных встречались двух-трехэтажные секционные или блочные дома. В этот период сдерживающим фактором расширения государственных построек являлось низкое качество возведенных типовых домов. Это в основном было обусловлено отсутствием квалифицированных кадров строителей, недостатком строительных материалов. Население нередко самостоятельно приспособляло типовую застройку к своим вкусам и потребностям с учетом опыта традиционного строительства, направленного главным образом на улучшение тепловых качеств, на приближение дома к хозяйственным постройкам и т. п. Определенные изменения произошли и в хозяйственных пристройках. Так, в обследованных нами селах они располагались по-разному: нередко примыкали к дому, имея с ним одну крышу, или находились рядом, отдельно. Более распространено было раздельное расположение построек. Возводились они из доступных местных материалов. Крыши встречались как плоские земляные, так и двускатные, крытые рубероидом или шифером [17].

Единая система планирования и проектирования, получившая широкое распространение в 1960–1970-е гг., способствовала появлению сел-близнецов, однотипных и безликих, с разбросанными жилыми, общественными и производственными зданиями. Недостаточный учет особенностей сельского быта, игнорирование местных природно-климатических условий, механическое перенесение городских приемов планировки без должного решения инженерных вопросов: коммуникации, водо- и газоснабжения, приусадебного участка – привели к «облеплению» домов повышенной этажности всевозможными хозяйственными пристройками для содержания животных и птиц, хранения угля и дров. При этом не учитывались пожелания населения о внедрении индивидуальной усадебной застройки, об увеличении земельного участка для ведения личного подсобного хозяйства.

Не была снята с повестки дня и проблема обеспечения трудящихся жильем. Все еще имелись нарушения при распределении жилья со стороны отдельных руководителей хозяйств. Не выполнялись задания по

его строительству, не хватало производственных мощностей, сырья, материалов. Недостатком было и то, что не обращалось внимания на всемерное развитие строительства за счет хозяйственных и других способов, в районах не был налажен выпуск необходимых строительных материалов, кирпича. Отрицательным фактором было и отсутствие в Павлодарской области завода по производству цемента, который и в настоящее время завозится из других областей. Необходимо было пересмотреть структуру сооружаемого жилья с учетом демографической ситуации и действительных потребностей семей. При этом как в городе, так и на селе следовало изменить порядок планировки строительства жилья: учитывать в качестве показателей не безликие квадратные метры, а квартиры, как это принято в развитых странах ближнего и дальнего зарубежья

**И н т е р ь е р.** В конце XIX и начале XX вв. внутреннее убранство жилища рассматриваемых этносов отличалось рядом особенностей в зависимости от социально-экономических и этнокультурных факторов, традиционных воззрений, функционального предназначения и т. д.

Вплоть до послевоенного времени в характере использования внутреннего пространства дома и в интерьере казахского жилища наблюдалось влияние традиционных элементов быта. Выработанные столетиями национальные формы убранства и обстановки юрты нашли отражение и в оседлом доме, где по-прежнему было много фабричной мебели, а предметы убранства располагались вдоль стен. В гостиной (тор уй) стены украшали фабричными или самодельными коврами (тускииз) – войлочными или матерчатými. Производство узорных войлочных ковров опиралось на давние и устойчивые традиции. Так, настенный войлочный ковер, выполненный народной мастерицей из Баянаула Р. Барлыбаевой, экспонировался в 1937 г. на Всемирной выставке в Париже и был удостоен высокой награды. В 1950–1960-е гг. около 30 видов вышивок и аппликаций этой мастерицы неоднократно демонстрировались на выставках народного творчества в Алма-Ате и Москве. Пол застилали узорными войлочными коврами двух типов: текемет – с ввальянным орнаментом и сырмак – изготовленный техникой инкрустации, а также ткаными полосами. Технология их изготовления и орнаментация подробно описаны в работах казахстанских этнографов Э. А. Масанова [18, с. 104–116], А. С. Тажмуратова [19, с. 16–52], М. С. Муканова [20, с. 36–63] и К. Н. Райымхан [21, с. 100–115]. Аналогичные предметы декоративно-прикладного искусства, сходные приемы их создания, включая орнамент, имеют параллели у тюркоязычных народов Средней Азии, Алтая, Сибири, Поволжья и Кавказа [22, с. 60–61; 23, с. 140–143; 24, с. 373–409; 25, с. 64, 135, 154–161; 26, с. 48–111; 27, с. 89–91]. Указанные изделия дополнялись одеялами, шитыми из разноцветных кусочков материи (курак корпе). Такие лоскутные изделия распространены повсеместно в Средней Азии как у таджиков, так и у тюркоязычных народов. В старину им приписывались магические свойства, считалось, что

вещи из многих мелких кусочков ткани способствуют тому, чтобы у их обладателя было много потомства, плодился скот, умножалось имущество.

Вторая комната (ауыз уй) обставлялась минимально и убиралась менее нарядно. Здесь было больше хозяйственной утвари: шкафы для посуды и продуктов, а также другие необходимые предметы домашнего обихода.

Существенные изменения в интерьере начались со второй половины 1950-х гг., что явилось следствием описанных ранее изменений в жилищно-бытовых условиях населения. Проводниками инноваций выступали русские и украинцы, сельская интеллигенция и горожане. В домах появляется больше мебели как фабричного, так и кустарного производства. Обязательным атрибутом стала штукатурка и побелка стен, украшаемых иногда бордюром или расписным орнаментом. Национальное своеобразие сохранялось в том, что по-прежнему в гостиной центр оставался свободным, чтобы можно было посидеть и отдохнуть на полу, застланном традиционными коврами, одеялами (корпеше).

На оформление жилищ русского и украинского населения влиял характер поселений. В домах целинников-новоселов больше сказывалось влияние городского быта — здесь мебель фабричного производства, на стенах — ковры, а на полу — дорожки. Для старожил

ов была характерна небогатая меблировка, различные традиционные украшения — вышивки на предметах обихода, декоративные подушки и полотенца, домотканые надсундучники и половики. Общение с местным населением приводило к тому, что в некоторые виды декоративных предметов проник ряд сходных по формам казахских мотивов.

В 1970–1980-е гг. с улучшением материального благосостояния трудящихся разнообразился интерьер жилища, все более широкое распространение получили городские виды материальной культуры, отражавшие возросшие потребности сельских жителей. Во многих домах, как и в других регионах республики, в передней части комнат можно было увидеть современные мебельные гарнитуры, приобретаемые целыми комплектами: жилой, спальный, кухонный, различные виды бытовой техники и т. д. В то же время часть традиционной мебели перемещали в дальнюю половину дома.

Национальное своеобразие больше всего было заметно в домах индивидуальной застройки. У казахов оно по-прежнему сохранялось в основном в традиционных формах декоративно-прикладного искусства: наличии низкого круглого стола, тканых и войлочных изделий и т. д., у русских, украинцев и белорусов — лишь во внешней декоративной отделке фасадов домов, фронтона, карниза, веранды, наличников и т. д.

#### Источники и литература

1. Власов И. Природа и хозяйство южной половины правобережья Павлодарского Прииртышья // Записки Семипалатинского отдела ГРГО. Семипалатинск, 1927. Вып. XVI. С. 153–194.
2. Аполлова Н. Г. Хозяйственное освоение Прииртышья в конце XVI — первой половине XIX в. М.: Наука, 1976. 371 с.
3. ПМА. Павлодарская область, Баянаульский район, запись 1980 г.
4. Востров В. В., Захарова И. В. Казахское народное жилище. Алма-Ата: Наука, 1989. 186 с.
5. Жилина А. Н. Жилище и семья у узбеков (на материалах Ташкентской и Хорезмской областей) // Семья и семейные обряды у народов Средней Азии и Казахстана. М., 1978. С. 55–93.
6. ПМА. Павлодарская область, Иртышский район, запись 1981 г.
7. Маковецкий П. Юрта (летнее жилище) // Зап. Омск. отд. ИРГО. 1893. Кн. XV. Вып. III. С. 1–16.
8. Маргулан А. Х. Казахская юрта и ее убранство // VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. М., 1964. 13 с.
9. Джанибеков У. Д. Культура казахского ремесла. Алма-Ата: Онер, 1982. 144 с.
10. Муканов М. С. Казахская юрта. Алма-Ата: Қайнар, 1981. 223 с.
11. Катанаев Г. Е. Прииртышские казаки и киргизы Семипалатинского уезда в их домашней и хозяйственной обстановке // Записки Омского отдела ИРГО. 1893. Кн. XV. Вып. 3. С. 1–39.
12. Илюхин Л. К. Развитие композиционных приемов планировки и застройки сел Северного Казахстана // Тр. Целиноград: СХИ. 1973. Т. 9. Вып. 2. С. 14–16.
13. Аргынбаев Х. А. Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов в середине XIX и начале XX вв. // Тр. ИИАЭ АН КазССР. 1959. Т. 6. С. 19–90.
14. Илюхин Л. К. Особенности формирования усадьбы казахов в период их массового перехода на оседлый образ жизни // Тр. Целиноград. СХИ. 1985. Т. 66. С. 51–55.
15. Турганбаева Л. Р. Дворовые и хозяйственные постройки казахов-полукошечников // Поиск. Серия гуманитарных наук. 2008. № 2. С. 41–43.
16. ПМА. Павлодарская область, Аксуский район, запись 1981 г.
17. ПМА. Павлодарская область, Майский и Баянаульский район, запись 1980 г.
18. Масанов Э. А. Казахское войлочное производство во второй половине XIX и начале XX в. // Сов. этнография. 1959. № 6. С. 104–126.
19. Тажмуратов А. С. Шебердің қолы ортақ. Алматы: Қазақстан, 1977. 146 б.
20. Муканов М. С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата: Казахстан, 1979. 120 с.
21. Райымхан К. Н. Қазақ халқының сәндік қолданбалы өнері. Алматы: Өнер, 2010. 59–63 бб.
22. Абрамзон С. М. Очерки культуры киргизского народа. Фрунзе, 1946. 122 с.
23. Васильева Г. П. Преобразование быта и этнические процессы в Северном Туркменистане. М.: Наука, 1969. 390 с.
24. Жданко Т. А. Народное орнаментальное искусство каракалпаков // Труды Хорезмской археолого-этнографической экспедиции. М., 1959. Т. III. С. 373–409.
25. Вайнштейн С. И. История народного искусства Тувы. М.: Наука, 1974. 223 с.
26. Кузеев Р. Г., Бикбулатов Н. В., Шитова С. Н. Декоративное творчество башкирского народа. Уфа: Тип. изд-ва Башкирского обкома КПСС, 1979. 126 с.
27. Гаджиева С. Ш. Материальная культура ногайцев в XIX — начале XX в. М.: Наука, 1976. 227 с.

Н. В. Крутова

### Еврейский кантонизм как один из видов вынужденной миграции

Одной из категорий, формирующей еврейскую общину на территории Степного генерал-губернаторства в к. XIX — н. XX вв., явились «николаевские» солдаты, бывшие кантонисты.<sup>1</sup>

В 1827 г., в годы царствования Николая I, издается Указ о введении впервые для евреев натуральной рекрутской повинности. На основании Устава... военной службы евреев был установлен призывной возраст от 12 до 25 лет, а «...евреи малолетние, т. е. до 18 лет, обращаются в заведения, учрежденные для приготовления к военной службе», т. е. в общие батальоны и полубатальоны военных кантонистов. Самым страшным оказалось то, что правительство для обеспечения нужного количества рекрутов, компенсации податных недоимок, замены уклоняющихся от рекрутчины отдельных лиц разрешило еврейским обществам пополнять требуемое число рекрутов малолетними детьми. В рекруты забирали 7–8-летних детей, часто единственных сыновей. Их отрывали от привычной и родной среды, увозили за тысячи верст от родины, причем одних сдавали в школы кантонистов, других отсылали в самые далекие сельские местности. Лишь по достижении 18-летнего возраста им начинали засчитывать общий тогда 25-летний срок военной службы. Через 10 лет, в 1837 г., правительством издается еще один указ — об обязательном зачислении детей евреев ссыльнопоселенцев в Сибири в кантонисты. Еще через 10 лет — в 1847 г., это было распространено и на детей ссыльнокозачьих.

Помимо общих суровых условий военного режима, институт кантонистов являлся для евреев особенно ужасным еще потому, что им пользовались для обращения еврейских детей в христианство. Низшее военное начальство применяло для этого жестокие меры воздействия — наказывали розгами, пропускали сквозь строй и др. Сохранилось много сообщений о том, как истязали упорствующих в своей вере еврейских кантонистов — их почти не одетыми оставляли на жестоком морозе, окунали до обмороков и глухоты в воду, наносили раны при стрижке и т. д. Подобные же истязания приходилось терпеть и тем, которые отданы были в поселения на крестьянские работы. Принявшие же христианство освобождались от этого режима, и им предоставлялись значительные льготы по службе. Немногие, выдержав истязания, оставались евреями, значительная часть не выживала и погибала на пути к далекому месту назначения или в военной школе.

В 1853 г. правительством были изданы правила о разрешении еврейским обществам и частным лицам

представлять за своих рекрутов всякого пойманного беспаспортного. Специальные «ловчики» из евреев буквально охотились за еврейскими детьми, хватили их ночью в постелях и в качестве «пойманников» сдавали в кантонисты. И только в 1856 г., просуществовав 29 лет, манифестом Александра II был упразднен институт кантонистов вообще и окончательно отменен прием еврейских малолетних рекрутов.

Эпоха кантонистов оставила глубокий и неизгладимый след в памяти народа; об этом свидетельствуют еврейские народные песни: «Льются по улицам потоки слез, льются потоки детской крови, младенцев отрывают от хедера и одевают в солдатские шинели; наши же общинные заправилы помогают сдавать их в рекруты». Или другой вариант: «Лучше в землю глубоко быть зарытым, чем носить... меч» [1].

Одним из ярких примеров жизни мальчика-кантониста может служить судьба Аврама Марковича Пантофеля (он же Аврум Мордухов) (1840–1922). Его сыновьям удалось записать воспоминания отца, сохранились и семейные фотографии. А внуки (Абрам Матвеевич или Григорий Галич, 1925 г. р.) опубликовали мемуары своего деда. В мировой сети немало упоминаний о воспоминаниях Пантофеля. Познакомившись со всеми материалами, мы узнали о его непростой судьбе. Великолепно изложил материал Г. Галич в статье «Из записок кантониста», небольшую выдержку из которой мы здесь приводим<sup>2</sup>.

«Родился я в местечке Барановка Волынской губернии Новоград-Волынского уезда, могу предполагать, что в 1838 году<sup>3</sup>. Когда мне минул один год, я лишился отца.

...Как-то августовской ночью, когда я после утомительной работы крепко спал на печке, в дверь сильно застучали, и в избу вошел сотский староста... взял меня с печки и сказал: „Пойдем, Аврумка, с нами!“ Приведя меня к себе, сотский бросил на земляной пол в сенях соломы и указал мне ложиться спать. Я притворился спящим, полагая, что когда он уснет, я убегу домой. Но он не спал всю ночь. А утром привели еще одного мальчика, старше меня двумя годами, и сразу нам на ноги — ему на левую, а мне на правую — надели кандалы, сцепив нас. К вечеру в избе нас было уже четырнадцать человек, и всех также сцепили кандалами попарно.

Мать моя тем временем бегала в кагальное общество хлопотать о моем освобождении, но ничего не смогла добиться. Мы же, находившиеся в „сборной“, усердно молились Богу и читали псалмы Давида по несколько раз в день. Кормили нас одной кашей, и на наши на-

<sup>1</sup> Кантон (Canton) — административное подразделение во Франции, между округом и общиной, а также нем. *kantonist* — военнообязанный. В Пруссии в 1733–1813 г. военнообязанных (рекрутов) набирали в округах (кантонах), «каждый из которых комплектовал свой полк». В России наименование «кантонисты» впервые появилось в 1805 г. и сохранялось до 1856 г. Кантонистами назывались все малолетние и несовершеннолетние сыновья нижних воинских чи-

нов, которые образовали... сословие лиц, принадлежащих со дня рождения к военному ведомству.

<sup>2</sup> Существует два варианта дневника Пантофеля: рукописный 1912 г. и печатный 1922 г. Г. Галич, скорее всего, использовал второй вариант.

<sup>3</sup> Опираясь на архивные документы, предположительно 1840 г.

рекания никто не обращал внимания. Так прошел месяц, после чего нас на подводах привезли в уездный город Старокопанин Каменец-Подольской губернии. Там с нас сняли кандалы и представили в рекрутское присутствие для освидетельствования на предмет годности к военной службе. Всех нас, признанных годными, отвели в казармы, откуда мы по прошествии нескольких дней отбыли в Житомир.

Там нас поместили также в казармы, но под строгий караул, так как до нас уже случилось несколько побегов. В Житомире находился сборный пункт, где производилось распределение.... Я попал в тобольскую партию. Перед отправкой из Житомира некоторых рекрутов навестили родители. Одна из женщин привезла мне от моей матери серебряный рубль на дорогу и сказала, что мать по домашним обстоятельствам не смогла навестить меня, но пожелала счастливого пути и наказала не забывать Бога и быть верным сыном Израиля. Рубль я принял и долго плакал.

В октябре мы с первой партией на подводах отправились в Тобольск. Везли нас в коробах, поставленных на телеги, и сажали туда нас по десять-двенадцать человек, поэтому мы, будучи одеты во все «допехи», сами не могли ни садиться в короба, ни вылезать из них, и «дядьки» с нами изрядно мучились. По прибытии в Киев нас разместили в казармах, где мы стояли трое суток. Там нас посетил генерал, спросил, не имеет ли кто претензий и, пожелав благополучно прибыть на место назначения, уехал. Следующим городом был Чернигов. Там нас навестили местные евреи и раздали нам маленькие молитвенники и тфилин. Затем прибыл местный генерал и спросил нас: «Не желает ли кто из вас креститься?» Видя, что желающих нет, он довольно ласково сказал, что не только одни русские могут быть хорошими солдатами и, что мы, оставаясь в своей вере, можем тоже примерно нести государеву службу.

Тобольский полубатальон кантонистов имел пятиклассное училище... Евреев-кантонистов учили только до третьего класса, а принявших православие до пятого. Недели через две нас начали обучать в первом классе читать и писать по-русски. На каждом столе было устроено деревянное вместилище для песка, на котором мы палочками выводили буквы. Потом песок разглаживали и писали снова. При классах были портновская и сапожная мастерские, где работали кантонисты, владеющие этими ремеслами, которые чинили нашу одежду и обувь. Нас обучали также строевым приемам, различным командам и барабанному бою.

После праздников за нас взялись вплотную, и начались трудные времена. За малейшие ошибки и провинности нас наказывали розгами и каждый раз после нескольких ударов спрашивали: «Креститься желаешь?» Если следовал отрицательный ответ, то наказание продолжалось, если ответ был: «Желаю» — экзекуция тотчас прекращалась и подростка переводили в казарму, где размещались «русские» — уже окрещенные кантонисты, с тем, чтобы товарищи-евреи не могли его отговорить. Так как церковные власти всячески влияли на военное начальство с тем, чтобы уско-

рить крещение кантонистов, был придуман еще один способ к понуждению. Когда мы находились в парной бане во время очередного мытья, унтер-офицер подавал столько пару, что не было возможности находиться на полке и те, кто послабее, старались спуститься пониже. Но это он запрещал и выкрикивал: «Кто желает креститься, может сойти вниз!» Кто не мог более выдерживать этой пытки — соглашались на крещение.

Чтобы воспрепятствовать соблюдению нами традиции, начальство заставляло кантонистов мыть полы и исполнять другие хозяйственные работы по субботам. И все, кто отказывался это делать, получали немалое количество ударов розгами...

Наступил 1856 год, и меня в числе прочих моих товарищей назначили на действительную службу. Я и еще десять человек попали в третий Сибирский линейный батальон, квартировавший в Петропавловске, еще десять человек — во второй Сибирский батальон — в город Акмола, а остальные попали в Тобольский батальон. Несколько дней мы со всей своей амуницией провели в большой тесноте и неудобстве. Наконец нам определили маршрут следования, выдали кормовые деньги и отправили пешим порядком до Петропавловска. Идти предстояло более четырехсот верст, но я отправлялся в дорогу с облегчением на душе и, прощаясь с Тобольском, надеялся, что более никогда не свижусь с ним, — так тяжела была жизнь в кантонистах» [2].

Итак, с 1856 г. А. Пантофель в рядах царской армии, в составе 3-го Сибирского линейного батальона. На обложке его военного билета записано, что за безупречную службу он был награжден... получал жалование — 10 руб. в год. Исходя из арифметики, что царская служба продолжалась 25 лет, она должна была закончиться для Пантофеля в 1881 г. Об этом пишут и потомки: «...Нелегкая солдатская служба в течение 25 лет дала ему право жить в Омске. На службе Пантофель проявил недюжинные способности к грамоте и музыке...» [3].

Однако мы имеем на руках архивный документ, подтверждающий дату отставки — 1870 г., т. е. время службы составило 14 лет. Подтверждение находим у Т. П. Волковой, рассказывающей, что А. Пантофель с 1853 по 1870 г. служил в Петропавловске, Кокчетаве, Атбасаре и Верном [4, 27–28].

Причиной, по которой судьбе Пантофеля уделено достаточно много места в настоящей статье, является тот факт, что после ухода в отставку, имея право всеместного жительства, как николаевский солдат, Пантофель с семьей поселился в Семипалатинской области, в г. Зайсане, что на границе с Китаем.

«Первый камень города Зайсан заложен в 1864 году, когда большая часть территории уезда принадлежала России». К концу XIX в. Зайсан стал известен как купеческий город. Зайсанский уезд стал многонациональным. Здесь проживали казахи, русские, татары, узбеки, туркмены, киргизы, китайцы, и представители других народов [5].

По данным известного казахстанского демографа Н. В. Алексеенко, в 1887 г. в Зайсане проживало 10 ев-

реев. Вполне вероятно, что в это число вошли данные о Пантофеле, так как мы располагаем сведениями о нем как о жителе Зайсана за 1884 г. В Посемейном списке евреев, проживавших в г. Зайсане фамилия Пантофеля значится под № 3: «Абрам Мардо... Пантофель, 44 лет. Жена, 31 г., детей — 4 человека. Прибыл из Омска по Указу [как] выбывшему в отставку. Нач. Штаба войск Акмолинской области Черемисовым от 30 ноября 1871 г. за № 6502» [6, 17–17 об.].

Сколько времени семья Пантофелей прожила в Зайсане, неизвестно; единственное, что можно сказать наверняка, — Абрам Маркович с семьей вернулся в г. Омск — административный центр Степного генерал-губернаторства и областной город Акмолинской области. Судя по сохранившемуся паспорту и указанному в нем возрасту владельца, вероятно, это произошло не позже 1911 г. Кроме того, паспорт подтверждает, что, несмотря на все сложности, бывшему кантонисту удалось исполнить завет матери, т. е. остаться иудеем.

#### «Владелец книжки

Имя отчество фамилия:

*Аврум Мордухов Пантофель*

Звание: *Омский мещанин в безсрочном отпуске*

Писарь

Время рождения: —

или возраст: *71 г.*

Вероисповедание: *Иудейское*

Место постоянного жительства *г. Омск Акмолинской обл.*

6. Состоит ли или состоял ли в браке:

*жена: Елизавета Моисеевна 57 лет»* [3].

Справочное издание за 1910 г. в главе, посвященной г. Омску и в разделе «Торговые предприятия по свидетельству 2-го разряда», упоминает Пантофеля, но уже с инициалами «М. Г.», как владельца магазина золотых и серебряных вещей [7, 160]. Зная, что в семье Абрама и Елизаветы Пантофелей родилось 9 детей, мы вполне можем предположить, что неизвестный пока «М. Г.» имеет самое прямое отношение к герою нашего повествования.

О том, что семья Пантофелей была связана с ювелирным делом, записано в автобиографии заслуженной артистки России, лауреата Государственной премии, выдающейся оперной певицы Деборы Яковлевны Пантофель-Нечецкой — внучки Абрама Пантофеля. «Родилась в декабре 1904 г. в г. Омске в семье мастера ювелирных дел Якова Абрамовича Пантофеля. Дед Деборы Яковлевны — Абрам Маркович Пантофель был николаевским солдатом, кантонистом, играл на скрипке, трубе, барабане. Служил писарем...» [3].

Итак, благодаря кропотливой и заинтересованной работе потомков, исследователей Казахстана, мы узнали лишь об одном представителе «армии еврейских кантонистов», на примере жизни которого можно без особого труда представить все тяготы и лишения, выпавшие на долю маленьких солдат.

В это же время, в 1870 г., в Семипалатинской области поселился еще один отставной рядовой солдат — Янкель Берков Гольдберг.

По указанию Правительствующего Сената от 7

мая 1892 г. дети евреев, отбывших военную службу по прежнему Рекрутскому уставу, могли быть причисляемы к обществам вне черты еврейской оседлости только при жизни отца и по его ходатайству [8, л. 16–17]. Действия этого распоряжения прекрасно иллюстрируются архивными документами, относительно сына Янкеля Гольдберга, о его причислении к обществу мещан г. Усть-Каменогорска.

#### «Семипалатинскому Губернатору

...прошу сообщить состоялся ли 23 октября 1870 г. Указ Семипалатинского Областного Правления о причислении... к обществу мещан г. Устькаменогорска отставного рядового еврея Янкеля Беркова Гольдберга, а равно значится ли причисленным к упомянутому мещанскому обществу сын этого еврея Лейзер и в утвердительном случае, причислен ли последний при жизни своего отца и по его ходатайству» [9, л. 78].

После получения бумаги семипалатинское начальство шлет распоряжение в уездный Усть-Каменогорск — место проживания Лейзера Гольдберга.

#### «Устькаменогорскому Мещанскому Старосте

Областное правление предлагает Вам, Милостивый Государь, с первой отходящей почтой донести, значится ли причисленным к Устькаменогорскому Мещанскому Обществу еврей Лейзер Янкелев Гольдберг /сын отставного рядового/ и если значится, то когда, кем и по чей просьбе или распоряжению он причислен» [9, л. 80].

Ответ написан на обороте письма: «...еврей Лейзер Янкель Гольдберг значится в обществе мещан г. Устькаменогорска... внесен в посемейный список. Устькаменогорский мещанский староста: Колотушкин» [9, л. 80 об.].

Эта бумажная бюрократия решила дальнейшую судьбу Лейзера Гольдберга тем, что позволила на законных основаниях проживать вне черты оседлости, а именно в уезде Усть-Каменогорске. Дальнейшие сведения о евреях по фамилии Гольдберг встречаются в контексте информации об аптеках Семипалатинской области. Известно, что с 1899 по 1906 гг. обязанности управляющего второй Семипалатинской вольной аптеки исполнял некто Иудель Тебелев Гольдберг. Существуют сведения, что он работал и в Усть-Каменогорской аптеке политического ссыльного В. Л. Инькова [10, л. 38, 55–55 об., 58–58 об.]. В 1910 г. в Усть-Каменогорске в качестве уже владельца городской аптеки записан некто И. М. Гольдберг [7, 212]. Вероятно, названные «Гольдберги» состояли в родстве с николаевским солдатом Янкелем Гольдбергом.

В жизни бывших кантонистов, а затем и их детей часто возникали спорные вопросы с городскими властями по вопросу права проживания в том или ином месте за пределами черты оседлости. Подобная ситуация возникла у Кальмана Каплуна. На старом еврейском кладбище Семипалатинска похоронен некто Каплун Шмуил. О том, что он относится к «армии» николаевских солдат мы узнали из архивных документов 1910–1911 гг., где речь идет о его сыне: «...20 июля 1910 г. — закладная крепость на недвижимое имение сына отставного Николаевского солдата Кальмана Шмуиловича Каплун, заложенное им Тюменскому

купцу Владимиру Петровичу Ядрышникову» [11, 23 об.]. В другом: «Каплун Кальман Шмуїлов, омский мещанин, место постоянного проживания — г. Омск. В Семипалатинске имеет недвижимость: деревянный 2-х этажный дом с флигелем и надворными постройками по Областной улице, земли 300 кв. сажень.» [11, л. 64 об. — 65].

В г. Верном проживал другой сын Каплуна Шмуїла — омский мещанин Мордха Шмуїлов Каплун. Сохранился текст «жалобы», написанной в декабре 1896 г.: «Отец мой пользовался этим правом как отставной нижний чин, отбывший службу по старому Рекрутскому уставу на основании статьи... 1867 г. ... и Особого Приложения... изданного 1876 г., я же пользуюсь правами своего отца, перешедшими ко мне на основании указа Правительствующего Сената 1882 г. ... 1887 г., где говорится „дети нижних чинов еврейского закона, приписавшиеся к обществам вне черты еврейской оседлости, сохраняют приобретенные их родителями право жительства не только в той местности, к которой они причислены, но и повсеместно“» [12, л. 1–2 об.].

В начале прошлого столетия в г. Семипалатинске проживала многочисленная династия Вижанских, состоявшая в близких родственных отношениях с другой не менее многочисленной семьей — Яворских. О тех и других написал свои воспоминания один из потомков семьи Вижанских — Михаил Вениаминович Вижанский (1941 г. р.), проживающий в г. Омске. Приведем небольшие выдержки, позволившие проследить жизненную судьбу представителей этих династий.

Одним из первых в Степном крае поселился Лейзер Вижанский, так как существует архивный источник, где он фигурирует, как николаевский солдат. Имя этого человека значимо в истории еврейской общины Восточного Казахстана и по другой причине. «Дополнительный список на евреев, владеющих недвижимым имуществом...» сообщает, что в 1906 г. в Семипалатинске на средства еврейской общины было построено каменное одноэтажное здание по ул. Больничной,<sup>1</sup> где располагался молитвенный дом. Земля для него была подарена по завещанию мещанином города — Лейзером Давидовичем Вижанским [11, л. 58 об. — 59]. Следующий документ свидетельствует об акте дарения Лейзером Вижанским жене — Фейге Янкелевне недвижимости: «...один каменный одноэтажный жилой дом, один полукаменный жилой 2-х этажный дом и 2 деревянных одноэтажных флигеля с надворными постройками, земли 142 квадратных сажени» [11, 62 об.].

Судя по документам, у старших Вижанских было три сына: Хаим, Давид, Григорий и дочь Эсфирь. Все принадлежали к мещанскому сословию.

Хаим владел торговой лавкой по продаже бакалейных и галантерейных товаров [13]. Известно, что Давид Вижанский проживал по «...Церковной улице в деревянной избе в одну комнату...» [11, л. 64]. О Давиде сообщает ценные сведения его внук — Михаил Вениаминович Вижанский. У Давида и его жены Хаи-Сарры росли три дочери — Лея, Роня, Мира и сын — Ве-

ниамин. О рождении последнего, Вениамина, в семейном архиве М. В. Вижанского сохранился уникальный документ — «Выпись из Метрической книги Семипалатинского Еврейского Молитвенного Общества... о родившихся» за 12 апреля 1917 г.

«Кто совершал обряд обрезания или наречения имени

*Мещанин Могилевской губернии Оршанского уезда заштатного гор. Бабиновичи Мовша Абрамович Гильфанд*

Число и месяц рождения

*христианский — 4 мая, еврейский — 16 ияра*

Число и месяц обрезания

*Христианский — 11 мая, еврейский — 23 ияра*

Где родился

*В городе Семипалатинске*

Состояние отца, имена отца и матери

*Отец Семипалатинский мещанин Давид Лейзерович Вижанский, мать Хая-Сарра*

Кто родился и какое ему или ей дали имя

*Сын «Вениамин» [14].*

Эсфирь Вижанская, единственная дочь Лейзера, получила фармацевтическое образование и некоторое время работала в аптеке г. Зайсана [9, л. 192]. В советские годы семья Вижанских попала в разряд лишенцев и сполна испытала все тяготы этого «звания». В результате принимается решение о переезде, и в 1931 г. они уже проживают в г. Новосибирске.

В тесных родственных связях с Вижанскими находилась семья Яворских. Женой Вениамина Вижанского стала Рахиль (Раиса), дед которой — Лазарь Яворский (1810–1914) также был кантонистом и проживал в г. Семипалатинске. «Прадед, Лазарь Яворский, 1810 года рождения, прослужил 25 лет николаевским солдатом в степях Казахстана, где-то в районе Павлодара, потом жил в Семипалатинске, где и осел, пустил жизненные корни: обзавелся семьей, в которой воспитали четырех сыновей...» — вспоминает Михаил Вижанский.

ЦГА РК также сохранил документы, касающиеся детей бывшего кантониста Л. Яворского.

В 1908 г. оформляется дарственный документ на имение верненских мещан Ерша (Яков) и Мейера Лейзеровых Яворских: «...три деревянных дома, амбар и прочие надворные постройки с землей в 180 саж. По Дальней улице. Перешли по дарственной записи от матери Анны Яворской, а она приобрела эту недвижимость за наличные деньги от Семипалатинского мещанина Якова Михайлова. Вся недвижимость оценена в 5000 руб.» [11, л. 60 об. — 61].

В своем воспоминании М. В. Вижанский рассказывает о Якове Яворском — деду по материнской линии и сыне Лазаря Яворского. В семье росло семеро детей: дочь Рахиль и шестеро сыновей: Александр, Солломон, Исая, Иосиф, Лазарь, Борис. «На хлеб насущный, для своей большой семьи, дед Яков зарабатывал игрой на скрипке. Играл в ресторанах, на свадьбах, в кинотеатрах — тапером на немых фильмах. Бабушка Сара вела домашнее хозяйство, в чем ей помогала

<sup>1</sup> Ул. Больничная — с 1877–1938 гг., позже до 1997 г. — ул. Академика Павлова.

приходящая домработница. Семья жила небогато, но средств хватало всех детей обустроить, одеть, дать образование». 1917 г. вносит серьезные коррективы в устоявшийся быт еврейской семьи. Сохранилась небольшая информация о том, что молодое поколение Яворских, в частности Алексей, были членами кружка еврейской молодежи г. Семипалатинска, существовавшего в 1920-е гг. [15, 174–175].

Семья Яворских, как и Вижанских, попала в разряд «лишенцев». В семейном архиве М. Вижанского сохранился очень важный для того времени документ, от 25 июля 1931 г. «Справка. Дана настоящая гр. Яворскому Яков. Лаз. в том, что по списку лишенных права голоса по г. Семипалатинску не значится...». И справка-характеристика уже от 4 августа 1931 г.: «Дана настоящая Яворскому Якову Лазаревичу в том, что начиная с 1890 г. он занимался исключительно музыкой...». Но даже если одному из Яворских удалось избежать трагической участи лишенца, это не меняло дела. Большая часть представителей «Лазаревского колена...» сполна испытала беды и лишения людей, потевших гораздо больше, чем «право голоса...».

Часто после такого сурового поворота судьбы людям оставался один выход — уезжать. Так получилось и у Яворских. В начале 30-х гг. XX в. семья постепенно перебирается в г. Омск. Правда, на старом еврейском кладбище Семипалатинска сохранились могилы четверых Яворских, в том числе и основателя клана, николаевского солдата, кантониста — Яворского Лейзера<sup>1</sup>, которые навечно остались в Казахстане.

Несмотря на все трудности, уготованные судьбой, еврейские кантонисты выстояли и некоторым даже удалось сохранить конфессиональную принадлежность, сохранить «веру отцов». Благодаря природной смекалке, выносливости, предприимчивости и трудолюбию, бывшие николаевские солдаты, приспособившись к новым обстоятельствам, устраивали свою жизнь. Создавали семьи и, имея пусть небольшой, но все же начальный капитал, зачастую покупали недвижимость, открывали свое небольшое «дело». Практически никто из них не вернулся в родные места. Связь с родиной предков была утрачена навсегда. Родителей, как правило, уже не было в живых, и возвращаться зачастую было некуда.

#### Источники и литература

1. Еврейская энцикл., 16 т. СПб.: Общество для научных еврейских изданий и изд. Брокгауз—Ефрон, 1908–1913 [Электронный ресурс]: оптический диск.
2. Заметки по еврейской истории. URL: <http://www.berkovich-zametki.com>. 2009. дек., № 20; Галич А. М. В кантонистах // Корни: обществ.-публицист. и культурно-просветит. журн. еврейских общин России, Украины и др. стран СНГ. М., Киев, 1998. № 10.
3. <http://www.alexeytoday.narod.ru>; <http://www.pantofel.ru>
4. Волкова Т. П. Особенности религиозной жизни евреев до революционном Казахстане. сер. XIX — нач. XX вв. // Евреи в Казахстане. История, религия, культура. Материалы I Междунар. науч.-практ. конф. 12–13 нояб. 2002 г., г. Алматы. Алматы: Ассоциация еврейских национальных организаций РК «Мицва», 2003. С. 27–28.
5. Семипалатинские областные ведомости. 1882. № 6; 1883. № 32–42 и др. URL: <http://www.adventa.kz>.
6. ЦГА РК. Ф. 15, оп. 2, д. 78
7. Сибирский торгово-промышленный календарь на 1910 г. СПб.: Изд-во М. П. Кедрово-Ивановского, 1909. 1206 с.
8. ЦГА РК. Ф. 64, оп. 1, д. 1975.
8. ЦГА РК. Ф. 15, оп. 1, д. 409.
9. ЦГА РК. Ф. 44, оп. 1, д. 49452.
10. ЦГА РК. Ф. 15, оп. 1, д. 404.
11. ЦГА РК. Ф. 64, оп. 1, д. 842.
12. СКМ Семипалатинские областные ведомости. 1909. № 14–15.
13. Личный архив М. В. Вижанского (г. Омск).
14. Крутова Н. В. Евреи на земле Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск: Обл. Дом дружбы Малой ассамблеи народов Восточного Казахстана, 2006. 235 с.

*Г. Е. Мамаева*

#### Русский социально-культурный центр города Семей — оплот в сохранении этнической самобытности и межнационального согласия

Казахстанцы гордятся не только богатством недр своей республики, ее живописной землей с удивительным разнообразием ландшафта, но и многообразием народа, являющего собой яркий пример слияния многочисленных культур, традиций и обычаев. Совместное проживание разных этносов на протяжении длительной общей истории выработало особый казахстанский менталитет, внутреннее состояние человека, чуждое националистическим крайностям, обособленности и выраженное в стремлении к человеческому единению, слиянию народных традиций. Взаимное понимание, терпимость, бережное восприятие духовных и культурных ценностей людей разных национальностей составляют глубинную суть общества, которая сформировала общие для всех этно-

сов идеалы и ценности. Отсюда и неподдельный интерес к историческим корням своего народа в общей истории, стремление к изучению родного языка, обычаев и традиций [1, с. 118].

Большую работу по популяризации самобытной культуры русского народа и сохранению межнационального согласия проводит М. С. Панин, проректор по научной работе и международным связям Семипалатинского государственного педагогического института (СППИ), доктор биологических наук, профессор, академик (рис. 1). Блестящий организаторский талант позволил ему, объединив передовую интеллигенцию города, создать Русский социально-культурный центр (РСКЦ), председателем которого он является. На заседании от 18.04.2002 был поставлен вопрос

<sup>1</sup> Похоронен на старом еврейском кладбище г. Семипалатинска: сторона — левая, ряд — 2 б, место — 26.



о создании Центра, утвержден оргкомитет в составе 15 человек для подготовки и проведения учредительной конференции, которая состоялась 26 апреля 2002 г. в Доме дружбы. На конференции присутствовало 260 делегатов. В состав Совета Центра на учредительной конференции были избраны 19 человек [2]. Сегодня Центр — одна из активных общественных организаций в Республике Казахстан. Успех Русского социально-культурного центра неразрывно связан с деятельностью М. С. Панина. Он — один из лидеров общественно-политической жизни в Восточном Казахстане, член Ассамблеи народа Казахстана и Ассамблеи народа Восточно-Казахстанской области и т. д. За большой вклад в распространение, изучение и сохранение культурного наследия, сближение и взаимообогащение культур, наций, народностей М. С. Панин указом Президента Российской Федерации В. В. Путина от 29 ноября 2007 г. за № 1599 награжден медалью А. С. Пушкина; почетным знаком Росзарубежцентра «За вклад в дело дружбы»; за заслуги в укреплении дружбы и сотрудничества между народами указом Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева от 7 декабря 2010 г. № 1117 — орденом «Достык». Заместители председателя РСКЦ — Н. К. Козырева и Г. А. Кириченко.

В работе Центра принимают активное участие 249 человек. Людей культуры, науки, образования объединила любовь к русской культуре. Активисты Русского социально-культурного центра проводят разноплановую работу: культурную, просветительскую, благотворительную, работу по охране окружающей среды, работу с молодежью и др. Центр ежегодно проводит международные научно-практические конфе-

ренции, семинары, круглые столы, ведет научно-исследовательскую работу по различным проектам.

Большой вклад в развитие и сохранение самобытной культуры русского народа вносят женский клуб «Надежда», клуб «Рукоделие» под руководством Г. Л. Крюковой, детская творческая студия «Уют», возглавляемая Л. П. Евдоковой. Знакомству с народным творчеством способствуют мастер-классы Н. В.

Рыковой. Успешно работает народный хор коллектив «Истоки» под руководством известного баяниста, мастера русского народного хорового искусства А. И. Барабанова. Коллектив принимает участие во всех фестивалях, проводимых в Казахстане и России.

В Центре открыты курсы по углубленному изучению русского языка. Занятия проводит канд. филол. наук, доцент СГПИ И. В. Зыкова. Ежегодно среди школ города под руководством канд. филол. наук, доцента СГПИ К. А. Рублева в большом зале Дома дружбы проводятся традиционные шоу-викторины по русскому языку. Историю России преподает канд. ист. наук, доцент СГУ имени Шакарима А. П. Пашенцев. Руководство Центра проводит большую работу по пропаганде изучения истории и культуры казахского на-



Рис. 1. М. С. Панин



Рис. 2. Народный хоровой коллектив «Истоки»



Рис. 3. Международный фестиваль русского искусства

рода: организованы курсы казахского языка и истории Казахстана, активисты молодежного крыла принимают участие в городских, областных и республиканских «Абайских чтениях» и конкурсах по казахскому языку. Для этого заключен договор между РСКЦ и Центром обучения государственному языку Семипалатинского государственного педагогического института. В структуре РСКЦ имеется сектор методологии, мониторинга и анализа, который возглавляет канд. ист. наук, доцент СГУ им. Шакарима А. П. Коновалов.

Продолжается работа по созданию видео- и фотолетописи Центра. В 9 телепередачах из цикла «Тема недели» с Верой Кропачевой рассказывалось о работе Центра. Сделаны фильмы: «Об ученом, общественном деятеле Панине М. С.»; «150-летний юбилей Воскресенского собора г. Семей»; фильм о восьми проведенных Международных фестивалях русского искусства и др.

Проводится работа по воспитанию подрастающего поколения в русле формирования гражданской личности, воспитания казахстанского патриотизма, привития духовных ценностей русского народа.

Пропаганда национальной культуры, традиций и обычаев способствует Международному фестивалю

русского искусства, проводимый ежегодно в Семипалатинске по инициативе Русского социально-культурного центра при поддержке посольства Российской Федерации в Казахстане, областного и городского акиматов, СГПИ и Восточно-Казахстанского областного музея изобразительных искусств им. семьи Невзоровых. Первый региональный фестиваль русского искусства, состоявшийся в феврале 2003 г. в рамках года России в Казахстане, привлек 40 коллективов — более 600 участников художественной самодеятельности из разных уголков Восточно-Казахстанской области. В течение трех дней мастера вокала и инструментальной музыки покорили сердца зрителей и удивляли красотой исполнения высокопрофессиональное жюри. Год спустя фестиваль получил республиканский статус. Принять участие в нем приехали представители 14 городов двух стран: Астаны, Талдыкоргана, Актюбинска, Омска, Бийска и др.

Третий фестиваль, посвященный 60-летию Победы в Великой Отечественной войне и 10-летию Ассамблеи народа Казахстана, прошел в марте 2005 г., став одним из самых массовых: в гала-концерте приняло участие около 1200 человек.

В рамках IV Международного фестиваля, посвященного году Пушкина в Казахстане и Абая в России, расширилась жанровая направленность: в программе были представлены русская песня, хореография и хоровая музыка, романсы, концерты юных исполнителей. Кроме того, в выставке изобразительного и декоративно-прикладного искусства впервые приняли участие мастера из Курчатова и Шульбинска. Всего на сцене выступало 58 коллективов из 20 городов — свыше 1200 человек [4].

К году Пушкина в Казахстане была также приурочена международная научно-практическая конференция «А. С. Пушкин и духовный облик XXI столетия»,



Рис. 4. Афиша Международного фестиваля русского искусства



Рис. 5. Детская группа театра танца «Иван да Марья» (г. Барнаул)

которая состоялась 21–23 сентября 2006 г. в СГПИ. Инициаторами проведения конференции выступили Министерство образования и науки Республики Казахстан, Ленинградский государственный университет им. А. С. Пушкина, Русский социально-культурный центр.

В 2007 г. РСКЦ провел V Международный фестиваль русского искусства и совместно с СГПИ и Ленинградским государственным университетом им. А. С. Пушкина — международную научно-практическую конференцию «Теоретические и методические проблемы русской филологии на современном этапе». На V Международном фестивале русского искусства впервые выступили такие коллективы, как «Перезвоны» (Томск), «Славяне» (Барнаул), «Зори Семиречья» (Алматы), «Рябинушка» (Аксу), «Родные напевы» (Рубцовск), «Русичи» (Солтон, Алтайский край) [5].

В 2008 г. РСКЦ провел VI Международный фестиваль русского искусства и, совместно с Институтом философии и права СО РАН, Семипалатинским государственным университетом им. Шакарима, акиматом г. Семей, Департаментом внутренней политики Восточно-Казахстанской области, международную научно-практическую конференцию «Этносоциальные процессы во Внутренней Евразии» и конференцию. В том же году в г. Семей была проведена конференция «Л. Н. Толстой (или) Ф. М. Достоевский». Инициаторами проведения конференции выступили Русский социально-культурный центр и Семипалатинский литературно-мемориальный музей Ф. М. Достоевского.

На VI Международный фестиваль, приуроченный ко Дню славянской письменности и культуры, 10-летию Астаны и 290-летию Семей, приехало более 40

иногородних коллективов художественной самодеятельности. Новым в празднике народного искусства стал конкурс поэтических произведений и песен, посвященный юбилею нашего города.

В 2009 г. был проведен VII Международный фестиваль русского искусства «Прииртышские напевы». В певческом искусстве соревновались свыше 30 крупных коллективов России и Казахстана, а общее количество участников превысило 1500 человек [4].

В VIII Международном фестивале русского искусства «Прииртышские напевы» приняли участие более 1500 человек из 20 городов Казахстана и России [3], в том числе академический хор университета культуры и искусства (Кемерово), народный муниципальный хор «Голоса Сибири» (Бийск), театр танца им. Р. Фибера и ансамбль танца «Сибирь» (Барнаул). Рубцовск был представлен ансамблем «Серебряна», хором «На просторах Алтая», из Кызылорды прибыли солисты-вокалисты, из Алматы — детский оркестр русских народных инструментов, Павлодар представляли народный хор им. Шиллера и ансамбль «Сувенир», из Усть-Каменогорска приехало более 14 коллективов [4]. В течение месяца в залах Восточно-Казахстанского областного музея изобразительных искусств им. семьи Невзоровых в г. Семей работала выставка изобразительного и декоративно-прикладного искусства, на которой было представлено 255 работ 47 авторов [3]. На выставке были представлены изделия, изготовленные активистами РСКЦ, поражающие своей красотой и изысканностью: картины в технике вышивки Р. М. Экемсеевой; картины из рыбьей кости Л. Д. Каскабасовой; предметы, украшенные хохломской росписью, Е. Го Сун Чин; браслеты, ожере-



Рис. 6. Народный муниципальный хор «Голоса Сибири» (Бийск)

ля и подвески из бисера Л. Д. Вахрушевой, изделия Л. П. Евдокимовой и др.

Русский социально-культурный центр планирует провести IX Международный фестиваль искусств народа Казахстана «Таланты Прииртышья», приуроченный к 20-летию независимости Республики Казахстан.

Многоплановая деятельность Центра направлена на развитие и дальнейшее укрепление конструктивного партнерства, дружбы и сотрудничества между Казахстаном и Россией. При поддержке посольства РФ в РК в РСКЦ был сформирован библиотечный фонд. Центру было подарено 2175 экземпляров книг по истории России, произведения великих русских класси-



Рис. 7. Выставка

ков и др. Русский социально-культурный центр часто посещают посол РФ в РК, советник посольства РФ в РК, военный атташе посольства РФ в Республике Казахстан и др.

Казахстан и Россия связаны нерушимыми братскими узами. Поэтому закономерным для двух стран стало подписание Декларации о вечной дружбе и союзничестве, ориентированной на XXI столетие (1998 г.), а также заключение Таможенного союза. Знаменательным событием в 2010 г. стал двухдневный визит Дмитрия Медведева в Восточный Казахстан для участия в Форуме межрегионального сотрудничества между Россией и Казахстаном, прошедшем в Усть-Каменогорске, который был посвящен взаимодействию двух стран в сфере высоких технологий.

На прииртышской земле состоялась встреча Ф. М. Достоевского и Ч. Ч. Валиханова, зародилась дружба между великими сынами казахского и русского народов. Отношения, установившиеся между этими людьми, явились богатейшим вкладом в дело духовного сближения казахского и русского народов [6, с. 51]. «Я никогда и ни к кому, даже не исключая родного брата, не чувствовал такого влечения, как к Вам, — писал Ф. М. Достоевский Ч. Валиханову. — Тут бы можно многое сказать в объяснение, но чего Вас хвалить! А Вы, верно, и без доказательства верите моей искренности, дорогой Вали-хан, да если бы на эту тему написать 10 книг, то ничего не напишешь. <...> Когда мы простились с Вами из возка, нам всем было грустно на душе целый день. Мы всю дорогу вспоминали о Вас» [7; 29].

В наше непростое время актуальны слова великого Абая: «Если человек, не отделяющий себя от народа, желает дружбы своего народа с другими, то уже это одно говорит о нем как о сознательном и честном человеке» [8, с. 42]. «Русские умеют видеть и понимать мир», — говорил поэт и призывал учиться у русских «впитывать в себя все, что может дать русская наука, русские книги...» [7, с. 52, 53]. Абай особенно высоко ценил и любил Е. П. Михаэлиса, восхищался его энергией, кипучей просветительской и научной деятельностью. «Именно он сделал для меня больше, чем родной отец, открыл мне глаза на мир», — с благодарностью писал о Михаэлисе поэт [7, с. 18].

Глубинную суть казахстанского общества отражает взаимопонимание людей разных национальностей. Обоюдное желание и стремление этносов жить в добром соседстве друг с другом оказалось не бесплодным: традиции разноплеменного общества жить в согласии передаются из поколения в поколение, постоянно очищаются от ненужных наслоений [8, с. 18].

Огромную работу в формировании казахстанского патриотизма проводит Ассамблея народа Казахстана — политический институт, созданный по инициативе Н. А. Назарбаева для укрепления единства народа, межнационального согласия. 20 октября 2010 г. во Дворце мира и согласия Астаны прошла XVI сессия Ассамблеи народа Казахстана с повесткой дня: «Ассамблея народа Казахстана: Доверие. Традиции. Транспарентность. Толерантность». Открывая работу сессии, глава государства поздравил всех участников

с 15-летним юбилеем Ассамблеи народа Казахстана и отметил, что сегодня перед Ассамблеей народа Казахстана стоит ряд новых задач, связанных с укреплением национального единства, в том числе участие в разработке общенационального плана подготовки к 20-летию независимости Казахстана и пропаганде успехов страны [9].

Задачи по сохранению культуры русского народа, дальнейшего укрепления дружбы и согласия в нашем обществе легли в основу программы Русского социально-культурного центра: осуществлять поиск новых подходов к сохранению самобытной культуры русского народа; привлечь ученых города и одаренную молодежь к исследовательской деятельности для издания книги, в которой будет отражен вклад русской интеллигенции в науку, культуру Казахстана, а также роль казахстанской земли в судьбах русской нации. Кроме того, в план мероприятий включен цикл лекций, бесед, круглых столов в образовательных учреждениях региона об истории межэтнических отношений в Казахстане, о патриотизме и т. д. Многогранная деятельность РСКЦ направлена на сохранение мира и межнационального согласия между народами.

В 2010 г. силами РСКЦ совместно с Ассамблеей народа Казахстана, Ассамблеей Восточно-Казахстанской области, акиматом Восточно-Казахстанской области, Восточно-Казахстанским областным объединением немцев «Возрождение» в Семипалатинском государственном педагогическом институте была проведена международная конференция «Абай и Гете в контексте концепции евразийства». В ней приняли участие 238 ученых. Проведен международный фестиваль «Межнациональное согласие — основа единства процветающего Казахстана» по реализации Послания Президента РК Н. А. Назарбаева народу Казахстана «Новое десятилетие — новый экономический подъем — новые возможности Казахстана».

18 апреля 2011 г. в Астане во Дворце мира и согласия состоялась XVII сессия Ассамблеи народа Казахстана с повесткой дня «Независимый Казахстан: 20 лет мира, согласия и созидания». «Казахстанцы сегодня сплотились вокруг идеи модернизации, инноваций в промышленном, сельскохозяйственном, социальном секторах. И деятельное участие в этом процессе должна принимать Ассамблея народа Казахстана при поддержке исполнительной власти на местах, — сказал М. С. Панин, поделившись впечатлениями о работе XVII сессии Ассамблеи народа Казахстана. — Русский социально-культурный центр г. Семей давно наладил прочные связи с учеными ближнего и дальнего зарубежья. Мы не только обмениваемся опытом на многочисленных конференциях, но и работаем над совместными проектами. В частности, сегодня мы с коллегами из российских академических институтов ведем экологическое исследование водного бассейна Иртыша, результаты будут иметь прикладное значение для экономик стран-соседей» [10].

В преддверии Дня единства народа Казахстана в Семей был проведен областной форум «Под единым шаныраком» с участием акима Восточно-Казахстан-

ской области Бердыбека Сапарбаева и акима г. Семей Айбека Каримова. В рамках форума в СГПИ состоялась встреча руководителей этнокультурных объединений с учащейся молодежью. Праздничное мероприятие, приуроченное ко Дню единства народа Казахстана, жители города Семей провели с широким размахом. Активное участие в весеннем празднике приняли представители национальных культурных

центров, в том числе члены Русского социально-культурного центра.

Таким образом, основные направления деятельности Русского социально-культурного центра определились с первых дней работы – бережное сохранение самобытной культуры русского народа, развитие и укрепление на этой основе межнациональных связей и сотрудничества.

#### Источники и литература

1. Народы Казахстана: энцикл. справ. Алматы: Арыс, 2003.
2. Гузеева М. Здесь русский дух, здесь Русью пахнет // Наше дело. 2002. 10 мая.
3. Отчет председателя Русского социально-культурного центра г. Семей М. С. Панина за 2009–2010 гг. на шестом отчетно-выборном собрании 14 декабря 2010 г.
4. Нуруллин Э. Творческие встречи добрых соседей // Вести Семей. 2010. № 39 (448). 30 сент.
5. Биданова А. Искусство – исповедь народа // Казахстанская правда. 2008. 30 мая.
6. Семипалатинск. (История городов Казахстана). Алма-Ата: Наука, 1984 г.
7. Семипалатинску – 250 лет. Алма-Ата: Казахстан, 1968.
8. Дымов О. Г. Тепло казахстанской земли. Алматы: Арыс, 1999.
9. Нуруллин Э., Палу Д. 15 лет мира, согласия и созидания // Вести Семей. 2010 г. № 43 (452), 27 окт.
10. Достояние республики // Вести Семей. 2011. № 25 (486). 29 апр.

*Г. Т. Мусабалина*

### Культурная жизнь Восточного Казахстана в XIX в. по материалам фондов Семипалатинского историко-краеведческого музея

Музеи как культурно-просветительские учреждения, занимающиеся собиранием, комплектованием и выставкой памятников культуры, уже давно вышли за рамки простого хранения и экспонирования предметов материальной и духовной культуры. Как форма сохранения и презентации культурного наследия прошлого, музеи сегодня являются источниками самой полной, документально достоверной историко-художественной информации – они расширяют кругозор, внушают уважение к истории родного края и способствуют формированию личности современного человека. Семипалатинский историко-краеведческий музей является одним из старейших музеев Казахстана и Сибири. Здание, в котором он располагается, известно в г. Семее как дом губернатора. Это памятник провинциальной архитектуры конца XIX в. В фондах музея хранятся сведения о культурной жизни Восточного Казахстана в XIX в., о появлении в Семипалатинской области первых общественных организаций, самодеятельных добровольных объединений и печатных органов.

Большой вклад в культурное наследие региона внесло открытие в Семипалатинске областного статистического комитета, учрежденного в 1878 г. для исследования истории, природы и культуры края, а также быта и обычаев местного населения. Первым секретарем комитета был назначен политический ссыльный Е. П. Михаэлис, благодаря ходатайству которого при Статистическом комитете были открыты Семипалатинский областной музей и Семипалатинская общественная библиотека. Открытие музея и общественной библиотеки официально было разрешено губернатором Семипалатинской области 19 августа 1883 г. 11 сентября 1883 г. на собрании статистического комитета на устройство этих учреждений были выделены средства в сумме 1500 рублей. В дальнейшем в развитие этого крупнейшего очага культуры, в попол-

нение книжного фонда библиотеки редкими изданиями внесли вклад также В. Н. Филиппов, М. И. Суворцев, Н. В. Шмейссер, А. Леонтьев, П. Д. Лобановский, С. С. Гросс и другие члены комитета, большую часть которых составляли политзаключенные, отбывавшие ссылку в Семипалатинске: студенты-народники, русские социал-демократы и польские революционеры. Со временем в библиотеке были собраны ценные коллекции книг по археологии и зоологии, социологии и праву. Так, книжный фонд Семипалатинской общественной библиотеки насчитывал более 1000 экземпляров, что по тем временам позволяло считать эту библиотеку одной из богатейших в районе. Вот, например, какие воспоминания после путешествия по Сибири и Алтаю оставил в своих записях американский журналист Джордж Кеннан в книге «Сибирь»: «С удивлением увидел сочинения Спенсера, Бокля, Льюиса, Милля... романы и повести Скотта, Диккенса... Подобный подбор книг делает честь интеллигенции и вкусу тех, кто его произвел и кто пользовался этими книгами. Благодаря книгам у меня сложилось лучшее мнение о Семипалатинске, чем на основании того, что я до сих пор видел и слышал» [1, с. 40–43]. Большую помощь музею оказали Российская академия наук, которая прислала в дар 283 тома своих научных изданий, и Петербургское общество естествоиспытателей. Их книги положили начало основанию научной библиотеки при музее. Для пополнения библиотеки книгами организаторы этих учреждений обращались за помощью к частным лицам и благотворительным учреждениям с просьбой о присылке в комитет своих сочинений и изданий.

Первые научные общества, музеи, публичные библиотеки вносили оживление в общественную и культурную жизнь городов Восточного Казахстана, становились центрами, где собирались все прогрессивные культурные силы Семипалатинской области. Коорди-

нирующую роль в создании и деятельности этих очагов культуры играли политические заключенные. Вновь созданные музей и библиотека поначалу были размещены в здании Областного статистического комитета. Политические ссыльные возглавили краеведческую работу по изучению региона и сформировали первые коллекции по этнографии и орнитологии Семипалатинского историко-краеведческого музея. В журнале «Современная летопись» за 1868 г. был опубликован материал об организации и устройстве выставки по случаю прибытия в Сибирь Великого князя Владимира Александровича. Наибольшая часть экспонатов (более 100 экземпляров) на этой выставке составили уникальные коллекции, подаренные музею отцом известного ученого-путешественника Чокана Валиханова Чингизом Валихановым, султаном Кокчетавского округа, а также дары султана Семипалатинского округа Арынгазы Кангожина [2].

4 мая 1886 г. действительным членом Семипалатинского областного статистического комитета избирается поэт Абай Кунанбаев. Великий поэт передает в дар музею более 60 ценных экспонатов, характеризующих прикладное искусство казахского народа. Все это документально засвидетельствовано в описях коллекций музея [3]. В музее постепенно начинали накапливаться, систематизироваться и комплектоваться ценнейшие реликвии. Известно также, что иллюстрациями к всемирно известной книге Густава Зеллинского «Киргиз», выпущенной в 1840-е гг., послужили подаренные музею местными семипалатинскими художниками рисунки, в числе которых оказались уникальные зарисовки, сделанные рукой великого поэта Абая: изображения казахских народных инструментов: домбры, кобыза, асаятка – и степного кочевника, играющего на сыбызгы (старинной флейте) Об этом сказано в предисловии книги, переведенной несколько позже на английский, итальянский, немецкий и другие языки.

Однако для Статистического комитета содержание музея и библиотеки на собственные средства вскоре оказалось непосильным, поэтому, когда встал вопрос о необходимости субсидирования вновь возникших учреждений, и музей, и библиотека были переданы в ведение Общества попечения о начальном образовании. Комитет стал заниматься сбором, обработкой и группировкой статистических сведений по области для составления Всеподданнейшего отчета и обзора за 1893 г.

После перехода музея и библиотеки в ведение Общества попечения о начальном образовании во главе их был учрежден Распорядительный комитет из числа представителей Статистического комитета и Общества попечения о начальном образовании. Это общество, открывшееся еще в 1887 г., стало к тому времени, пожалуй, самой большой благотворительной организацией Семипалатинской области и сыграло большую роль в развитии «внешкольного образования и воспитания во всех его видах», содействии «подъему и росту культуры», так как основу их деятельности составляли распространение грамотности и начального образования среди местного населения,

организация народных чтений, открытие воскресных школ и попечение над публичной библиотекой. Абай Кунанбаев и его сыновья Акылбай и Магавья состояли действительными членами Общества попечения о начальном образовании и принимали деятельное участие во всех мероприятиях, связанных с учебно-просветительской работой. О большом интересе местной интеллигенции к Обществу свидетельствует тот факт, что в члены новой организации сразу же записались 200 человек [4]. Основной задачей Общества, основанного на принципе благотворительности, как было сказано в Уставе, было «оказание помощи беднейшим ученикам начальных городских школ, а по окончании – содействия им в дальнейшем обучении». Кроме того, Общество выделяло пособия местным школам и преподавателям, оказывало помощь лицам, которые «с надлежащего разрешения открывали или будут открывать и содержать частные школы, училища». Так, в годовом отчете Общества за 1888–1889 гг. говорилось: «В отчетном году Общество состояло из 124 членов, в том числе 4 почетных. Причину уменьшения количества членов Общества исключительно можно отнести к равнодушию многих членов местного общества к делам благотворительности вообще».

С целью усиления работы Общества первоначальный устав был изменен, и Совет общества в 1889 г. занялся его переработкой и дополнением. Наиболее убежденные и последовательные члены Общества с первых дней активно включившись в работу, несмотря на отсутствие необходимых финансовых средств, проделали большую работу в деле улучшения материального положения учащихся. Так, например, в 1888–1889 гг. Общество оказало помощь 28 нуждающимся ученицам женской гимназии, 24 ученикам пятиклассного городского училища и 26 ученикам приходского училища [5]. Таким образом, Общество предоставило возможность продолжить обучение 78 детям, обеспечив их при этом теплой одеждой, обувью и книгами. И таких примеров было множество.

Со II половины XIX в. Восточный Казахстан, как известно, становится составной частью Российской империи, и если до середины 70-х гг. XIX в. народные чтения разрешались только в Петербурге и Москве, то в декабре 1876 г. были изданы Правила об устройстве народных чтений в губернских городах. Но только с 11 октября 1894 г. царское правительство впервые дало разрешение проводить народные чтения в уездных городах и селах.

Первые народные чтения в Семипалатинске были посвящены дню покорения Сибири. Организаторы бесплатных народных чтений придавали им большое значение, исходя из того, что «народные чтения являются своего рода воскресной школой для народа и должны вносить в аудиторию новые впечатления, пробуждать «добрые чувства», возбуждать любознательность, давать ответ на самостоятельно возникающим у кого-либо из посетителей вопрос...» [6]. Народные чтения, таким образом, являлись своеобразной формой проведения просветительской работы как среди молодежи, так и среди взрослого населения.

Чтения проводились в Семипалатинске в здании пятиклассного городского училища. Разрешение на устройство народных чтений в помещении училища было получено в 1890 г. В этом же году Обществом было организовано и чтение публичных лекций в Семипалатинске. По отзыву центральных печатных органов того времени, эти лекции вызывали большой интерес у слушателей. Чтение лекций практиковалось в городе еще до открытия Общества попечения о начальном образовании, правда, лишь для избранного круга слушателей. А в одной из корреспонденций из Семипалатинска за 1882 г. отмечалось и проведение учебно-литературных бесед. Особый интерес вызвала, например, лекция господина Даманского о развитии суда и судопроизводства с древних времен и до новейших. Интерес эта лекция у семипалатинской публики вызвала главным образом «добавлениями автора касательно местного судопроизводства» [7].

В архивных документах сохранились сведения о проведении пушкинского юбилея в уездном городе Павлодаре.

За народными чтениями осуществлялся постоянный надзор со стороны царской администрации, поэтому организаторы мероприятий не выходили за рамки цензурных ограничений.

11 сентября 1905 г. на средства Общества была открыта начальная смешанная школа на 40 учащихся, которой было присвоено имя Ф. М. Достоевского. Местом для школы был избран самый бедный район города. В 1902 г. Обществом была основана бесплатная народная библиотека имени Н. В. Гоголя. Фонд библиотеки постоянно пополнялся книгами от частных лиц, среди которых можно выделить священника Б. Герасимова, политического ссыльного Н. Кожина, учителя женской гимназии В. Белослюдова. Совет Общества выписывал для библиотеки литературу духовно-нравственного содержания, историческую, научную, медицинскую, педагогическую, юридическую, по сельскому хозяйству, а также многочисленные словари, начиная от Брокгауза и Ефрона, более 30 журналов, в том числе детских, большое количество газет. Члены Общества приглашали квалифицированных специалистов для оказания учащимся необходимой медицинской помощи. Так, Советом общества был приглашен для оказания бесплатной медицинской помощи ученицам прогимназии врач В. И. Орлик.

Совет общества ежегодно оказывал материальную помощь для организации научных работ и Семипалатинскому подотделу Западно-Сибирского отдела Русского географического общества — крупнейшего научно-исследовательского учреждения в Казахстане, открытие которого будет тесно связано с именем известного ученого-краеведа Н. Я. Коншина.

Подотдел стал правопреемником Семипалатинского областного статистического комитета, руководствовался уставом Русского географического общества и Положением о Западно-Сибирском отделе и, преследуя задачи «собственно географического, геологического, естественноисторического, этнографического, статистического и археологического исследования, явился, по существу, прообразом будущей нацио-

нальной академии с фундаментальной и прикладной наукой» [8]. Уже в первые годы своего существования Семипалатинский подотдел ЗСОРГО провел большую работу по выпуску печатного органа — «Записок Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела РГО». В работе Семипалатинского подотдела участвовали и представители казахской интеллигенции, в частности Я. А. Акпаев и Н. К. Кульджанов. Подотделом проводились географические, естественноисторические, этнографические и археологические исследования. Денежные средства подотдела состояли из казенного пособия (500 руб.), пособия от Общества попечения о начальном образовании в Семипалатинске на содержание музея (120 руб.), пособия из земской сметы (300 руб.) и других пожертвований. Экспедиции же организовывались преимущественно на средства меценатов [9].

В «Записках Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела РГО» можно обнаружить обзоры о метеорологических наблюдениях и исследованиях, проводимых на метеостанциях Семипалатинска, результаты исследования озера Зайсан, отчеты о всевозможных экскурсиях по краю, сведения о прилете и отлете птиц через Семипалатинск, статистические данные по пчеловодству в Семипалатинской области, годовые отчеты подотдела за 1906, 1907 и 1908 гг. и др. Издание «Записок» продолжалось до 1919 г. и выдержало 11 выпусков. В 1911 г. была издана «Летопись Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества 1902–1910 гг.» отдельной книгой.

Участие политических ссыльных в научно-исследовательской деятельности было характерно для всех сибирских отделов ИРГО, и Семипалатинский подотдел не стал исключением. В изданиях Семипалатинского подотдела печатались результаты многих исследований Е. Михаэлиса. Так, в восьмом выпуске «Записок», посвященном памяти Е. П. Михаэлиса, были собраны его работы, опубликованные ранее, а также его переписка с профессором Берлинского университета, сотрудником Королевского зоологического музея Э. фон Мартенсом.

Таким образом, плодотворная культурно-просветительская работа ссыльных способствовала превращению Семипалатинска в один из культурных центров Казахстана второй половины XIX в. [10, с. 167], а первые общественные формирования стали своеобразными рычагами приобщения населения к общественно-политической и культурной жизни города.

Большую роль в освещении основных событий того времени сыграли и первые печатные издания. В Семипалатинской области газета «Ведомости» появилась в 1870 г. согласно высочайшему постановлению о местных изданиях [11]. Царская администрация нуждалась в публикации многочисленных циркуляров и распоряжений центрального правительства, чтобы донести до отдаленных окраин свои указы и информацию о событиях в официальной и общественной жизни. Правда, будучи сугубо казенным официальным изданием, «Семипалатинские областные ведомости» не могли полностью удовлетворить потребности общест-



ва, публикации поначалу носили чисто информационный характер, и только спустя время был четко сформулирован основной круг задач газеты. Анализ динамики освещения в ней различных общественных вопросов позволяет говорить о ее ориентации на созидательную программу просветительского направления. Так, важнейшим был вопрос о состоянии образования в области вообще и русского, мусульманского образования в частности, затем, в порядке убывания, вопрос о городском благоустройстве, об уровне изученности экономики, сельского хозяйства, промышленности области. Вторым блоком проблем, решением которых занялась газета, было просвещение семипалатинского читателя. Статьи по истории Казахстана в различных ее аспектах — по этнографии, экономике, естествознанию — представляли систему ознакомления местного населения со своей родиной.

Перед редакцией газеты стояла задача открыть для России восточный регион Казахстана. Публикуя научные материалы о жизни Семипалатинского края, о его культуре, географии, этнографии, сельском хозяйстве, статистические данные по многим отраслям общественной и экономической жизни, редакция стремилась сформировать определенный тип общественного сознания, работавшего на благо развития общества.

В «Семипалатинских областных ведомостях» уже в то время практиковалась публикация материалов под псевдонимами. Так, например, все материалы ученого-краеведа Н. Я. Коншина печатались под псевдонимом «Н. Яковлев». Следует помнить, что в Семи-

палатинске не было журналистов-профессионалов. Издание газеты осуществлялось теми силами, которые были в наличии. Решающая роль в определении общего идейного курса газеты отводилась цензору. При генерал-губернаторе был специальный человек, который просматривал материал и давал разрешение на его публикацию. В конце каждого номера газеты делалась примерно такая запись: «Дозволено цензурой 4 апреля 1899 г.».

Таким образом, значимость появления печатных органов и первых культурно-просветительских учреждений и общественных благотворительных формирований в Семипалатинской области состояла в том, что, объединив под своим началом передовые творческие силы края, они стали центром общественной и культурной жизни Восточного Казахстана в XIX в. Занимаясь просветительской деятельностью на благотворительных началах, они сумели внести весомый вклад в развитие культуры нашего края путем создания музеев, библиотек, сбором и систематизацией накопленного научного материала, организацией научных экспедиций, выставок, экскурсий, устройством публичных мероприятий просветительского характера. Покровительство высших чинов административной верхушки в лице генерал-губернаторов области позволяло членам областного статистического комитета и подотдела ЗСОРГО сосредоточить усилия на научном освоении края, на чисто научных открытиях. Благоприятное развитие их деятельности обеспечивалось также собственной финансовой независимостью и меценатством.

#### Источники и литература

1. Историко-краеведческий музей // Семипалатинску 250 лет. Алма-Ата: Наука, 1968. С. 40–43.
2. Воинов В. Народный киргизский праздник по случаю прибытия в Сибирь Великого князя Владимира Александровича // Современная летопись. 1868. № 24. С. 3–4.
3. Историко-краеведческий музей Урашев С. Родники просвещения (о культурно-просветительных учреждениях дореволюционного Казахстана, научно-популярное издание). Алматы: Санат, 1997. С. 41; Сарыбаев Б. Казахские музыкальные инструменты. Алма-Ата: Жалын, 1978. 123 с.
4. Центральный государственный архив Республики Казахстан Ф. 15. Оп. 1. Д. 1065. Л. 30.
5. Государственный архив Омской области АОО. Ф. 86. Оп. 1. Д. 25. Л. 24.
6. Центральный государственный архив Республики Казахстан Ф. 504. Оп. 1. Д. 16. Л. 274.
7. Сибирская газета. 1882. № 28. С. 12.
8. Центральный государственный архив Республики Казахстан Ф. 15. Оп. 1. Д. 1020. Л. 4.
9. Семипалатинские областные ведомости. 1897 г. Обзор Семипалатинской области за 1894 г. Семипалатинск: Тип. обл. упр. С. 42.
10. Касымбаев Ж. К. Старший султан Кунанбай Оскенбаев и его окружение. Алматы: Китап, 1995. С. 167.
11. РГИА. Ф. 776. Оп. 14. Д. 44. Л. 55.

#### И. В. Октябрьская

### Казахский вопрос в пограничной зоне Алтая XIX — начала XX вв.

В XIX — начала XX в. приграничные территории Большого Алтая традиционно являлись зоной активных этнополитических процессов кочевой ойкумены. К началу XIX в. после разделения основных сфер влияния между Цинской и Российской империями этот регион отличался смешанным составом народов и подвижной чересполосицей их кочевий. Дальнейшее развитие ситуации было связано с демаркацией российско-китайской границы.

В 1822 г. территории за Колывано-Кузнецкой линией были объявлены собственностью Кабинета Импе-

раторского двора. Однако их статус оставался неопределенным. Китайские власти рассматривали Южный Алтай как буферную зону Поднебесной империи. Только в 1864 г. был подписан Чугучакский договор, который впервые обозначил границу России от Алтая до Тянь-Шаня, уточненную договором 1881 г. Демаркация границы изменила традиционные маршруты кочевания и вызвала дробление пограничных этнических, в том числе казахского, ареалов.

По южному склону Алтая, на территории, входившей в тот период в состав Кобдоского округа внеш-

ней Монголии, а также в некоторых других районах Западной Монголии остались жить многочисленные группы казахов Среднего жуза — несколько десятков тысяч человек. В конце XIX — начале XX в. они кочевали в бассейне Кобдо до вершин Булгуна, Саксая и далее, сохраняя при этом устойчивые связи с казахской степью и Алтаем. Казахи имели китайское подданство, находились вне традиционной военно-административной системы Западной Монголии, хотя составляли до 30% населения округа [1, с. 23–25].

«Казахский вопрос» был чрезвычайно сложен и для китайской, и для российской администраций, поскольку не прекращались земельные и этнические конфликты. Эта проблема особенно обострилась в 1860-е гг. — в период восстания мусульман в Китае, когда из пределов России в Синьцзян устремилась новая волна казахов.

Наряду с внешнеполитическим фактором существенную роль в корректировке этнополитической карты региона играли административные преобразования XIX — начала XX в. на окраинах Российского государства. На протяжении 1840–1860 гг. администрация Алтайского горного округа неоднократно предпринимала усилия по выдворению казахов из пограничной зоны — «за Бухтарму».

Жесткий административный режим, установленный Кабинетом по отношению к кочевникам, переходящим на земли горного округа, унификация земельного устройства, рост переселенческого движения, изъятие земель в пользу вновь создаваемых крестьянских селений и казачьих постов на протяжении XIX в. обостряли этносоциальные проблемы пограничной территории Большого Алтая. Конфликты на казачьих линиях и в крестьянских волостях, а также передел сезонных пастбищ и межродовые распри казахов формировали миграционную ситуацию в пограничных районах Большого Алтая. Переход внешних и внутренних границ при разрешении конфликта был типичным явлением в макрорегионе.

Активизация казахской миграции пришлась на 1870-е гг. В 1875 г. власти Алтайского горного округа предприняли попытку выселения казахов с правого берега Бухтармы, которое сопровождалось вооруженными столкновениями. В 1878 г. 750 юрт Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда вследствие изъятия у них кочевков на правом берегу Бухтармы откочевали на территорию Цинской империи [2, с. 161].

В том же году в Китай откочевала 1061 кибитка казахов Алтайской волости. В последствии большая часть откочевщиков вернулась. Вернувшиеся казахи Чингистайской волости в 1882 г. ходатайствовали о возможности пользоваться летовками в правобережье Бухтармы и в урочище Чобанбай (после подписания Чугучакского договора горы Чобанбай вошли в структуру Алтайского горного округа) — в пределах кабинетного землевладения, границы которого приблизились к государственному рубежу России. После длительной переписки, урочище Чобанбай, было передано казахам в аренду [3, с. 398–399].

В 1880–1890-е гг. у казахов пограничных волостей стала складываться практика аренды пастбищ. По

данным М. С. Муканова, население Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда — 1830 юрт — пользовалось пастбищами по берегам р. Бухтармы до ее верховьев и Чингистайского перевала. Местами зимовок на маршруте сезонных кочевий протяженностью до 300 верст были горы Тарбагатай и долина Бухтармы, а также прилежащие урочища Укок, Калгуты, Джазатор (в границах Горного Алтая); летние стоянки находились в горном урочище Чобанбай.

Казахи Чингистая и Катон-Карагая (родовых подразделений найманов: самай, каратай, кара-кереи и др.) на правах аренды и самозахватом осваивали пограничные с долиной р. Бухтармы урочища Горного Алтая — плоскогорье Укок, долины рек Колгуты, Ак-Кола, Ак-Алахи, Кара-Алахи, Джазатора. К концу XIX — началу XX в. здесь сложились две локальные группы: одна кочевала в верховьях Ак-Алахи и в долине р. Колгуты; другая — в долине р. Аккола, в низовьях Акалахи, по долине Каралахи и в долине Джазатора. Границы кочевий чингистайских казахов проходили по Тархатинским высотам и по течению Джазатора. В 1890 г. в пределах 2-й Чуйской волости, согласно рапорту родового старосты Т. Юлукова, насчитывалось 128 кибиток чингистайских казахов, которых возглавляли Нурсалхан Тохтамысов и Атчабак Ухаев. На кабинетских землях с ними соседствовали казахи-кереи (ГАТО, ф. 3, оп. 4, д. 3216, л. 92).

Из фискальных хроник известно, что весной 1879 г., перейдя российскую границу, группа казахо-кереев численностью до 1000 кибиток прикочевала из Западной Монголии в Чуйскую степь Горного Алтая. Мигранты разоряли алтайские/теленгитские аилы. Властям пришлось принять военные меры с целью защиты интересов местного населения: большая часть перекочевщиков была вытеснена в пределы Цинской империи. Однако часть казахов осталась в Чуйской долине и обратилась к русским властям с просьбой разрешить им кочевать в районе р. Чуи. Решения на этот счет не последовало, но и действенных мер к выселению казахов за пределы Горного Алтая принято не было [4, с. 71–72].

Развитие Чуйского тракта на протяжении 1860–1900-х гг. стимулировало трансграничную миграцию казахов в пограничном регионе в конце XIX — начале XX в. В 1880-е гг. мигранты неоднократно заявляли о своем желании перейти в российское подданство. В 1883 г. они подали прошение на высочайшее имя. Российские власти, приняв документ к рассмотрению, отвели казахам «пустолежащие» земли Колгуты и Укока. После выхода группы сарыкалдыков из-под контроля китайских властей и переселения за границу на свободные земли Алтая она состояла из 77 семей (кибиток) (ГАТО, ф. 3, оп. 4, д. 3216, л. 64, 96, 117, 122, 149–155).

В 1893 г. 100 кибиток казахов Чингистайской волости под предводительством Тохтамыса Муовова, арендовавшие кабинетские земли на правом берегу Бухтармы, вошли в долину р. Чуи (ГАТО, ф. 3, оп. 4, д. 919, л. 35–47). В 1894 г. пришельцы были выдворены обратно. Однако они еще не раз возвращались в долину

Чуи, пока не утвердились в ней окончательно (ГАТО, ф. 3, оп. 4, д. 919, л. 35–47).

Количество казахов в Чуйской степи продолжало увеличиваться. По переписи 1897 г. там проживало 559 казахов. В 1890-е гг. в пределах 2-й Чуйской волости по рекам Чаган-Бургазы и Тархота кочевали 23 кибитки (98 чел.) казахов Чингистайской волости, а вольных киргизов рода сарыколдык (сарголдак), бывших китайских подданных, — 102 кибитки (428 чел.). Они должны были выплачивать алтайцам этой волости ежегодно 500 руб. за пользование пастбищными угодьями.

В 1900 г., накануне принятия российского подданства, численность казахов Чуйской степи возросла до 110, а в 1907 г. — до 150 кибиток. В 1912 г. в долинах рек Чуи, Джазатора, Колгуты и Ак-Алахи кочевали 446 кибиток казахов, в том числе 199 чингистайских и 247 сарыколдыков.

В начале XX в. процесс переселения казахов продолжался. Все более проблематичным становилось поземельное устройство. Окончательно разрешен этот вопрос был в 1913 г., когда Землеустроительная комиссия предъявила казахам отводную запись. Численность казахов, получивших этот надел, оценивалась в 672 души мужского пола (из них 462 — сарыкалдыки, 210 — катонские казахи). Они и составили население вновь созданной Киргизской (Казахской) волости (ГАТО, ф. 3, оп. 4, д. 3216, л. 170).

Однако ситуация в южных пределах Горного Алтая была далека от стабилизации в связи с проблемой русско-китайско-монгольских отношений. После того как в декабре 1911 г. в Урге была провозглашена независимость Халхи, российские власти активизировали свою политику в регионе. Россия начиная с 1911 г. оказывала всемерную помощь халхаским ханам в их борьбе за овладение Западной Монголией, которую исследователи характеризуют как национально-освободительное движение [5, с. 268–290]. Когда средства дипломатического давления были исчерпаны, в 1913 г. в Кобдоский округ были введены российские войска. Политические события привели к росту казахской миграции в пределы российского Алтая.

К 1915 г. «монгольский вопрос» был решен. Тройственная русско-китайско-монгольская конференция в Кяхте приняла соглашение о Внешней Монголии (образованной Халхой и Кобдоским округом), которая получила широчайшую автономию в составе Китая. В это же время началась обратная миграция казахских родов за пределы российского Алтая.

Начало Первой мировой войны отозвалось ростом эсхатологических настроений среди населения региона. Ожидаемое постановление правительства о призыве инородцев на тыловые работы и о выполнении ими трудовой повинности вызывали волнения полиэтничного сообщества (ЦХАФ АК, ф. 164, оп. 1, д. 157, л. 3). После издания указа 25 июня 1916 г. началось движение протеста. Согласно миссионерскому отчету в 1915 г. в пределы Монголии бежали 182 семьи казахов. С собой они угнали скот теленгитов, поставив им ультиматум: «Или идете с нами и получите обратно свой скот, или же оставайтесь здесь, проститесь навсегда со своим

скотом». В результате за казахами последовало 110 юрт теленгитов (ЦХАФ АК, ф. 164, оп. 1, д. 157, л. 5).

За беглецами была выслана погоня. В пределы русского Алтая возвратились почти все бежавшие теленгиты и 80 юрт казахов. По преданию, сохраненному миссионерским архивом, теленгиты покорно возвращались на родные пепелища: «Ехали они, держа в руках белый флаг, и кроме того, ведя в поводу белую неоседланную лошадь в знак своей покорности белому царю» (ЦХАФ АК, ф. 164, оп. 1, д. 157, л. 3–5)

Активные межрегиональные и трансграничные миграции продолжались на юге Алтая вплоть до 1930–1940-х гг. Новый виток в развитии этнополитической ситуации в регионе пришелся на период утверждения советской власти. После завершения военных действий в 1920 г. по постановлению Сибревкома из Бийского уезда был выделен самостоятельный Горно-Алтайский уезд, объединивший 28 волостей.

Согласно переписи населения в пограничной Кош-Агачской волости, где до 1921 г. продолжали действовать законы военного времени, в 1920 г. находился 91 аил. Последствия эмиграции были сопоставимы только с откочевками 1915–1916 гг., когда с Алтая в Монголию и Синьцзян ушли сотни айлов.

Поскольку откочевки казахов в Китай расценивались как фактор усиления российского влияния в регионе по инициативе китайской стороны, был разработан механизм их репатриации. Значительную роль в активизации процессов реэмиграции из Северо-Западного Китая сыграл Илийский протокол, подписанный в мае 1920 г. между РСФСР и Китайской республикой, оговаривавший реэмиграцию в Советскую Россию [6, с. 84].

В 1922 г., в год провозглашения Ойротской автономной области (позднее преобразованной в Горно-Алтайскую автономную область в составе Алтайского края), численность казахов в Чуйской долине составляла 460 айлов с населением в 1869 чел. В 1926 г. после проведения административной реформы, закрепившей деление области на 10 районов, в пограничном Кош-Агачском аймаке/районе проживало 5940 чел.; около половины населения составляли казахи. В целом население Ойротии, по переписи 1926 г., составляло 99 672 чел., 44,4% приходилось на алтайцев и казахов [7, с. 134].

Окончание гражданской войны, стабилизация военно-политической обстановки, политические амнистии участников «белого движения» и укрепление институтов советской власти в регионах к середине 1920-х гг. привели к увеличению населения окраин, в том числе сделали возможной реэмиграцию кочевников из Синьцзяна и Монголии. Смена государственных режимов, этнические противоречия, обострившиеся в годы гражданской войны, репрессивные акции 1920–1930-х гг., внешнеполитические конфликты в пограничных регионах Центральной Азии с участием Советского государства провоцировали массовые подвиги казахов. И, несмотря на массовое возвращение казахов на Алтай, потери казахского населения вследствие миграции первой четверти XX в. по-прежнему оценивались властями как высокие.

Основными миграционными коридорами в пограничной зоне Алтая стали плоскогорье Укок и верховья реки Чуи. С целью урегулирования ситуации на границе с начала 1920-х гг. на границах Алтая воссоздавались таможенные структуры, был введен пограничный контроль; на нарушителей и нелегалов распространяется (по положению 1927 г.) уголовная ответственность. Но данные о трансграничной миграции в 1920–1930 е гг. свидетельствовали о ее ежегодном росте и о доминировании выезда над въездом.

Большое значение в развитии этнополитической и миграционной ситуации в границах Большого Алтая имело разграничение территорий России и Казахстана в ходе государственного строительства 1920-х гг. Присутствие казахской общины предопределило передачу Кирреспублике (с 1936 г. КазССР) части территорий Алтайского края — районов горно-рудного Алтая. Эта перспектива стала реальностью и для пограничных территорий Горного Алтая (плоскогорье Укок, долина р. Джазатор), но была исчерпана в ходе референдума, проведенного в 1926 г. среди местного населения, которое на протяжении ряда лет занимало эти земли на правах аренды, оставаясь причисленным к Чингистайскому уезду. В протоколе от 19 июля 1926 г. общего собрания граждан (138 домохозяев), проживающих в урочищах Укок, Ясатер (Джазатор) и Кожурту на землях ГЗИ Ойротской области значилось: «Слушали: доклад землеустроителя Кош-Агачского аймака т. Савиных о землеустройстве населения Укок, Ясатер, киргиз (казахов. — *И. О.*) — выходцев из чингистайского аймака на земли гос. фонда Ойротской области.

В настоящее время по всей республике СССР проводится земельная регистрация с целью привести в известность все земли республики и всего населения. В Кош-Агачском аймаке землеустройство началось в 1925 г. и будет окончено ныне в 1926 г.

...Для проведения землеустройства у себя вам необходимо решить, остаться ли гражданами Кирреспублики и уйти на ее земли или продолжать жить и вести хозяйство на землях Ойротской области и в этом случае отказаться от гражданства Кирреспублики, написав о том отказной приговор в Чингистайский Аймакисполком. После составления отказного приговора можно начать землеустроительные работы. Мне, землеустроителю, уже известно, что население Укока и Ясатера тяготеет в хозяйственном отношении к Кош-Агачскому аймаку и граждане Ясатера и прежде гоняли скот на зимовки в Кош-Агачский аймак.

После всестороннего обсуждения сего вопроса собрание единогласно постановило: считать себя гражданами той области, к которой будут причислены наши земли распоряжением правительства. ...Ходатайствовать перед Семипалатинским ГИК и Ойротским ИК о перечислении нас по платежу единого сельхозналога в Кош-Агачский Аймакисполком по ставкам Кош-Агачского АИК, а не Чингистайского, т. к. наше хозяйство по доходности правильнее причислять к хозяйству Кош-Агача, а не Катон-Карагая» (ГАВКО РК, ф. 568. оп. 1, д. 107, л. 9–10).

По решению Правительства земли Укока и Джаза-

тора остались в границах России — Ойротской автономной области. Так была завершена история первого кочевого аула Чингистайской волости/аймака и началась история казахов Юго-Восточного Алтая. Введение внутренних границ и последовавшее за этим ужесточение миграционного режима привело к откочевке с Укока значительной части казахских айлов.

Дальнейшее развитие этносоциальных процессов в пограничных районах Большого Алтая было связано с началом процессов землеустройства и коллективизации. Согласно статистике в 1926–1927 гг. численность казахов Чуйской степи составляла 100 аулов (из трех-восьми кибиток каждый). На территории Казахского сельского совета в те годы проживало 2175 чел.

С 1928 г. начались работы по непосредственной подготовке коллективизации. Коллективизацию сопровождали процессы раскулачивания и высылки. Недовольство раскулачиванием привело в марте 1930 г. к массовым волнениям среди казахов, охвативших Кош-Агачский аймак и прилегающие районы Казахстана. После восстания из Казахского сельсовета Кош-Агачского аймака в Китай бежало 115 чел. К лету 1931 г., в разгар коллективизации, через пограничные территории в Китай перебрались уже около 300 казахов, имевших родственные связи с населением по ту сторону границы. Из некоторых приграничных урочищ откочевало все население [6, с. 83–93].

В соседнем Казахстане следствием коллективизации и насильственного перевоспитания казахов на оседлость стал массовый голод, пик которого пришелся на осень 1931 г. Это привело к росту миграции, в первую очередь в пограничные районы российского Алтая и Китая.

С июня 1934 г. бегство за границу квалифицировалось уже как «измена Родине». На протяжении 1920–1930-х гг. на южных рубежах Сибири обстановка на границе была чрезвычайно сложной. С одной стороны, советская власть, реализуя программы репатриации, ввела практику амнистирования, с другой — проводились массовые депортации политически и социально неблагонадежного населения из пограничной полосы, был принят ряд законодательных актов, ужесточающих выезд из страны и запрещающих эмиграцию, ограничивалась сезонная и маятниковая миграция. На рубеже 1920–1930-х гг. советское государство перешло от регулирования миграционных потоков к ограничению, а потом и полному запрещению межгосударственной миграции. Это существенным образом повлияло на этносоциальную ситуацию в трансграничном регионе Большого Алтая.

Смена государственных режимов, этнические противоречия, обострившиеся в годы гражданской войны, репрессивные акции 1920–1930-х гг., внешнеполитические конфликты в пограничных регионах Центральной Азии с участием Советского государства задавали основные параметры этносоциальных процессов в регионе.

К лету 1937 г. коллективизация в Горном Алтае практически завершилась — 169 национальных и 17 смешанных колхозов объединили 93% хозяйств алтай-

цев и казахов. Изменились границы и структура кочевий; в рамках укрепления плановой экономики началось укрупнение колхозов. Новейшая история Алтая была связана с восстановлением и ростом численно-

сти казахов, с процессами консолидации локальных (родовых и территориальных) групп и активной их интеграцией в социально-политическую и экономическую инфраструктуру региона.

#### Литература и источники

1. Дацышен В. Г. На границе двух империй (проблемы казахов на Алтае во второй половине XIX – начале XX вв.) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: изд-во Барнаул. гос. пед. ун-та, 2001/. под ред. Т. К. Щегловой и М. А. Демина. Вып. 4. С. 23–24.
2. Дацышен В. Г. Вынужденные миграции казахов в Цинскую империю во второй половине XIX – начале XX в. // Третьи Востоковедческие чтения памяти С. Г. Лившица. Барнаул: изд-во БГПУ, 2000. С. 42–45.
3. Анисимова И. В. Политика России в решении «казахского вопроса» во второй половине XVIII в. // Центральная Азия и Сибирь. Первые научные чтения памяти Е. М. Залкинда. Барнаул: АзБука, 2003. С. 54–62.
4. Боронин О. В. Межэтнические взаимоотношения в Алтайском регионе России: история и современные проблемы. Барнаул: АзБука, 2004. 90 с.
5. Моисеев В. А. Россия и Китай в Центральной Азии (вторая половина XIX в. – 1917 г.). Барнаул: АзБука, 2003. 346 с.
6. Аблажей Н. Н. Перебежчики в Горном Алтае: масштабы миграций и механизм политических репрессий в 1920–1930-е гг. // Социально-демографическое развитие Сибири в XX столетии. Новосибирск: Наука-Центр, 2004. Вып. 2. С. 83–103.
7. Мамет Л. П. Ойротия. Очерк национально-освободительного движения и гражданской войны в Горном Алтае. Горно-Алтайск: Ак-Чечек, 1994. 184 с.

*Т. С. Нургазина*

### История татар Семипалатинского Прииртышья в годы независимости Республики Казахстан

В настоящее время ученые Казахстана стали больше внимания уделять исследованиям, которые ранее особо не приветствовались, в том числе вопросам этнической и демографической истории. В полиэтничном Казахстане для успешного решения проблем народонаселения особенно актуальным является изучение особенностей истории формирования отдельных этносов. Это позволит извлечь определенный опыт из советского периода истории страны и успешно преодолеть негативные последствия социально-демографической ситуации, которая сложилась в конце 1980-х и в первой половине 1990-х гг.

В многонациональном Казахстане татары по численности занимают шестое место. В настоящее время в Казахстане проживают около 230 тысяч представителей татарской национальности, которые активно участвуют в общественно-политической, хозяйственной и культурной жизни республики и обладают всей полнотой гражданских прав [1, с. 100]. В Казахстане ныне действует 26 татарских и татаро-башкирских национально-культурных организаций. Самое крупное национальное объединение татар Казахстана – Ассоциация татарских и татаро-башкирских общественных и культурных центров Казахстана «Идел», которые проводят большую работу по сохранению и развитию языка, культуры и традиций татарского народа. Она объединяет 18 национально-культурных центров в 15 областях Республики Казахстан и является одним из соучредителей и полноправным членом Ассамблеи народа Казахстана, председателем которой является Нурсултан Назарбаев. Ассоциация «Идел» организует научно-практические конференции по проблемам сохранения татарской культуры, проводит республиканские «Сабантуи», ежегодный музыкальный фестиваль «Мелодии Иртыша», который проходит в Семипалатинске и Усть-Каменогорске. Председателем Ассоциации «Идел» является профессор-онколог, депутат Мажилиса Парламента РК Мурат Каримов.

В 1989 г. в Семипалатинске был создан Татарский общественный центр, его первым председателем стал Махмут Хамитович Абдулкаримов. Задачами центра стали возрождение и развитие татарского языка и культуры, сохранение татарских традиций, упрочение добрососедских отношений между народами, населяющими Республику Казахстан, укрепление связей между странами, в которых проживают татарские диаспоры. Ежегодно представители центра отмечают праздники «Корбан гает», «Наурыз», «Сабантуй», «День татарской национальной кухни», «День рождения Мусы Джалиля», «Тукаевские чтения». Проводятся концерты народных ансамблей «Иртыш моннар», «Истэлек», «Илхам», вечера литературно-музыкального клуба, женского клуба «Ак калфак». Работает воскресная школа ислама «Ярдэм», воскресная школа изучения татарского языка. Дважды в год выходит на татарском языке газета «Семипалат татарлары», ведется круглогодичная подготовка к проведению ежегодного Международного фестиваля татарского искусства «Иртыш Моннар». С 1992 г. в Семипалатинске работает Татарская школа искусств, создан и активно действует Музей истории и культуры татар Прииртышья [2, с. 12].

В начале 1996 г. при Татарском общественном центре был создан женский клуб «Ак калфак» – организация женского движения, основной целью и задачей которой, как и ранее перечисленных коллективов, является возрождение и развитие татарской национальной культуры и сохранение самобытности татар в Семипалатинске [3, с. 4]. В феврале 1996 г. при Татарском общественном центре был открыт музей татарской культуры. Первая экспозиция была посвящена музыкальной культуре ансамблей («Иртыш Моннар», «Истэлек», ансамбля «Куннеле балачак»). Ярчайшим событием в творческой жизни этих коллективов было участие в юбилейных торжествах, посвященных 150-летию Абая, где произошла историческая встреча татар

Семья с членами делегации Татарстана во главе с президентом Республики Татарстан Минтимером Шаймиевым. Все это было отражено в первой экспозиции музея татарской культуры [4, с. 22].

В возрождении татарской национальной культуры во всех ее проявлениях огромна роль татарского центра. В настоящее время Татарским общественным центром Семья руководит Габдулхак Ахунжанов — один из основателей фестиваля «Мелодии Иртыша». После ликвидации Семипалатинской области ему удалось перерегистрировать и сохранить единственную в Казахстане школу искусств, где обучение ведется на татарском языке. Выпускники школы поступают в лучшие учебные музыкальные заведения Казахстана, Москвы, Казани. Национальные центры Петропавловска, Алматы, Павлодара, Усть-Каменогорска, Астаны открыли воскресные школы и классы изучения татарского языка [5, с. 17]. По мнению председателя Татарского общественного центра Габдулхака Ахунжанова, татарская школа искусств — свидетельство заботы государства о развитии национальных культур [6, с. 6].

20 июня 1998 г. в Семипалатинске прошло расширенное заседание бюро Исполкома всемирного конгресса татар с участием делегации татарской общности Казахстана, Кыргызстана, Узбекистана и ряда соседних российских областей. Участники заседания обсудили опыт и проблемы духовного развития татар, проживающих в Республике Казахстан. Участники конференции дали высокую оценку ее организаторам — заведующему Малой Ассамблеей народов Восточного Казахстана Лео Шиху и председателю областного татарского культурного центра Габдулхаю Ишмуратову, выразив надежду, что такие встречи в Казахстане выработают в глобальные проекты с участи-

ем ученых, политологов, культурологов, деятелей литературы и искусства [5, с. 17].

В апреле 2006 г. в Восточно-Казахстанской области среди национально-культурных центров был проведен конкурс на премию Акима области, в котором приняли участие 46 общественных объединений. Лучшими были признаны 10 центров, в том числе Татарский общественный центр Восточно-Казахстанской области. В 2006 г. в Усть-Каменогорске впервые состоялась международная научно-практическая конференция, посвященная истории татар Сибири и Казахстана, на которой освещались проблемы этнического и демографического развития татар на различных исторических этапах. Согласно данным последней переписи населения, в Семипалатинске проживает свыше 11 тысяч татар. Некоторые из них так или иначе задействованы в работе Татарского общественного центра, существующего уже более 20 лет [3, с. 4].

Каждый год в Семее проводится международный фестиваль «Иртыш Моннары», широко отмечается праздник плуга «Сабантуй». Это можно назвать большим культурным достижением татарской диаспоры города. В последние годы ее влияние на культурную и духовную жизнь становится все более заметным и благотворным.

Татары, переселившись на территорию Казахстана много веков назад, обрели здесь вторую родину. Нынешние татары — это граждане суверенной страны, которые связывают свое настоящее и будущее с процветанием Казахстана. В нашей республике имеются все условия для того, чтобы представители разных национальностей развивали свои обычаи и традиции, язык и культуру, жили в мире и согласии.

#### Источники и литература

1. Кудайбергенова Ж. История переселения татар в Казахстан // Поиск. Сер. гуманитар. наук. 2010. № 1. С. 96–100.
2. Купцова В. Татары Семья бережно хранят традиции // Рудный Алтай 2008. 25 окт. С. 12.
3. Нуруллин Э. Заботы главного татарина Семья // Вести Семьи. 2008. 5 марта. С. 4.
4. Городецкая В. С., Бралинова Д., Мельников Д. Семипалат татарлары. Семипалатинск, 1998. С. 23.
5. История татар Казахстана и Сибири // Рудный Алтай 2006. 24 окт. С. 16–17.
6. Копылова Е. Татарская школа живет с надеждой на будущее // Наше Дело. 1998. 10 дек. С. 6.

*Ш. М. Рахматуллаев*

### Некоторые аспекты демографических характеристик русскоязычной диаспоры Узбекистана в постсоветский период

Проблема демографических изменений русскоязычной диаспоры в составе населения Узбекистана в постсоветский период — одна из малоизученных узких тем современной науки. Частично эта проблема отражена в работах демографов республики, таких как Э. А. Ахмедов, З. А. Сайдаминова, Р. Б. Муртазина, О. Ата-Мирзаев, В. Л. Гентшке, Р. Х. Муртазаева, Л. П. Максакова и др. [1]. Можно указать также работу Алихана Амана, опубликованную Верховным комиссариатом ООН по делам беженцев [2]. Не умаляя достоинств этих исследований, необходимо отметить, что демографические процессы русскоязычной диаспоры республики не выделяются в них как отдель-

ный объект исследования. Вопрос демографической характеристики русскоязычной диаспоры, как и всего населения Узбекистана, рассматривается в основном сквозь призму миграционных процессов, а хронологический его изучение лишь частично охватывает постсоветский период.

Целью данной статьи является попытка восполнить ряд пробелов в исследуемой проблеме, выявить специфику отдельных демографических характеристик на примере четырех наиболее крупных русскоязычных диаспор Узбекистана (русские, татары, включая крымских, корейцы и украинцы).

Процесс формирования и развития русскоязычной

Таблица 1

Численность наиболее многочисленных русскоязычных диаспор в национальном составе населения республики Узбекистан по переписи 1959–1989 гг. [5]

Национально-сти	Тыс. чел.					% к итогу				
	1939	1959	1970	1979	1989	1939	1959	1970	1979	1989
Все население в том числе:	6 271,3	8 105,7	117 99,0	15 389,3	19 810,1	100	100	100	100	100
русские	727,3	1 090,7	1 473,5	1 665,7	1 653,5	11,5	13,5	12,5	10,8	8,3
татары	147,2	444,8	573,7	648,8	656,6	2,3	5,5	4,9	4,2	3,3
корейцы	72,9	138,5	147,5	163,1	183,1	1,2	1,7	1,3	1,1	0,9
украинцы	70,6	87,9	111,7	113,8	153,2	1,1	1,1	0,9	0,7	0,8

диаспоры на территории современного Узбекистана шел на протяжении почти полутора веков. Наиболее интенсивный количественный прирост русскоязычного населения, начатый еще в период колонизации Средней Азии царским режимом, пришелся на советский период. Причиной активного переселения в республику служила политика экономического и хозяйственного освоения территории, превращения ее в аграрно-сырьевой придаток индустриально развивавшегося центрального региона страны.

Позднее существенные коррективы в межнациональную структуру республики внесла репрессивная политика сталинского режима. Она отразилась в этноконфессиональной и демографической картине не только Узбекистана, но и всего советского пространства. Так, за период 1930–1950-х гг. почти 3,5 млн. человек, принадлежавших к 58 нациям и народностям, были депортированы [3]. Именно с этого времени преобразующая этническая карта республики включила ряд новых для региона этносов. Одним из наиболее многочисленных среди них являются корейцы Дальнего Востока. Процесс адаптации корейской диаспоры в Узбекистане протекал в целом в благоприятной обстановке, в немалой степени благодаря сформированной в течение многих веков национальной и религиозной толерантности, лежащей в основе менталитета узбекского народа.

«Активная» идеологизированная национальная политика государственного руководства в угоду интернационализации всего общества и обезличивание национального фактора отрицательно сказались на сохранении и развитии самобытности (прежде всего в языковом отношении) целого ряда народов бывшего СССР. «С помощью государственных и социально-правовых механизмов нация отсекалась и отчуждалась

от своих исконно народных корней, от связей с предками, выработанных ими ценностей» [4]. Особо негативно такая политика сказалась на трансформации национальной идентичности у «наказанных» народов. Отсутствие должных условий и инфраструктуры (прежде всего образовательных учреждений) в местах переселения отрицательно отразились на развитии собственно национальной культуры. Даже время, прошедшее после политической реабилитации в эпоху хрущевской «оттепели», не смогло устранить этот вред и восполнить нанесенный народам моральный ущерб.

В силу указанных причин к концу XX в. в состав русскоязычных диаспор вошла корейская диаспора. Примерно такая же участь постигла часть татарской диаспоры, особенно крымской. На сегодня среди русскоязычных диаспор одними из наиболее многочисленных наряду со славянскими являются татарская и корейская (табл. 1). Из таблицы видно, что процесс развития русскоязычных диаспор в 1939–1989 гг. шел неравномерно. Если количество русских и украинцев за этот период удвоилось, то численность татар возросла в 2,5 раза (с 1939–1959 г. – утроилась), а для корейцев этот показатель был равен 4,5. При этом общий рост населения республики составил 3,1.

Следует отметить, что на демографические характеристики славянских народов значительное влияние оказала вовлеченность их в миграционные процессы. Если до середины 1970-х гг. приток превышал отток, то с середины 1970-х и в 1980-е гг. начался обратный процесс. Этим объясняется ситуация, сложившаяся в 1979–1989 гг., когда численность русских сократилась на 12,2 тыс. человек.

Итак, на пороге обретения независимости (1989 г.) в Узбекистане проживало 2610,8 тыс. человек выше-

Таблица 2

Распределение населения по наиболее крупным русскоязычным этническим группам в составе населения РУз (на 1 января т. г.) [6].

Национально-сти	Тыс. чел.						
	1989	1999	2003	2004	2005	2006	+/- 1989/2006
Все население в том числе:	19810,1	23797,5					6502,6
Русские	1653,5	1253,8	1053,5	1017,1	983,6	952,3	-701,2
Татары	656,6	586,5	275,4	263,3	252,6	242,3	-414,3
Корейцы	183,1	227,4	166,1	161,7	157,3	153,0	-30,1
Украинцы	153,2	151,7	97,2	94,2	91,4	88,8	-64,4

указанных национальностей, из них большинство (63,3%) – русские. В последующий период доля русскоязычного населения (как видно из табл. 2) систематически сокращается. В период с 1989 по 2006 г. численность русских и украинцев в республике сократилось почти вдвое, татар – в 2,7 раза, корейской диаспоры – всего на 16,5%. Немаловажную роль в этом сыграло естественное воспроизводство в их среде. Как показал анализ, в 1991 г. в Узбекистане сложилась значительная дифференциация репродуктивного поведения по национальностям: европейцы отличались самым низким уровнем рождаемости, татары и корейцы по рождаемости были близки к ним. По данным исследования, среднее число рожденных детей у представительниц коренных народов в 2–2,5 раза превышало этот показатель у европейских женщин [7].

Заметное снижение удельного веса и абсолютного прироста численности указанных диаспор – следствие политики прежней командно-распорядительной системы, в первую очередь в экономике, когда обеспечение роста производства республики высококвалифицированными кадрами производилось в основном за счет массового привлечения их из европейской части Союза. С распадом СССР начался естественный реэмиграционный процесс, в который были вовлечены в основном мигрировавшие в регион, в том числе Узбекистан, во второй половине XX в. Во-вторых, это связано с решением национального вопроса и политикой народонаселения в СССР, особенно с депортацией многих народов, в конечном итоге обострившими социально-политическую и межнациональную обстановку на постсоветском пространстве (на рубеже 1990-х гг.). В-третьих, на жизненном уровне населения на заре независимости существенно сказались пороки прежней планово-директивной, однобокой экономики, сложившейся в республике, в совокупности с острыми социальными проблемами, накапливавшимися годами.

Сказанное подтверждается мотивами миграционных процессов, протекавших два последних десятилетия. Так, по мнению специалистов, в первой половине 1990-х гг. миграция носила в основном семейный характер и охватывала главным образом русскоязычное население и другие национальные меньшинства, которые возвращались на свою историческую родину. Со второй половины 1990-х гг. при продолжающемся воссоединении семей миграция приобретает явную экономическую направленность, т. е. обуславливается стремлением людей улучшить свое материальное положение [8, с. 58].

Эта тенденция отразилась на динамике валового объема миграции всего населения Республики Узбекистан. Хотя, по официальным данным, валовой объем миграции с 1990 г. по 2005 г. сократился в 2,2 раза (864,0 и 391,2 тыс. человек соответственно), в его динамике и формировании произошли не только количественные, но и качественные изменения. Общий объем миграции за 1996–2005 гг. увеличился на 12,6%, в том числе в пределах республики – на 3,0%, внутриоб-

ластной – на 15,9%, зарубежной – на 46,3%, зарубежной миграции со странами СНГ и Балтии – на 65,6% и с другими странами – на 21,3% [8, с. 59–60].

Формирование и развитие русскоязычных диаспор республики непосредственно связаны с урбанизационными процессами и находили реальное отражение фактически лишь в городском населении республики. Но динамика урбанизационных процессов в Узбекистане в постсоветский период также неравномерна (табл. 3).

Таблица 3

Динамика урбанизированности населения Узбекистана, % [9]

1979 г.	1989 г.	1991 г.	1996 г.	2001 г.	2006 г.
41,4	40,8	40,4	38,2	37,1	36,1

По мнению специалистов, существуют достаточно обоснованные причины снижения урбанизированности в республике. Так, по одним данным, интенсивный рост городского населения пришелся на 1970–1990 гг. Численность городов в этот период увеличилась почти втрое (с 43 в 1970 г. до 124 в 1990 г.) [10]. Это результат необоснованной политики искусственного повышения удельного веса городского населения за счет придания городского статуса многим сельским населенным пунктам (не имевшим достаточной инфраструктуры). Вследствие отказа от данной практики, а также за счет низкого естественного прироста населения в годы независимости показатели удельного веса городского населения стали заметно снижаться [11].

По другим данным, в советский период урбанизация Узбекистана развивалась исключительно за счет миграции в города европейского (славянского) населения. Коренное население республики оставалось в своей основной массе (до 80%) сельским [12]. В результате миграции и снижения рождаемости русскоязычного населения в постсоветский период (особенно в начале 1990-х гг.) [13], с учетом высокой степени его урбанизированности<sup>1</sup>, прирост городского населения в городах Узбекистана замедлился. При этом надо учитывать темпы прироста сельского населения республики, которое также существенно влияет на показатели урбанизированности.

Вместе с тем необходимо отметить, что в переходный период в Узбекистане сложилась новая демографическая ситуация, выразившаяся в первую очередь в сокращении темпов роста численности населения – в среднем на 1,5–1,6% за год. Так, население республики увеличилось с 20,7 млн. чел. в 1991 г. до 26,8 млн. чел. в 2006 г. [14]. Уменьшение рождаемости, наблюдавшееся к концу 1980-х гг., на сегодняшний день приняло стабильный и долговременный характер. Особенно заметно этот процесс коснулся сельского населения. В городах рождаемость упала на 1,3, а в сельской местности – и вовсе на 1,5 [15] (табл. 4 и 5). Приведенные данные демонстрируют особую демографическую ситуацию, сложившуюся в многонациональных

<sup>1</sup> В целом на современном этапе степень урбанизированности русскоязычного населения республики – от 85 до 95%.



городах республики, где среди некоренных народов доля вышеуказанных диаспор отличается подавляющим большинством. В этих городах показатели прироста населения резко отличаются от показателей в городах с преобладанием коренного населения. Так, в индустриальных городах с многонациональной средой численность населения растет медленно, а в некоторых даже снижается. Прирост населения таких городов, как Ташкент, Бекабад, Навои, имеет незначительные темпы, а в Ангрене, Фергане и Чирчике он отрицателен. Для сравнения, например, в Андижане, Маргилане и Намангане, где преобладает коренное население, явно преобладают тенденции к росту населения.

Тенденция умеренного роста населения в многонациональных городах Узбекистана отмечалась и в советский период. В этом немаловажную роль сыграло репродуктивное поведение представительниц некоренных народов республики. Отсюда следует, что болезненные демографические процессы, затронувшие страны Европы, в том числе Россию, аналогичны и для представителей их диаспор на постсоветском пространстве.

Сходная ситуация сложилась и в столице Узбекистана – Ташкенте, где представлена почти вся палитра этносов многонационального Узбекистана. Но опять-таки в городе, как и в республике, преобладают в количественном отношении те же русскоязычные диаспоры (табл. 5). Численность государствообразующей нации – узбеков – долгое время не превышала и половины населения столицы Узбекистана. В этом прослеживается, с одной стороны, результат колониальной политики предыдущих эпох со всеми вытекающими последствиями, с другой – стремление сюда вышеуказанных диаспор, что наблюдалось почти во всех достаточно крупных урбанизированных центрах республики. Только за первые полтора десятилетия суверенного развития этот показатель перевалил за 60%-ю отметку.

В столице по сравнению с другими городами республики демографические изменения русскоязычной диаспоры имеют особенность. Так, в столице доля русскоязычной диаспоры в общем населении в несколько раз отличается от республиканского показателя. Так, в 1989 г. удельный вес русских составлял по республике 8,3%, а по Ташкенту в этот период он был равен 34,0%. В 2005 г. эти показатели составили соответственно 3,8 и 21,6%, аналогичная ситуация сложилась в диаспорах татар, украинцев и корейцев.

Таблица 5

Национальный состав населения города Ташкента [17].

	Число лиц данной национальности, тыс. чел.					% к численности населения				
	1959	1970	1979	1989	2005	1959	1970	1979	1989	2005
Все население	974,9	1 384,5	1 759,4	2 060,2	2 135,9	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
в том числе:										
узбеки	339,6	513,0	718,5	910,3	1307,7	34,4	37,2	40,8	44,2	61,2
русские	414,7	564,6	676,2	701,3	460,6	42,5	40,8	38,4	34,0	21,6
татары	68,5	98,9	127,2	129,2	102,2	7,0	7,1	7,2	6,3	4,8
украинцы	25,6	40,7	43,6	60,0	н/с	2,6	2,9	2,5	3,0	н/с
корейцы	5,5	18,2	29,5	44,0	49,2	0,6	1,3	1,7	2,1	2,3

Таблица 4

Динамика численности населения в крупных городах Республики Узбекистан (на начало года, тыс. чел.) [16]

Города	1979	1989	1979/ 1989 +/-	1991	1994	2001	2005	1991/ 2005 +/-
Ташкент	1793	2096	303	2113	2106	2131	2128	15
Алмалык	101	114	13	116	117	113	116	0
Ангрен	106	132	26	133	131	129	129	-4
Андижан	230	293	63	298	305	338	352	54
Бекабад	68	82	14	83	86	84	85	2
Бухара	185	224	39	231	237	238	238	7
Гулистан	43	54	11	55	54	55	55	0
Карши	108	157	49	168	186	203	212	44
Коканд	153	182	29	175	186	198	203	28
Маргилан	110	125	15	125	133	157	165	40
Навои	84	107	23	112	115	141	122	10
Наманган	227	306	79	319	348	390	408	89
Нукус	109	170	61	180	186	210	258	78
Самарканд	346	367	21	371	365	361	361	-10
Термез	57	83	26	90	106	115	120	30
Ургенч	100	126	26	130	136	138	136	6
Фергана	176	200	24	194	189	184	184	-10
Чирчик	132	157	25	158	155	142	140	-18
Шахрисабз	37	53	16	53	67	87	91	38
Янгиюль	63	58	-5	57	57	59	60	3

При общем снижении в республике доли лиц русскоязычных национальностей в последние десятилетия прослеживается тенденция концентрации их в основном в наиболее крупных городах, особенно в Ташкенте и Ташкентском регионе (табл. 6 и 7). Из таблиц видно, что если в 1989 г. 24% лиц русской национальности проживало в Ташкенте и свыше 70% – в городах регионов республики, то в 1999 г. это соотношение составило 40/60, а в 2005 г. – 47/53.

При общем отрицательном сальдо роста русскоязычного населения по размещению в регионах татары и корейцы отличаются от русских. Так, если в 1999 г. более 27 тыс. корейцев проживало в Ташкентской области, то в 2005 г. их численность в данном регионе республики превысила даже показатели г. Ташкента.

В последние годы наблюдается стабилизация в росте численности как русскоязычного населения, так и других некоренных народов Узбекистана. На это в немалой степени повлияли экономические ка-

Таблица № 6

Численность русскоязычного населения в (свыше 70) больших и малых городах Узбекистана (конец 1990-х гг.) [2]

Регионы Узбекистана (без учета г. Ташкента)	Наиболее крупные русскоязычные этнические группы, чел.			
	Русские	Татары	Корейцы	Украинцы
Ташкентская область	218 554	90 771	27 269	18 350
Самаркандская область	98 783	48 453	5 929	10 799
Ферганская область	88 660	29 490	6 636	5 978
Навоийская область	85 759	15 707	1 379	8 532
Сырдарьинская область	41 456	19 139	8 917	2 848
Бухарская область	39 153	14 677	1 582	2 931
Андижанская область	38 209	21 172	2 912	2 579
Сурхандарьинская область	33 119	11 257	н/с	4 639
Кашкадарьинская область	30 323	21704	1 611	3 537
Наманганская область	21 292	18 646	2 432	1 668
Республика Каракалпакстан	17 814	5 922	8 566	1 903
Хорезмская область	11 078	6 256	4 766	1 141
Джизакская область	н/с	н/с	н/с	н/с
Всего в городах регионов	724 200	303 194	71 999	64 901
Всего по Узбекистану	1 253 840	586 545	227 460	151 686
% от общего количества	57,7%	51,7%	31,6%	42,8%

Таблица 7

Количество населения, в том числе русскоязычной диаспоры в регионах Узбекистана. 2005 г. [19]

Регион	Численность населения (тыс. чел.)	В том числе (тыс. чел.)			
		русские	татары	корейцы	украинцы
РУз, все население,	26 006,8	970,0	250,6	155,9	н/с
<i>в том числе:</i>					
город Ташкент	2 135,9	460,6	102,2	49,2	н/с
Ташкентская область	2 451,5	182,3	55,4	65,2	н/с
Самаркандская область	2 865,3	62,2	2,6	5,6	н/с
Ферганская область	2 838,9	57,1	5,4	5,8	н/с
Навоийская область	810,6	36,2	10,7	1,2	н/с
Бухарская область	1 505,8	30,2	13,2	1,3	н/с
Сырдарьинская область	672,6	29,8	8,6	8,3	н/с
Сурхандарьинская область	1 892,9	24,6	8,5	0,8	н/с
Кашкадарьинская область	2 378,2	22,9	9,6	1,2	н/с
Джизакская область	1 024,4	17,6	7,8	2,5	н/с
Наманганская область	2 070,2	13,6	4,5	2,6	н/с
Республика Каракалпакстан	1 567,7	12,7	5,9	6,5	н/с
Андижанская область	2 345,1	12,7	11,4	1,5	н/с
Хорезмская область	1 430,7	7,5	4,8	4,2	н/с

таклизмы, прямо или косвенно связанные с процессом глобализации, с одной стороны, стабилизации экономических процессов в Узбекистане, — с другой.

Таким образом, несмотря на существование ряда проблем и противоречий переходного периода, Узбекистан сохраняет своеобразие полиэтничного состава, когда подавляющее большинство населения составляют узбеки — свыше 80%, а этническая палитра включает в себя свыше 130 наций и народностей, в том числе, количественно преобладающее среди некоренных этносов русскоязычное население.

Узбекистан всегда отличался духом межэтнической и межконфессиональной толерантности. Даже процессы возрождения национальных традиций и культуры среди узбеков не идут в ущерб остальным, а напротив, активно способствуют консолидации пред-

ставителей других национальностей, проживающих в Узбекистане. Этому способствует законодательная база, соответствующая международным стандартам, и основанная на решения проблем равноправия граждан Республики Узбекистан. Позитивную роль в процессе реформ многонационального общества Узбекистана играют Национальные культурные центры, которые начали создаваться еще в 1989 г. Сегодня в республике их действует уже более 140 [20].

Особо надо отметить, что обучение в республике на всех этапах данного процесса ведется на 7 языках, в том числе на русском, который фактически остается вторым языком — языком межнационального общения. Можно привести достаточно много других примеров, в этом смысле, было бы лаконичным резюмировать сказанное словами главы многонацио-

нального государства И. Каримова: «Наша модель государственного строительства основывается на идее сохранения и укрепления исторически сложившейся на нашей территории многонациональной структуры общества и использования данного фактора для осуществления конечных целевых задач создания демократического правового государства, гражданского общества» [21]. Надо признать, то что, политика в сфере межнациональных и межконфессиональных отношений в республике была и остается одной из наиболее успешных среди государств бывшего Союза.

Рамки данной статьи не позволяют охватить все вопросы демографических процессов русскоязычного населения республики и достаточно подробно проанализировать их. Но из сказанного можно сделать вывод о том, что многие аспекты поставленной проблемы (естественный прирост, продолжительность жизни, половозрастная структура, занятость и др.) в условиях в постсоветского Узбекистана мало изучены и требуют детального анализа, который позволит достаточно прозрачно отразить картину особенностей демографического развития диаспор в условиях независимости.

#### Источники и литература

1. Ахмедов Э. А., Сайдаминова З. А. Республика Узбекистан. Краткий справочник. Ташкент, 1995; Ата-Мирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р. Узбекистан многонациональный: историко-демографический аспект. Ташкент, 1998; Максимова Л. П. Миграция населения Республики Узбекистан. Ташкент, 2000; она же. Миграция населения: проблемы регулирования. Ташкент, 2004; Муртазина Р. Б. Миграция в Узбекистане: современная ситуация и направления ее регулирования // *Общественные науки в Узбекистане*. Ташкент, 2007. № 6. С. 53–67.
2. Alikhan Aman. Population migration in Uzbekistan (1989–1990). UNHCR. Tashkent, 2000. P. 101.
3. Книга исторических сенсаций. М., 1993. С. 53.
4. Правовое государство – независимость, нация, экономика, идеология, политика. Т. II / под ред. С. Жураева. Ташкент: Адолат, 1994. С. 32.
5. Ахмедов Э. А., Сайдаминова З. А. Республика Узбекистан... С. 193; Ата-Мирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р. Узбекистан многонациональный... С. 62.
6. Данные за 2003–2006 гг. / Гос. комитет по статистике РУз.; данные за 1999 г.; Alikhan Aman. Population migration in Uzbekistan (1989–1990). UNHCR. Tashkent, 2000. P. 101
7. Ата-Мирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р. Узбекистан многонациональный... С. 76.
8. Муртазина Р. Б. Миграция в Узбекистане: современная ситуация и направления ее регулирования // *Общественные науки в Узбекистане*. 2007. № 6.
9. Uzbekistan in Figures Your Free and Online Access to Statistics.
10. Иномов И. Ўзбекистоннинг янги ша арлари (шаклланиши ва ривожланиши). Ташкент, 1991. Б. 12.
11. См.: Ахмедов Э. Ўзбекистон ша арлари мустақиллик йилларида. Ташкент, 2002. С. 27.
12. Ата-Мирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р. Указ. соч. С. 111.
13. Муртазина Р. Б. Миграция в Узбекистане... С. 53–67; Ата-Мирзаев О., Гентшке В., Муртазаева Р. Узбекистан многонациональный... С. 73–75.
14. Экономическое обозрение. 2008. № 1. С. 74.
15. Социальный мониторинг, 2002 г. Проект MONEE: ЦВЕ/СНГ/ государства Балтии. UNICEF. С. 54
16. Источники: Народное хозяйство Республики Узбекистан в 1993 г. Стат. ежегодник. Ташкент, 1994. С. 27. (1979–1994 гг.); Ўзбекистонда атроф-му итнинг олати ва табиий ресурслардан фойдаланиш: факлар ва рақамлар. 2000–2004 статистик тўплам. Тошкент, 2006. Б. 61. (2001–2005 гг.).
17. Данные за 1959–1989 гг. – см.: Ахмедов Э. А., Сайдаминова З. А. Республика Узбекистан... С. 262; Данные за 2005 г. см.: Этно-конфессиональный атлас Узбекистана. Ташкент, 2005. С. 67.
18. См.: Alikhan Aman. Population migration in Uzbekistan (1989–1990). UNHCR. Tashkent, 2000. P. 101.
19. Этно-конфессиональный атлас Узбекистана. Ташкент, 2005.
20. Саидов А. Х. Узбекистан – страна исторической толерантности и культурного плюрализма // *Узбекистан – страна толерантности*. Ташкент, 2007. С. 18.
21. Каримов И. По пути безопасности и стабильного развития. Т. 6. Ташкент, 1998. С. 79.

*Г. С. Сулейменова*

#### Этнические процессы на территории Казахстана

Этническую основу казахской народности, как и ряда других тюркских народностей региона Центральной Азии, составили многочисленные разноязыкие в прошлом племена и народы: от саков, усуней, кангюев, гуннов, тюрков, тюркешей, карлуков, огузов, кимаков, кыпчаков до найманов, аргынов, киреев, конгратов, джалаириров, дулатов и многих других, обитавших в разное время на территории Казахстана. Некоторые из них в разные эпохи имели свои государства. Многие древние тюркские родовые и племенные названия сохраняются у казахов и в позднее время.

Истоки этногенетических процессов, обусловивших образование казахской народности, восходят к глубокой древности – эпохе разложения первобытно-общинного строя. В начальной стадии эти процессы

были связаны с автохтонным населением. Но в последующем развитии они все более зависели от этнических процессов на обширных пространствах Центральной Азии. Миграции этносов на территории Казахстана, образование в разные периоды крупных этнических и этнополитических общностей и в конечном итоге – казахской народности органически обусловлены эволюцией и взаимосвязью хозяйственных форм кочевого скотоводства и оседлого земледелия, а также городской культуры, прогрессивными изменениями в общественных отношениях. Во многом этнические процессы определялись важнейшими политическими событиями древности и средневековья, происходившими в целом в казахстанско-среднеазиатском регионе и за его пределами.

В развитии этногенетических процессов на территории Казахстана выделяется несколько этапов. По антропологическим данным, в процессе этнического развития устойчиво сохранялся на протяжении длительного времени европеоидный тип населения, подвергшийся со временем более или менее сильно-му изменению в сторону монголоидности. Не оставалась неизменной и языковая ситуация: ираноязычность древних племен постепенно уступала место тюркоязычности более поздних обитателей данной территории. Андроновским племенам индоиранцев, европеоидного облика, занимавшимся скотоводством и земледелием в эпоху бронзы, наследовали в период раннего железа родственные скифам кочевые скотоводческие племена саков в южных и восточных областях, савроматов – в северных и западных.

Решающий этап в этнических процессах в Казахстане и в целом в регионе степных территорий Евразии связан с массовым расселением тюрков в западном направлении с середины I тыс. н. э. На землях Казахстана тюрки, среди которых источники называют племена бугу, байырку, бекли, кыбыр, тюреш, булак, карлук и др., смешивались с потомками древних его обитателей – саков, сарматов, усуней, кангюев.

Формирование новых социальных (раннефеодальных) отношений и образование древнетюркской государственности в VI в. – Тюркского каганата, затем Западно-Тюркского каганата – содействовали интенсивному притоку тюркоязычных племен на западные земли, тюркизации местного населения Казахстана, постепенной монголизации антропологического типа, закреплению тюркских племен на определенных территориях [1, с 47].

В эпоху возникновения целого ряда тюркских государств интеграционные тенденции в этнических процессах на территории Казахстана усилились. Эти государства обеспечили возможность политической консолидации местного и пришлого населения, его этнокультурного обособления в отдельных регионах, стабилизацию условий для хозяйственного освоения территорий.

Становление и укрепление раннефеодальных общественных отношений, общие формы хозяйственной жизни, материальной культуры, утверждение тюркского языка как основного среди обитателей обширных пространств Казахстана, хозяйственные и политические взаимосвязи населения упомянутых выше государственных образований содействовали объединительным тенденциям в этнических процессах. Однако у древних и раннесредневековых племен Казахстана в силу географических и хозяйственных условий их обитания, исторически складывавшихся обстоятельств их политической обособленности, а именно вхождения их в разные племенные союзы и раннефеодальные государства, все отчетливее выявлялись тенденции формирования их в несколько этнокультурных групп с территориальными центрами: в Семиречье и Туркестане (район Каратау и долина Сырдарьи), в Центральном, Северном и Восточном Казахстане, а также в Западном, конкретнее в Прикаспии и Приаралье, в междуречье Урала и Волги. Даль-

нейшие исторические судьбы населения средневекового Казахстана постепенно закрепляли такое разделение, хотя в целом общение отдельных его частей не прекращалось. Все более сильное воздействие на этнические процессы оказывал политический фактор.

В начале XIII в. в Восточный и Юго-Восточный Казахстан переместились из Монголии и Алтая под давлением монголов Чингисхана тюркоязычные (по другим сведениям, монголоязычные) найманы и кириты, имевшие свои государственно-политические объединения и достигшие уровня раннеклассовых этнических общностей. Вовлеченные в орбиту монгольских завоеваний, они расселились в разных областях Монгольской империи и приняли участие в формировании многих тюркских народов.

К началу XIII в. в условиях тесного экономического взаимодействия населения обширных зон многоукладного хозяйства, кочевого и полукочевого скотоводства и оседлого земледелия и городской культуры, в ходе упрочения самостоятельных общественно-политических структур, упомянутых выше государственных образований с большей или меньшей степенью стабильности, в процессе сложения языковой и культурно-бытовой общности определились основные узлы этногенеза, этнической консолидации населения. Однако дальнейшее поступательное развитие этнической консолидации населения было задержано монгольским нашествием.

Отрицательных воздействий на этническую ситуацию в регионе было слишком много. Была истреблена, уведена в рабство, втянута в завоевательные походы чингизидов и перемещена за пределы Казахстана значительная часть населения. Оставшаяся часть тюркских племен Казахстана оказалась разъединенной между новыми политическими образованиями – улусами Джучи, Чагатая, Угэдэя, хотя при разграничении территорий между ними в определенной степени учитывались сложившиеся в прошлом этнические границы.

Добавился новый этнический компонент – монгольские роды и племена, передвинувшиеся на территорию Казахстана, – жалаиры, конграты, мангыты, барласы, байрины и др. Монгольское завоевание территории Казахстана привело к усилению монголоидных черт в антропологическом типе местного тюркского населения, но сами монгольские этнические группы ввиду их относительной немногочисленности и распыленности на огромных территориях были постепенно поглощены, ассимилированы преобладающей тюркской средой.

С образованием Монгольской империи и формированием улусов ускорился процесс интеграции племен и народов, как ранее обитавших на этой территории, так и мигрировавших с востока. Новые общественные структуры, феодальные державы, улусы также существенно изменили этническую карту региона [2, с. 171]. С установлением монгольского господства на территории Казахстана из-за его исключительно неблагоприятных социально-экономических последствий сложились особо трудные условия для этнополи-

тического развития местного населения. Сокращение ареала городской и земледельческой культуры в монгольскую эпоху в силу сложившихся экономических условий, не способствовавших ее выживанию, усиление удельного веса кочевого скотоводческого сектора хозяйства, замедление социального развития, одним из основных проявлений которого было закрепление пережиточных форм общественной организации, — все это сильно повлияло на ход этнических процессов. Разрушение экономики привело к разрыву хозяйственных связей, что тормозило этническое сплочение. Но постепенно хозяйственная жизнь восстанавливалась. Стали возрождаться города на юге Казахстана, очаги земледелия в бывших зонах оседлой культуры, расширялся товарообмен, восстанавливались хозяйственные контакты населения различных областей, что обеспечивало взаимообщение племен, племенных объединений, других этнополитических групп.

При кочевом и полукочевом скотоводстве с особой необходимостью устанавливались хозяйственные связи со смежными территориями оседло-земледельческой и городской культуры в силу самой природы разноотраслевой экономики этих территорий. Создавался единый экономический регион с устойчивыми связями населения как в хозяйственном, так и в этнокультурном, этнополитическом плане, устанавливались бытовые контакты между представителями не только близкородственных этносов, но и других этнических групп.

Длительное вхождение населения в систему отдельных государств в XIV–XV вв., как и прежде в монгольские улусы, усилило воздействие отмеченных выше факторов, в силу которых на территории Казахстана возникло несколько узлов этнической консолидации в форме трех жузов (Старший жуз, Средний жуз, Младший жуз). Племена каждого из казахских жузов были связаны общими маршрутами кочевания, имели общую этническую территорию [3, с. 32].

Основное содержание этнической истории Казахстана того времени заключается в завершении фор-

мирования народности, вычлениении состава племен казахских жузов, продвижении племен и родов, дополнивших древние автохтонные этнические ядра, на их позднейшие территории, зафиксированные источниками XVII–XIX вв. Можно сказать, что к рубежу XV–XVI вв. жузы пришли уже сложившимися, но их формирование и перераспределение, поляризация племен происходили в предшествующие столетия вместе с длительным процессом сложения народности, через этнополитические общности кыпчаков, узбеков, ногайцев, могулов и одновременно с вхождением отдельных родов и племен в другие формировавшиеся тюркские народности. Окончательное завершение процесса этнической консолидации казахской народности замедлялось разобщенностью отдельных исторически складывавшихся ее частей, входивших в состав нескольких государственных образований.

Следует отметить, что в XIV–XV вв. продолжались многочисленные миграции. Племена, стремящиеся к единению, были раздроблены в политическом отношении на различные государства, такие как Белая Орда, ханство Абулхайра, Ногайская Орда и Могулистан. Однако эти государства стали основой формирования казахской государственности, становления собственного этнического пространства. Хотя все казахские племена и роды ушли в различные государства, говорили они на одном языке.

Формирование казахского народа закончилось между второй половиной XV в. и началом XVI в., когда было создано самостоятельное независимое Казахское ханство. Завершающий этап формирования казахской народности — это процесс выделения, обособления определенной группы племен из конгломерата родов, племен и формирующихся народностей, находившихся на различных стадиях развития, каким было население Восточного Дешт-и Кыпчака к началу второй половины XV в. Этот процесс произошел под влиянием целого комплекса факторов, в особенности политических.

#### Источники и литература

1. Бромлей Ю. В. Очерки теории этноса. М., 1983.

2. Исмагулов О. Этническая геногеография Казахстана (сезонические исследования). Алма-Ата, 1977.

3. Федоров-Давыдов Г. А. Общественный строй Золотой Орды. М., 1973. С. 171.

### 3. Т. Садвокасова

#### Изучение наследия казахской элиты

В нынешнем году Республике Казахстан исполняется 20 лет. Уменьшение «белых пятен» в истории нашей страны является убедительным и ярким доказательством обретения ею независимости.

Многие события дореволюционного и советского прошлого в годы советской власти искажались либо умалчивались. Научные работы писались с оглядкой на цензурные органы, которые строго следили за тем, чтобы в исследования не просочились порочащие советскую власть и ее политику сведения. Поэтому трагедия голода 1932–1933 гг., выступления в Темиртау, Целинограде, отдельные негативные результаты це-

линной эпопеи и многое другое стало предаваться огласке только в 1990-е гг. До сегодняшнего дня продолжается выявление «незамеченных» фактов, и в будущем будут публиковаться новые документы и материалы, освещающие ранее неизвестные страницы и заполняющие пробелы в истории. К одной из таких тем относится жизнь и деятельность лучших представителей казахского народа начала XX в. Цель настоящего сообщения — осветить некоторые малоизученные страницы наследия казахской элиты, что имеет немаловажное значение в деле патриотического воспитания подрастающего поколения.

В современной казахстанской историографии появляется все больше научных статей и монографий, объектом исследования которых являются история организаций, социально-экономические отношения, биография отдельных людей и др. Проводятся международные научные конференции, круглые столы, семинары и другие форумы, на которых обсуждаются бывшие «запретные» проблемы. Поколение историков 50-х – конца 80-х гг. XX в. согласится с тем, что часть их научных изысканий была ограничена коммунистическим диктатом и потому осталась в личных архивах. Наступило время, когда эти работы представлены широкой аудитории.

Научный интерес для историков Казахстана представляют проблемы, связанные с деятельностью представителей казахской интеллигенции конца XIX – 30-х гг. XX вв. В 2008 г. во многих высших учебных заведениях и научно-исследовательских исторических центрах Казахстана прошли международные конференции, посвященные 90-летию партии «Алаш». Так, хотелось бы отметить материалы научного форума, прошедшего на историческом факультете Казахского национального университета имени аль-Фараби: «„Алаш Орда“ и проблемы казахской государственности и культуры», куда были включены доклады историков, политологов и других исследователей, в той или иной мере раскрывающие проблематику с позиции современных методологических подходов [1]. С этой политической организацией, юбилей которой широко отмечался, и была связана основная часть представителей казахской элиты.

Сегодняшняя молодежь является очевидцем перемен на нынешнем этапе развития общества, и поднимающаяся проблема сохранения нации является далеко не простой задачей. А ведь с ней казахская интеллигенция столкнулась еще в позапрошлом веке.

В оценке вероятности исчезновения казахской нации по причине постоянного давления на него едины почти все представители прогрессивной части населения Казахстана. Один из видных деятелей того времени, А. Байтурсинов писал: «В этом отношении у нас дело обстоит далеко не благополучно». Он критикует за пренебрежение к родному языку отдельных казахов – выпускников русских школ и татарских медресе, ведущих беседы и переписку только на русском или татарском языке. Далее А. Байтурсинов отмечает: «Это уже плохой признак. Это будет продолжаться и в дальнейшем, и если наши отцы и матери, вопреки закону природы, не проживут сотни и тысячи лет, то нам придется навсегда проститься с киргизским языком, а вместе с тем и киргизским народом как с особой нацией» [2, с. 4708].

Хотелось бы обратить внимание, что такое заключение делалось на заре XX в., когда русский язык среди казахов делал первые робкие шаги. К сожалению, необходимо констатировать, что прогноз А. Байтурсинова подтвердился в советский период. Уже в 70–80-е гг. XX в. нация, давшая название республике – Казахская ССР, разделилась на русскоязычных и казахскоязычных. Имеются достоверные факты, когда казахи общались друг с другом через переводчи-

ка: один вырос в сельской местности, где большинство составляли казахи, другой – в городе, основными жителями которого были русские: результат – полное непонимание.

Имперская политика русского царизма принесла казахскому народу немало угнетения и невзгод. Выпускник Петроградского института инженеров путей сообщения Мухамеджан Тынышпаев, будучи еще студентом, выступал против колониальной политики царизма в Казахстане, что явилось причиной негласного надзора над ним. В ноябре 1905 г. на первом съезде автономистов М. Тынышпаев выступает с докладом «Киргизы и освободительное движение». В своей обличительной речи он отметил: «...Киргизы, принимая русское подданство, никогда не думали и даже не допускали мысль, что в семье русского народа они окажутся пасынками, не имеющими никакого права на материнскую заботу и любовь со стороны России. Политика правительства и современное состояние киргизов ясно показали, насколько обманулись киргизы в своих ожиданиях» [3, с. 21]. Разоблачая русификаторскую политику, он говорил, что существовала «угроза высылки в Сибирь для не желавших принимать приказы о введении в киргизские духовные школы обязательного обучения русской грамоты, преподаваемой учителями-миссионерами» [3, с. 23].

Необходимо осмыслить роль казахской элиты в истории страны. В ходе осуществления колониальной политики царизма казахи отрывались, от веками сложившихся национальных корней: обычаев, традиций, языка, культуры, им насильно прививался русский образ жизни. В результате нависла угроза существованию казахов как самостоятельного этноса. Отвести ее в конце XIX – начале XX вв. стремилась образовавшаяся казахская элита из числа лучших представителей казахской национальной интеллигенции.

Представители казахской интеллигенции, понимая необходимость освобождения от колониального гнета, искали для этого различные пути и средства. Осознавая, какой вред несет нации царизм, казахская интеллигенция выступала защитницей родного народа, культуры, традиций, земли. Не останавливаясь перед трудностями и закаляясь в борьбе, они шли к высокой цели – освобождению народа от колониальной зависимости.

Изучая произведения казахской интеллигенции, можно найти в них много полезного и поучительного для нынешнего поколения. Так, казахский поэт, публицист, переводчик М. Дулатов в своих стихах писал о важности интеллектуального роста, духовного обогащения, необходимости сохранения нравственных ценностей:

Без осознания искусствами не овладеть.  
Стремление в юной душе не теряйте.  
Достойное имя свое оправдайте.  
Кто трудом за народ свой не хочет радеть,  
Джигитом достойным того не считайте.  
Будьте скромны и красивы душой,  
Искусство из корысти не продавайте.  
Пожертвуйте лучше богатством, собой,

Но веру в народ никогда не теряйте  
И имя его про себя повторяйте... [4, с. 365].

Эти строки обращены к личностям, посвятившие свою жизнь служению родному народу.

Они актуальны и сегодня, когда отдельные доморощенные казахи — бизнесмены, предприниматели и т. п. ради личной выгоды могут переступить через нравственные ценности. Вызывает справедливое возмущение, когда в этой среде порядочность считают немодным. Более того, подобные рассуждения рождают страх за будущее страны.

В настоящее время известны выдающиеся представители казахской элиты. Но следует отметить, что были различные категории высокообразованных казахов. Получив начальное образование в русско-туземных школах, продолжив его в других учебных заведениях, немало казахов служило в органах колониальной администрации, в других учреждениях царского правительства. Некоторые из них усердно добивались признания у русских чиновников. Среди документальных материалов нередко встречаются списки выпускников — казахов российских вузов. Многие из этих имен впоследствии не попадались в деловых бумагах, связанных с Казахстаном: эти образованные инородцы просто растворялись среди других российских клерков, ничем не проявляя себя и не вызывая беспокойства у властей. Прослужив «достойно, благородно» на благо российского отечества, они не оставили следа в истории родного народа.

Царские чиновники старались отправлять нерусских выпускников подальше от родных мест. В качестве примера можно привести направление Бакытжана Бейсалыулы Каратаева после окончания юридического факультета Петербургского университета в Кутаиси. На протяжении семи лет он работал следователем на Кавказе, где царили совсем другие обычаи и традиции. Одаренный от природы, умеющий открыто выражать свои мысли, Б. Каратаев сумел завоевать расположение и признание горцев и был наречен среди них «князем». В 1897 г. он возвращается в родные места и приступает к адвокатской деятельности [5, с. 129–130]. Б. Каратаев посвятил свою жизнь благу родного народа, что не удалось сделать другим, так и оставшимся в чужих краях.

Следующая категория — наивно верившая, что только благодаря русскому царю казахи могут построить светлое будущее. Представителям властей легче было вести дела со сговорчивыми, получившими русское образование казахами. Их считали более сознательными, более прогрессивными, нежели неудобные патриотически настроенные элементы.

В начале XX в. отдельные выпускники российских вузов сами пытались дифференцировать интеллигенцию. Так, А. Бокейханов писал по поводу составления петиции, что «принимали участие, с одной стороны, интеллигенция, воспитанная на русской литературе, верующая в европейскую культуру, видящая счастье родины в здравом претворении плодов западной культуры и считавшая религиозные вопросы второстепенными, при наличии обещанной 17 апреля свободы веротерпимости. С другой стороны, выступа-

ла и интеллигенция, воспитавшаяся в духе восточной ортодоксии и национально-религиозной исключительности. Эта последняя выдвигала религию на первый план: в мусульманской схоластике она видела и продолжает видеть науку, которой никто и никогда не превзойдет; киргизский народ, и вообще магометан, она ставит выше всех народов, искренне и сознательно отождествляя религиозное единство с единством национальным. Если провести некоторую аналогию с русской интеллигенцией, то первую группу киргизской интеллигенции можно было бы назвать западниками, а вторую — тюркофилами и поборниками панисламизма» [4, с. 304].

Известный государственный деятель Турар Рыскулов также видит две категории интеллигенции. Его деление отчасти совпадает с классификацией А. Бокейхана в отношении пантюркистских и панисламистских настроений образованных казахов. Турар Рыскулов писал: «До революции 1905 г. среди казахского населения можно было отличить два вида интеллигенции. Один — интеллигенты, персонально выдвинувшиеся из отсталой среды в разное время, вроде Чокана Валиханова, Алтынсарина или Газиза Валиханова, правда, немногочисленные, получившие русское образование и связанные с русской интеллигенцией, которые стремились при содействии русской власти приблизить казахов к европейской культуре, и другой — получивших воспитание в татарских, башкирских и других мусульманских школах, стремящихся путем распространения культуры мусульманского Востока просветить казахский народ. Первая категория интеллигенции стремится освещать казахскую жизнь на страницах русской печати (главным образом Сибири и степных областей), вскрывать недостатки ее, но ввиду цензурных условий им не удается широко развить свою деятельность, а с другой стороны, в среде казахов появляются разные брошюры, рассказы и т. д. на полуказахском, полутатаро-турецком языке, в общем носящие панисламистский или пантюркистский оттенок».

Революция 1905 г. дала большой толчок оживлению мысли среди восточных народностей, в том числе и среди казахов. Например, «в связи с манифестом 1905 г. устраиваются по степи среди казахов митинги и пишутся петиции на тему о религии и земле, где также получают свое отражение два течения среди интеллигенции. Среди казахского населения и казахской интеллигенции еще не было политических партий, а отдельные группы общественных деятелей в той или другой степени примыкали или сочувствовали некоторым политическим партиям, существовавшим тогда в России» [4, с. 417].

Это деление показывает, что казахская интеллигенция искала пути разрешения вставших перед народом проблем. Были ошибки, неправильный выбор направления, союзников, но они не бездействовали. Именно патриоты своего народа остались в народной памяти, и их имена стали символом борьбы за сохранение нации.

В трудах лидеров казахской интеллигенции поднимается много проблем, беспокоивших казахскую

нацию: земельные вопросы, судьба родного языка, состояние грамотности, христианизация, нравственность, протест против колониальной политики, государственное устройство, судопроизводство и др. Некоторые из проблем тесно переплетены между собой.

Обратимся к переселенческой политике самодержавия. Задача русского царизма состояла не только в том, чтобы наделить участками русских безземельных крестьян. В открытом письме членам Государственной Думы в 1912 г. А. Бокейхан писал о том, что «Переселенческое управление озабочено не одной задачей казенной земли в Киргизской степи лицам „всех сословий“... а также подготовкой киргизского народа к восприятию православно-христианского вероучения» [6, с. 409]. В пример А. Бокейхан приводит документы, которыми руководствуется производитель работ по землеустройству. Основное их содержание сводится к созданию смешанных казахско-русских поселков. Выполнение указанных мероприятий

обязательно, так как «по мнению священного синода, киргизское население Степных областей и Туркестанского края может быть подвинуто к восприятию православно-христианского вероучения» [6, с. 409]. Такие действия Синода вызывают еще большее недовольство А. Бокейхана и казахского общества тем, что после Указа царя от 17 апреля 1905 г. «священный синод находит возможным свое вмешательство в дело веры инославных в форме давления на хозяйственную жизнь 5-миллионного киргизского народа» [6, с. 409]. Церковь постоянно использовала любую возможность для распространения православия. Представители казахской интеллигенции не оставляли без внимания такие действия и выступали против них. С осуждением колониальной политики царизма выступали и другие представители казахской элиты.

Таким образом, ценность духовного наследия казахской элиты состоит в том, что оно учит любить свою Родину и народ и не жалеть сил на ее процветание.

#### Источники и литература

1. Материалы международной научной конференции «Алаш Орда» и проблемы казахской государственности и культуры. Алматы, 2009.
2. Труды общества изучения Казахстана. М., 1922. Вып. 3.
3. Тынышпаев М. История казахского народа. Алма-Ата: Қазақ университеті, 1993.
4. Антология социально-политической мысли Казахстана с древнейших времен до наших дней. Т. 1. Алматы, 2002.
5. Озганбай О. Государственная Дума России и Казахстан (1905–1917). Алматы, 2000.
6. Бокейхан А. Избранное. Алматы: Казахская энциклопедия, 1993.

*Е. Б. Сыдыков*

### Государственно-территориальное размежевание Казахстана и Сибкрая в контексте национальной политики 1920-х годов

В числе кардинальной темы «Сибирь и Казахстан» советского периода – вычленение из «Сибревкомовской» Сибири значительной территории, перешедшей в созданную в 1920 г. в составе РСФСР Киргизскую (Казахскую) АССР.

В целом ленинская национальная политика предусматривала серьезные административно-территориальные преобразования на условии права народов и наций на самоопределение, что должно было определяться свободным волеизъявлением населения. Необходимость правильного определения административных и этнографических границ. Самое же главное, по Ленину, заключалось в том, чтобы национально-государственные новообразования на территории бывшей Российской империи были советскими, социалистическими.

Первоначально ленинская установка была взята партией на вооружение и активно осуществлялась в бывших окраинных территориях царской России. 26 августа 1920 г. В. И. Ленин и М. И. Калинин подписали Декрет ВЦИК СНК «Об образовании Автономной Киргизской Социалистической Советской Республики», по которому Тургайская область, до этого находившаяся в подчинении Оренбургской губернии, а также обширные земли на юге – Семиреченская, Сырдарьинская области и все западные уезды, где компактно проживали в основном казахи, были переданы

в состав вновь образованной Киргизской (Казахской) автономной республики [1, с. 251–254]. По тому же декрету Семипалатинская и Акмолинская области со всеми уездами переходили в безраздельное подчинение Кирреспублики, как она тогда официально называлась. Трудно переоценить значение этого документа. Это было поистине историческое событие в жизни казахского народа, который после нескольких веков колониального прошлого, раздробленности своей страны обрел национальную государственность. Наш взгляд, даже чистая формальность независимости республики в составе РСФСР, а потом Советского Союза не может полностью затмить этого события.

Более того, в правительстве страны существовало несколько структур, занимавшихся непосредственно делами национальных меньшинств и де-факто признававшими национальную культурную самобытность. Так, в 1920-е гг. вопросами колониальных окраин ведал Народный Комиссариат по делам национальностей во главе с И. В. Сталиным, для которого национальная проблема на восточных окраинах на первых этапах представлялась с точки зрения «мусульманской» проблемы в целом. В первые годы советской власти термин «мусульманский» официально употреблялся как этническое обозначение. Однако после смерти Ленина Сталин стал проводить политику так называемой культурно-национальной автономии, которая, су-



дя по ее программным установкам, в основных вопросах стыковалась с ленинской национальной программой. Но на деле с образованием КАССР и других автономий был окончательно решен вопрос о власти и взаимоотношениях между Москвой и республиками с точки зрения централизации управления. Взаимоотношения между автономиями, и в частности с Киргизской (Казахской) автономной республикой, были жестко централизованы, органы управления республики были скорее придатками центральных органов. Более того, не были установлены не только четкие границы между автономиями, но даже их территории. Поэтому достаточно остро встал вопрос о размежевании границ Киргизской автономии. Сначала эта проблема встала в северных и северо-восточных областях, то есть в тех районах, где преобладало переселенческое население.

Национальный состав населения территории, которую Сибревкому предстояло передать будущей Киргизской (Казахской) АССР, по переписи 1916 г. был следующим. В Семипалатинской области губернии казахи составляли 76,3%, в Акмолинской области (Омской губернии) — 40,4% и в Кустанайском уезде — 34,8%. В абсолютных цифрах численность казахского населения этих административно-территориальных единиц: Семипалатинская область — 674 840 чел. (в документе — «душ обоего пола»), Акмолинская область — 555 749 чел. и Кустанайский уезд — 133 925 чел. [2, с. 5]

Начало споров по размежеванию границ можно отнести к 1921 г. В частности, можно упоминать сохранившуюся в архивах телеграмму А. Айтиева в адрес оргбюро, в которой считается нетерпимым отторжение представителями сибирских областей части Омского уезда, который исторически и хозяйственно был неразрывно связан с казахами [3, с. 272].

Руководитель Сибревкома И. Н. Смирнов самовольно обозначил границы Сибиря от Уральских гор до Дальнего Востока. Он был согласен передать Кир-республике бывшие Акмолинскую, Тургайскую и Семипалатинскую области, но намеревался оставить в составе Сибиря целиком Петропавловский, Омский и Кокчетавские уезды, частично Костанайский, Павлодарский и восточную часть Усть-Каменогорского уездов. Его главный аргумент: эти земли давно и густо заселены русскими людьми, казахское население в них составляет не более 30–40%, а передача этих земель Кирреспублике может вызвать кровавые столкновения народов; кроме того, с экономической точки зрения также целесообразней включить эти регионы в территорию Сибири.

Но в руководстве Кирревкома также сидели принципиальные люди, настоящие патриоты казахской земли, кстати, по тому времени высокообразованные, знавшие толк в экономике и разбиравшиеся в географии, при этом они неплохо знали историю заселения родных земель инородцами. Кроме того, республиканская партийная организация отмечала, что при проведении национально-территориального размежевания существовала опасность утраты Казахстаном самостоятельности в качестве государственной единицы. В своих решениях она ставила перед цен-

тром вопрос обеспечения и гарантий сохранения государственной целостности Казахстана. «Ввиду наблюдавшегося выделенческого движения по всем окраинам КССР со стороны национальных меньшинств и ввиду того, что это движение охватывает население важных по экономическому значению городов, и несомнительное удовлетворение их требований может привести к лишению всех организующих экономических центров КССР и фактическому упразднению самого Казахстана как государственной единицы, просить ЦК при рассмотрении вопроса о границах с Оренбургской губернией и о возможном выделении национальных меньшинств в других районах, рассмотреть вопрос главным образом с точки зрения твердого обеспечения государственного существования КССР как национальной республики» [4, л. 197].

Вот один из характерных эпизодов, который произошел в дни итоговых заседаний с участием самого председателя Совнаркома 9–10 августа 1920 г. Из воспоминаний В. Н. Соколова, заместителя председателя Сибревкома:

«ЛЕНИН: Вы — против нашего проекта. Почему вы хотите обидеть этот хороший народ? СОКОЛОВ: Обидеть? Нет, Владимир Ильич. Мы хотим предупредить возможность острой национальной вражды между киргизскими и сибирскими казахами. ЛЕНИН: Поэтому предлагаете утвердить между ними шовинистические рогатки? Но ведь это как раз и есть источник острой национальной вражды...». И тут Владимир Ильич демонстративно обращается к присутствующему на заседании казаху, по внешнему виду человеку из простонародья и по возрасту аксакалу, с просьбой открыто высказать свое мнение, кому отдать предпочтение и кого над кем поставить — «киргиз над казахами или наоборот?» [5, с. 3].

Солидаризуясь с аксакалом, Ленин указывает, что надо «смотреть на проблему выделения КАССР в составе РСФСР не с сибирской вышки и даже не с колокольни Ивана Великого, но с вершины Гималаев, только не через английские, а советско-коммунистические окуляры. Восторжествовать в данном споре должен принцип высшей доброжелательности русских коммунистов к прежде униженному и эксплуатируемому и царизмом, и русским кулачем малому народу, а потому предложение — включить северные и восточные районы бывшего Степного края в состав будущей новой национальной республики...»

Естественно, совещание принимает сторону В. И. Ленина. И потому вышеназванные регионы целиком вошли в состав вновь созданной КАССР, объявленной декретом 26 августа того же года.

Семипалатинская губерния вошла в состав Казахской Советской Социалистической республики позже остальных исконно казахских территорий. В КАССР, на территории перешедших в нее Акмолинской и Семипалатинской губерний, первым делом решался вопрос о возвращении казахскому народу земель, переданных в 1904 г. царским правительством в собственность Сибирского казачьего войска. В соответствии с этим по декрету КирЦИКа от 19 апреля 1921 г. «киргизскому трудовому населению, издавна живущему на

десятиверстной полосе и арендовавшему ее у Сибирского казачьего войска» вся она переходила целиком: по левому берегу Иртыша в пределах Усть-Каменогорского, Семипалатинского и Павлодарского уездов Семипалатинской губернии; Петропавловского уезда Акмолинской губернии по южной стороне старого Сибирского тракта от станицы Звериноголовской через Петропавловск на Омск. Земельным органам предписывалось заняться немедленно «перераспределением сельскохозяйственных угодий, в первую очередь соблюдая, интересы трудового киргизского населения» [6, с. 205].

Решая вопросы административно-территориального размежевания, партия стремилась прежде всего решить политические задачи, а именно создать унифицированное, жестко централизованное государство с опорой на трудовое, маргинальное население, не отличающееся национальными, культурными, религиозными особенностями. Прежде всего необходимо

было сформировать стандартные унифицированные системы администрации, юстиции, образования, социального развития и т. д. и заставить местное население принять их. Другой способ заключался в увеличении численности переселенческих хозяйств из европейской части СССР. И третий способ состоял в том, чтобы привести фундаментальную языковую реформу, конечная цель которой – отрыв народа от его национальных корней.

Воссоединение казахских земель явилось важным событием в истории народа. Хотя это воссоединение произошло в рамках советской казахской государственности, построенной на принципах разделения общества на классы, где с каждым днем укреплялось господство коммунистической идеологии, оно положило начало новому этапу национальной консолидации казахского народа. То же самое можно сказать о результатах национально-государственного размежевания относительно других коренных народов региона.

#### Источники и литература

1. Покровский С. Н. Образование Казахской АССР: сб. док. и материалов. Алма-Ата, 1957. 385 с.
2. Малышева М. П. Национально-территориальное размежевание Сибири и Казахстана (1919–1922 гг.). Семипалатинск, 1999. 266 с.
3. Сыдыков Е. Б. Российско-казахстанские отношения на этапе становления тоталитарной суперэтнической державы. Алматы, 1988. С. 272
4. Архив Президента РК. Ф. 141. Оп. 1. Д. 139. Л. 197.
5. Соколов В. Н. Надо изворачиваться // Сибирские огни. 1960. № 4. С. 3.
6. Семипалатинская губерния в 1924–1925 гг. Обзор состояния основных областей экономической и социально-культурной жизни губернии в 1924–1925 гг. // Издание Семипалатинского губисполкома, 1926. 213 с.

*Н. А. Тадина*

### Алтайцы, русские, казахи – три этнических образа в этнокультурном взаимодействии в Республике Алтай<sup>1</sup>

Изучение диалога культур народов-соседей, имеющих длительную историю совместного проживания, не теряет своей жизненной значимости. Этой проблеме посвящена данная статья, которая явится продолжением моих статей, опубликованных в предыдущих выпусках настоящего сборника. В них освещены особенности трехвекового этнокультурного взаимовлияния алтайцев и уймонских старообрядцев [10], алтайцев (теленгитов) и чуйских казахов, крупной диаспоры региона в последнем столетии [9, 13]. Здесь же выявляется своеобразие сложившихся этнических образов алтайцев, русских и казахов республики и их роль в межэтнических и межконфессиональных отношениях.

Объектом изучения выступают алтайцы (68 тыс. чел.), русские (116,5 тыс. чел.), казахи (12 тыс. чел.) – самые многочисленные этнические единицы Республики Алтай [7]. Этнический образ связан с понятиями «этнос», «этническая группа», «диаспора» и правильным пониманием и применением. В прессе, речах официальных лиц понятие «этнос» звучит даже в отношении этнических групп северных алтайцев.

На Алтае есть народ, который больше ни на какой территории не представлен, – алтайцы, титульный

этнос Республики Алтай. В отечественной науке принято считать, что алтайцы состоят из северных и южных этнических групп. Северные алтайцы – тубалары, челканцы, кумандинцы – обрусели, а в последнем десятилетии как вымирающие приобрели статус «малочисленных коренных народов». Сегодня под понятием «алтайцы» подразумеваются южные группы алтай-кижи и теленгитов, а также часть северных алтайцев, говорящая на родном языке (диалекте).

Русские составляют этническое большинство республики (65%) и осознают себя неотъемлемой частью русских как государствообразующего этноса. Они представляют собой локальную этнокультурную общность, сформированную из потомков староверов, осевших здесь три века назад, ссыльных и переселенцев, в разное время прибывших из центральных губерний России, Сибири и степного Алтая. Некоторые из местных русских помнят о том, что среди их предков были алтайцы (кумандинцы, челканцы и др.): дед-алтаец или бабушка-алтайка – иногда это прослеживается в их внешнем облике, фамилии, оставшейся от обрусевших крещеных алтайцев: Чевалковы, Кардамановы, Оргоковы, Табакаевы, Яжанкины и пр.

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ – проект № 11-11-04004 а/Т «Диалог культур народов Республики

Алтай в изменяющихся условиях: стратегия и прогноз» (руководитель – Н. А. Тадина)

Местные казахи состоят из двух групп: наиболее многочисленных чуйских (Кош-Агачский р-н) и небольшой группы туратинских (Усть-Канский р-н), расселившихся в Горном Алтае в конце XIX в. Относятся к трем родоплеменным объединениям: найман, абакерей, уак-чагай. Чуйские казахи, проживающие в Чуйской степи по р. Чуе, отличаются, как они сами утверждают, от туратинских, казахстанских, монгольских и других групп казахов. Сложившееся этнокультурное своеобразие казахов Горного Алтая, проявляющееся в скотоводческом быту, говоре, изменившемся под влиянием алтайского языка, дает основание называть их этнической группой «алтайские казахи».

Территория исследования определялась по сосредоточению алтайцев, русских и казахов в одном месте, и таковыми явились поселки Черный Ануй Усть-Канского р-на, Кош-Агач Кош-Агачского р-на и Акташ Улаганского р-на. Это крупные села со школой до 11 классов. Села Акташ и Кош-Агач (районный центр) расположены у Чуйского тракта — основной автомагистрали республики. Село Черный Ануй находится у границы Солонешного р-на Алтайского края, отсюда кратчайший путь в степной Алтай, по которому поддерживаются связи с соседним регионом. Для полного понимания этнических образов был собран полевой материал в моноэтнических селах, таких как казахское село Турата, находящееся у с. Черный Ануй, алтайское село Новый Бельтир у с. Кош-Агач, районный центр Улаган, где в основном живут алтайцы (теленгиты).

Методом исследования явилось непосредственное наблюдение и опрос информаторов. При сборе полевого материала упор делался не на статистических измерениях или количественном распределении мнений опрашиваемых по анкете, а на глубинном интервью, когда индивидуальная беседа информатора и исследователя основана на социально-психологическом взаимодействии, что дает видение сложившихся этнических «портретов» и понимание их места в этнокультурном взаимовлиянии народов-соседей. При этом важным способом сбора служит сбор материала на языке изучаемого этноса, что позволяет глубже понять и интерпретировать сведения, связанные с изучаемой темой. В своих этнографических изысканиях я выступаю как представитель алтайского народа и в то же время как исследователь, собирающий материал на родном языке. Сбор сведений среди местных русских вызвал затруднения при ответах на вопросы о существующих представлениях и прозвищах алтайцев/казахов, их оценках и причинах противоречий. Во мне видели прежде всего не исследователя-этнографа, а представителя алтайцев, которому не желали рассказать о сложившемся образе его народа — или/и не хотели обидеть, или/и считали неприличным об этом говорить. Здесь не помогли бы апробированные когда-то и кем-то, пусть даже зарубежные, методики. Ситуацию не спасли бы студенты из местных русских, потому что сведения, полученные через вторые руки, не дают возможности почувствовать значимость собранного: «чужими руками жар не соберешь». Словом, при сборе материала

необходим прямой контакт с информантами, и я доверяла своему чувству и интуиции этнографа. В таких случаях я шла к тем русским людям, которые выросли в среде алтайцев, понимают алтайский язык и даже говорят на нем. «Закрытыми» оказались и алтайские казахи, среди которых моими информантами стали женщины-алтайки, вышедшие замуж за казахов и имеющие жизненный опыт общения с ними.

Этнический образ складывается из нескольких составляющих, и одним из таковых считается конфессиональный символ. В Республике Алтай, суверенитет которой был провозглашен в 1991 г., меняется этноконфессиональная ситуация — укрепляется роль религии в жизни общества, развернулось строительство храмов, возродились религиозные обычаи и ритуалы. В центре г. Горно-Алтайска и крупных сел, таких как Акташ, Черный Ануй, где преобладающим населением являются русские, построены православные храмы. Так, в июле 2011 г. состоялся очередной крестный ход из с. Майма, вблизи г. Горно-Алтайска, который завершился в церкви с. Черный Ануй. Известно, что православие исповедуют не только русские, но, несмотря на это, устоялся стереотип «русские — православные», «православие — вера русских», «Россия православная».

В местах проживания казахов, особенно в селах Кош-Агачского р-на и даже в г. Горно-Алтайске, работают мечети. В 2011 г. открыта мечеть в единственном казахском селе Усть-Канского р-на — Турата, среди православных в прошлом казахов. В казахском обществе республики взят курс на возврат к исламу, хотя их традиционное мировоззрение представляет собой синкретический синтез ислама и древних верований и культов. В Кош-Агачском р-не ислам пропагандируется, впрочем, как и другие религии, в качестве средства от всех социальных бед, в первую очередь как «спасение» от пьянства. Чуйские казахи говорят об уменьшении алкоголизма в их среде по сравнению с рядом живущими теленгитами, что якобы связано с их мусульманским вероисповеданием. Однако ряд дополнительных вопросов, направленных на выявление степени их религиозности (об употреблении запрещенных в исламе свинины, кровяных колбас за пределами домашней среды, строгости в исполнении намаза, соблюдении поста, обрезание у тех, кто рос в советское время) показал, что признание себя мусульманином для многих чисто символическое, в нем ощутима дань времени.

У алтайцев не принято строить храмы — окружающая природа есть храм, а человек — это часть целого, его жизнь нормируется почитанием природы. В честь божества Алтай, воспетого как «защитник» в прошлом, настоящем и будущем, повязывают белые жертвенные ленты, называемые «жалама» (или «кыйра»). В особо торжественных случаях — при поездке на сватовство или свадьбу, когда создается новая семья, или когда впервые едут по этим местам (с новорожденным), на перевалах и у источников «аржан», на священном месте «байлу јер» у села повязывают белые ленты. Этот обычай соблюдался и в советское время, но не так широко.

В постсоветский период среди алтайцев развернулся «поиск своего храма». Некоторых привлекли протестантские и различные другие секты. Крещеные алтайцы из смешанных русско-алтайских сел утверждают, что разумным будет принять православие, но остальные алтайцы, а их большинство, видят в этом скорый путь к обрусению. Пробуддистски настроенная часть городских алтайцев и организация буддистов «Ак Бурхан» открыли дацан в г. Горно-Алтайске в знак того, что предки алтайцев жили в составе Джунгарии (XVII – середина XVIII вв.) и якобы исповедовали ламаизм. Этот взгляд многие объясняют «политическим заказом» и «игрой», по правилам которой все народы должны принадлежать к одной из трех мировых религий.

В ответ на сложившуюся этноконфессиональную ситуацию приверженцы «чисто алтайских традиций» развернули движение «Ак ЖанО». В последнем десятилетии у некоторых алтайских сел Онгудайского р-на, а также у райцентров Усть-Кан, Улаган, Кош-Агач были сооружены из каменного плитняка святилища «тагыл», на которых дважды в год (в новолуние в мае и сентябре) проводятся общественные моления под общим названием «Алтай кӧдӱргени» (Возвышение Алтая). Сегодня вдоль Чуйского тракта можно видеть повязанные белые ленты как символ веры алтайцев в божественную силу Алтая. Повязывание жертвенной ленты «жалама» осмысливается как причастность к алтайскому этносу – «быть алтайцем». Русские, выросшие в среде алтайцев и говорящие на алтайском языке, обычно подчеркивают в разговоре с алтайцами, что им приходилось повязывать «жалама», и это означает понимание ими их обычаев и соблюдение ритуалов.

Тип хозяйствования остается важной составляющей этнического образа. Говоря об истории возникновения поселений (XIX в.), местные русские обращают внимание на то, что «села создавали русские переселенцы, тогда алтайцы жили по логам, а казахов вообще еще не было». Русские завезли огородничество и земледелие в широких масштабах, для чего были необходимы пашни. В результате проведения реформ по сокращению поголовья скота и освобождению земель из-под пастбищ обнищавшие скотоводы-алтайцы были вынуждены осесть в селах переселенцев, и с тех пор началась их интеграция в российское общество. Государственная политика в освоении новых земель, а затем в «строительстве нового общества» и формировании промышленности страны базировалась в основном на переселенцах-русских. В советский период большинство их были квалифицированными специалистами (инженерами, врачами, учителями, бухгалтерами и пр.) и находились в привилегированном положении по сравнению с коренным населением. После распада СССР изменилась социально-экономическая обстановка – многие предприятия, где большинство рабочих были из русских, закрылись, как, например, ртутный рудник в с. Акташ. Местные русские оказались перед выбором: оставаться на обжитом месте и адаптироваться к изменившимся условиям или переезжать в другие районы

республики или России, где можно найти работу. По собранным сведениям, многие русские из смешанных сел, таких как Кош-Агач, перебравшись в города Горно-Алтайск, Бийск, крупные села республики и Алтайского края.

После развала колхозов и совхозов наметился переход на фермерский путь хозяйствования – и это удивительно для региона с преобладанием сельского населения (75%) и многовековыми традициями скотоводства. В хозяйственной практике республики популярно содержание скота на пастбищах в тайге – на стоянке вблизи источника. Еще в колхозный период на расстоянии в десятки километров от села находились стоянки: на одних жили и работали чабаны с отарами овец, на других – табунщики или пастухи со стадами коров. Эти места обычно занимали алтайцы как потомственные скотоводы, для которых скотоводство как работа не воспринималось, а являлось частью их образа жизни. Сегодня в условиях кризиса и безработицы на селе, когда занятие огородничеством и разведение скота во дворе у дома становится недостаточными, многие семьи алтайцев предпочитают иметь стоянку, на которой можно содержать как минимум около ста овец, табун лошадей и десяток коров и телят. Стоянку имеют даже русские семьи, о чем в с. Черный Ануй емко было сказано: «Раньше мы говорили алтайцам – „твое место на стоянке“, а теперь сами живем и работаем на стоянке».

Некоторые местные русские, живущие по соседству с алтайцами, знакомы с алтайской кухней и переняли употребление в пищу внутренностей домашних животных. Из бараньих кишок, рубца и внутреннего сала готовят «jӱргӱм» (называют «тӱргом»), из крови – кровяную колбасу «кан», а из конских – «казы», «карта». В старину старообрядцы не ели конину, называя ее «поганой», так как «на коня садятся люди, этим оскверняя его», а сегодня их потомки едят конину. Кроме того, среди местных русских популярен алтайский наваристый суп из перловки и баранины, называемый «кӱчӱ» (кӱчӱ). Иначе дело обстоит с молочными продуктами – кисломолочным напитком «чеген» (у теленгитов «айран»), перегоняемым из него опьяняющим напитком «аракы» и получаемым при этом побочным продуктом – сыром «курут». Приготовление их русские не переняли: «Это нужно уметь, сырчик надо коптить, для этого необходим аил алтайский – а мы не алтайцы».

Образ «другого» народа, живущего рядом, складывается из нескольких признаков его культуры: пищи, жилища, одежды. Стереотипы строятся на эмоциональном и чувственном восприятии: что едят, как живут и пр. Если рядом с домом стоит айыл (деревянная юрта), то это знак того, что здесь живет алтайская семья. Айыл – удобное и практичное жилье с земляным полом, где не скисает молоко, с очагом в центре, над которым коптят алтайский сыр «курут». Такое своеобразие быта алтайцев в восприятии местных русских привело к возникновению прозвищ, дразнилок, состоящих из одного или двух емких слов. Из-за смуглости алтайцы были прозваны «сырчик», «сырчик копченый».

Этнический образ формируется благодаря внешним чертам облика и одежды представителей народа-соседа. При сопоставлении «своего» облика с «чужим» выявляются этнокультурные несоответствия их носителей. К примеру, у алтайцев считается, что носить одежду с воротом означает показать свой статус, социальный или семейный. За такой характерный обычай русские прозвали алтайцев «шуба», «шуба идет» [12, с. 323]. В восприятии алтайцев хозяйство рядом живущих русских имеет своеобразие, проявляемое в разведении свиней: «любимая животина — свинья, а предпочитаемое мясо — свинина». Другое отличие связано с огородничеством: «капуста и картошка — это русская еда». О том, у кого отец русский, а мать алтайка, кто не наследует алтайского рода, потому что отец не имеет сёока, в среде алтайцев принято говорить, что его (ее) род-сёок «картошко» (или «капуста», «моркоп»). Словом, в обыденном сознании алтайцев названия овощей стали ассоциироваться с этническим признаком русских [11, с. 61].

Из экзоэтнонимов, употребляемых алтайцами по отношению к русским, широко известно слово «орус», соответствующее слову «русский». Сегодня этот экзоэтноним широко не употребляем, что можно объяснить оставшимся на уровне подсознания запретом на его произношение, наложенным еще советской властью. Эта политика была известна многим народам, например соседним тувинцам [4]. Другой термин, обозначающий не только русских, но и всех европейцев — «онОор» (с характерным ключевым звуком — носовым «н»). По убеждению алтайцев, это слово русские не знают, потому что в «их языке нет такого звука». Большинство русских не знают алтайский язык, поэтому по отношению к ним алтайцы используются названия на своем языке, такие как, «сары», «сары кижжи», «сарылар». Эти слова дословно обозначают «желтый человек», в смысле «рыжий, рыжие». В них указывается на антропологическое отличие русских от темноволосых алтайцев.

Архивные и полевые материалы свидетельствуют о том, что одни экзоэтнонимы утрачивались, а другие сохранялись в народной памяти и употребляются в наши дни. В архивных тетрадях А. В. Анохина можно найти заметку о том, что в начале прошлого века, когда в среде алтайцев развернулось движение бурханистов, пришедших русских называли «чичке пуд» (длинноногие), «кызыл чамча» (красная рубашка) или «шилемир» (подлый) [1, л. 11]. Исторически сложилось так, что знакомство алтайцев с русскими началось после прихода старообрядцев (в середине XVIII в.), названных «jarжак», что соответствует названию «кержак». Установление российской государственности связывается с приходом казаков, представления о которых распространялись на всех русских. До сих пор из уст старшего поколения можно слышать название «jarжак» по отношению к потомкам староверов, а к остальным русским — «казак».

В свою очередь, алтайцы слышат прозвища «калмыки», «калмычня», «татарва». В XVIII–XIX вв. южные алтайцы назывались «калмыками», потому что входили в состав Джунгарии, а северные, жившие в непроходи-

мой тайге, в «черни», — «черневыми татарами». Тогда эти названия не имели уничижительного смысла и широко бытовали среди местных русских и использовались в официальных документах. До середины прошлого века южные и северные алтайцы назывались «ойротами», а в 1948 г. были переименованы в «алтайцев». Названия «калмыки» и «ойроты», взятые в качестве этнонимов, были не случайными, но в популярной форме это объяснялось тем, что этноним «алтайцы» якобы означает «жители Алтая» и дан по самоназванию центральной этнической группы «алтай-кижи». Неправильное название «ойроты» означает западных монголов, а предки алтайцев были вассалами Джунгарии, к тому же являются тюркоязычными.

Однобокая «советская» трактовка приобрела уничижительный смысл. Дело в том, что согласно идеологии большие культурные различия русских и алтайцев привели к тому, что культура алтайцев воспринималась как «неразвитая», стоящая на «докультурной» ступени развития. Остатки этой позиции звучат в употреблении экзоэтнонима «калмык», в котором делается намек на то, что алтайцы остались такими же «бескультурными» и «другими», какими они были в то время. Этот негативный оттенок отражается даже в официально признанном этнониме «алтайцы», и не случайно в присутствии алтайцев русские иногда используют уменьшительную форму в отношении женщины-алтайки — «алтаечка», «алтаюшка». Распространено мнение о том, что алтайцы, заняв высокую должность, «ничего не делают и только кичатся». Русские информаторы Усть-Канского р-на с возмущением рассказывают о том, что большинство должностей в районе занято алтайцами: «приедешь в районную администрацию, а там калмычня сидит, что ни спроси — толком не ответят, с тем и назад уедешь». Это показательный пример того, как критика системы работы чиновников, отражая реалии, приобретает этническое содержание.

Официально принятое российской администрацией название алтайцев «калмыки» было перенято у казахов. До сих пор чуйские казахи называют алтайцев, в том числе и чуйских теленгитов, «калмаками» в память о периоде противостояния казахских ханств и Джунгарии, располагавшейся в Прииртышье. В этническом представлении казахов алтайцы воспринимаются как часть ойратов, названных «калмаками», что означает «немусульмане, иноверцы». В записях российских путешественников есть сведения о проникновении казахов из Чингистайской волости Усть-Каменогорского уезда в Чуйскую волость Бийского уезда [6, с. 13–19]. Переселению казахов предшествовали переговоры их предводителей с алтайскими зайсанами, которые определили им пастбища по левому берегу р. Чуи и дали в помощь скот (лошадей, верблюдов). Постепенно численность казахов увеличилась, и, несмотря на недовольство теленгитов, они заняли большую территорию, чем было оговорено: их легкие пастбища достигли альпийских лугов Укека и Ак-Алаха, а зимние располагались вниз по течению рек Тархаты и Чуи [3, 5]. О распространенных прозвищах казахов А. Н. Самойлович писал: «По моим наблюдениям

1927 года, чуйские теленгиты называют казаков не кыргызами, а казаками и при раздражении говорят «шелудивый казак» (кодур казак), алтайцы же левобережья Катуня продолжают называть казаков кыргызами» [8, с. 24]. По моим полевым материалам, у теленгитов до сих пор в ходу прозвища „кодур казах“, что дословно означает „большой болячками казах“, и „кары кижиги“ — в смысле „чужой“, „пришедший“.

В результате векового соседства с теленгитами чуйские казахи приобрели этнокультурное своеобразие, на что указывает их неудачное переселение в Казахстан в начале 1990-х гг., когда на исторической родине они получили прозвище «калмак». В условиях немусульманского соседства у алтайских казахов сформировались не только этнокультурные отличия, но и образ «неправильного» мусульманина. Одним из основных признаков «инаковости» явился характерный говор, ставший «тверже» под влиянием алтайского языка [13, с. 61–64]. Прожив два-три года с «маргинальной» этнической идентификацией, многие переселенцы решили вернуться домой — в Горный Алтай, прозванный ими «Калмакстаном», что дословно означает «страну калмаков».

Для чуйских казахов, в отличие от туратинских, характерно свободное знание родного языка, устоявшееся этническое самосознание, родовая структура, традиционные ритуальные и повседневные практики, моноэтнические браки. Среди ярких отличий, наблюдаемых в обрядовой жизни народа-соседа, были отмечены следующие. Алтайцы замечают, что казахи проводят свадьбу вечером и ночью, а похороны начинают с обеда, подчеркивая, что у них наоборот: похороны с обеда, а свадьба с утра, при этом в новолуние. Русские обращают внимание на размах алтайской свадьбы, проводимой для всей деревни, их удивляет обязательность родственников в оказании помощи и поддержке в проведении сватовства, сбора приданого, они объясняют это тем, что «алтайцы дружные и друг другу всегда помогают».

На вопрос о допустимости смешанного брака выяснилось, что все три изучаемых этноса — алтайцы, местные русские и алтайские казахи — стараются избежать его, обнаруживая свою «закрытость», проявляемую в той или иной степени, хотя смешанные браки среди них встречаются. Чуйские казахи, в отличие от туратинских, очень редко вступают в брак с русскими, в наименьшей степени допускается брак с алтайцами, в частности местными теленгитами. В последние годы наблюдаются изменения: в целях распространения ислама можно заключить смешанный брак, но с условием, что невестка или зять, пришедшие из другого народа, примут ислам. Вторая причина такого исключения заключается в том, что небольшой группе чуйских казахов требуется «новая кровь», чтобы не допустить кровосмешения в их этнической среде. В большей степени смешанный брак распространен среди алтайцев и потомков смешанных браков. Теленгиты отмечают, что браки с казаками хотя и есть, но нежелательны, «психологически легче брак с русскими». Обычно в казахско-алтайской семье жена из алтайцев. Редко бывает, чтобы казахи выдали свою дочь за

муж за алтайца: «если это произойдет, то раз в десятилетие». Несмотря на активное воспитание матерью в «алтайском духе», дети считаются казаками (или русскими), потому что их отец казах (или русский). Опрошенные алтайцы обращают внимание на то, что потомки казахско-алтайских или русско-алтайских браков, живя в смешанном селе, причисляют себя к казахам или русским, но не к алтайцам.

Такую позицию можно объяснить тем, что в смешанных селах распространен русский язык, который обладает большим престижем, являясь государственным языком, он стоит ближе к культуре современной цивилизации, кроме того, выступает языком межэтнического общения, несмотря на то, что алтайский и казахский языки родственны, тюркские. У алтайцев, так же как у казахов, главным этническим признаком выступает знание родного языка. Признаком принадлежности к русским является европеоидная внешность. В силу этого русские недоумевают: почему среди алтайцев тот, кто не знает алтайского языка, не считается алтайцем, несмотря на внешность? Население Кош-Агачского р-на в основном трехязычное: казахи из смешанных алтайско-казахских сел знают алтайский язык, в официальных ситуациях говорят на русском. Такое языковое поведение характерно и для теленгитов. Лишь русские, а их доля в общем населении района мала, одноязычны. В связи с их малочисленностью этнический образ русских в сознании чуйских казахов и теленгитов окончательно не сложился.

И в заключение следует обратить внимание на сложившиеся стереотипы восприятия своей внешности и облика народа-соседа и тем самым выявить «идеальную внешность». Опрашиваемым был задан вопрос: могут ли они по физическому виду определить этническую принадлежность? Казахская и теленгитская стороны затруднились дать однозначный ответ. Говорили, что интуитивно чувствуют, кто казах, а кто алтаец. В казахском облике теленгиты подчеркивали необычно активный, резкий взгляд, глаза «навыкате», поведение шумное, движения резкие, а в теленгитском облике определяли круглолицесть, молчаливость, спокойный взгляд, неразвязную походку. В глазах русских чуйские казахи и теленгиты неразличимы, их объединяет монголоидная внешность. Не случайно между казаками и алтайцами идет негласное выяснение. Казахи подчеркивают, что алтайцы, в отличие от казахов, небольшого роста, у них «маленькие глаза», «узкие глаза», а теленгиты уточняют, что черты лица у казахов крупнее, а у алтайцев мельче, тоньше.

В этой связи интерес вызывают наблюдения А. В. Анохина, записанные им в конце 1920-х гг. в среде теленгитов Улаганского р-на. Приведем отрывок из его очерка «Семейный быт туземцев Чолушманской долины», где речь идет о критериях красоты и предпочтениях молодых в выборе себе спутника или спутницы жизни: «Идеально красивой девушкой у туземцев считается такая: средний рост, средняя толщина. Если она будет тонкая и высокая, то она будет считаться некрасивой. Про нее собравшиеся парни будут говорить: „что за красавица, словно ящерица“. Тело у девушки должно быть белое, черные или карие глаза,

черные брови, волосы, прямой нос, маленький рот, белые зубы, а главное, румяные щеки... Лучшим женихом в представлении считается такой парень, который хорошо работает, умный, не пьет, с мягким характером. Красота жениха мало ценится, она считается второстепенным достоинством человека. В глазах же самой девицы лучшим женихом считается юноша среднего роста, с правильными чертами лица, т. е. с большими черными глазами, с черными бровями и волосами. При этом он должен иметь прямой нос, а не

приплюснутый — монгольский» [2, л. 16]. Представления об идеальной красоте у современного человека корректируются под влиянием прессы, кино и телевидения, которыми тиражируется единый типаж с правильными чертами лица и без лишнего веса.

Изучение этнического образа показывает многообразие составляющих — как традиционных, так и современных элементов культуры, и определение его места в этнокультурном взаимодействии народов, живущих рядом, остается актуальным.

#### Источники и литература

1. Архив Музея антропологии и этнографии. Ф. 11. Оп. 1. N 81. Л. 9-11.
2. Архив МАЭ. Ф. 11. Оп. 1. N 212. Л. 16.
3. Коновалов А. В. Казахи Южного Алтая (проблемы формирования этнической группы). Алма-Ата, 1986. 168 с.
4. Мыслявцев Б. А. Русские и тувинцы: «образ другого». Проблема взаимодействия культур // Сибирский этнографический вестник № 14 (15). Новосибирск: СО РАН ИАЭ, 2003 (<http://www.sati.archaeology.nsc.ru>)
5. Октябрьская И. В. Казахи Алтая: проблема новых идентичностей // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. Вып. 6 / Под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. С. 39-46.
6. Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. Вып. IV. СПб., 1883. 945 с.
7. Распределение населения по наиболее многочисленным национальностям (по данным переписи населения) // Территориальный орган федеральной службы государственной статистики по Республике Алтай/ URL: <http://statra.gks.ru/digital/region1>.
8. Самойлович А. Н. Казахи Кош-Агачского аймака Ойротской автономной области // Казаки. Материалы комиссии экспедиционных исследований. Л., 1930. 25 с.
9. Тадина Н. А. Об этнокультурном взаимодействии чуйских казахов и теленгитов // Этнография Алтая: материалы на уч.-практ. конф. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: БГПУ, 1996. С. 61-64.
10. Тадина Н. А. Этнокультурные и этносоциальные взаимодействия старообрядцев и алтайцев Уймоны // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы науч.-практ. конф. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: БГПУ, 1998. С. 42-43.
11. Тадина Н. А. Русские глазами алтайцев по полевым материалам (об этнокультурных взаимодействиях) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. Вып. 6. / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. С. 59-63.
12. Тадина Н. А. «Без ворота шубы не бывает, без зайсана народ не существует» (к вопросу интерпретации символики статуса у алтайцев) // Время и культура в археолого-этнографических исследованиях древних и современных обществ Западной Сибири и сопредельных территорий: проблемы интерпретации и реконструкции (материалы конф.) / Под ред. В. В. Боброва, В. М. Кулемзина. Томск: Изд-во Аграф-Пресс, 2008. С. 323-327.
13. Тадина Н. А. Казах-калмак-алтаец: диалог двух культур на Алтае // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. Вып. 7 / Под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2008. С. 36-40.

*В. И. Терентьев*

#### Экологическая культура современного западномонгольского общества<sup>1</sup>

С самого начала изучения традиционной культуры кочевников исследователи не раз обращали внимание на высокую степень ее экологичности, «экофильности». Этому аспекту посвящено немало литературы. В настоящем сообщении дан очерк современного состояния экологической культуры у западномонгольского общества в контексте переходного социально-экономического периода.

Экстремальные экологические условия окружающей среды обусловили у степного населения Евразии тысячелетний кочевой способ ведения хозяйства, рациональное и бережное использование природных ресурсов. На всем протяжении существования степных цивилизаций Евразии наблюдался гармоничный симбиоз кочевника и природы. Природно-ландшафтные ритмы стали причиной динамичного развития скотоводства. Поэтому мы вправе говорить о том, что монгольская традиционная культура экологична. По мнению Ю. И. Дробышева, истоки «экофильности»

монгольской культуры кроются в сакрализации родового пространства и в культе духов — хозяев местности [2, с. 475].

Тюрко-монгольское по своей структуре население западных аймаков Монголии формирует в настоящее время западно-монгольское общество. Не интегрирующиеся в монгольскую нацию казахи Баян-Ульгийского аймака по-прежнему стоят особняком, но процессы глобализации и разрастание рыночной экономики не проходят мимо них.

Отражением почитания духов — хозяев местности является культ обо, аржаанов и целого ряда природных объектов. Культы обо и священных источников широко распространены не только в Западной Монголии, но и по всему Саяно-Алтаю. В то же время наблюдается сваливание мусора, оставленного посетителями, возле священных мест, в основном свойственное горожанам и приезжим туристам. Причина этого кроется в раздвоении мировоззрения монгола [1, с. 34].

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке аналитической ведомственной целевой программы «Развитие научного потенциала высшей школы» № 3.13.11 «Ойратские тради-

ции в социально-потестарной организации и культуре приграничных этносов Западной Монголии и российского Саяно-Алтая»

Современное монгольское общество, хаотически вживающееся в рыночные отношения, в котором нивелируются этнические различия, утрачивает традиционные навыки природопользования, заложенные в каждом монголе или казахе с детства [3, с. 113]. Эти знания трансформируются в условиях поступательной глобализации и достаточно высокой степени миграции в города, в первую очередь в Улан-Батор. Профессия скотовода становится непопулярна у монгольской молодежи (соответствующие исследования проводил Д. В. Ушаков [3, с. 115]). К современным тенденциям относится также десакрализация родового пространства в связи с вымыванием из массового этнического сознания сведений о родовой территории и о родовой структуре.

Экстенсификация кочевого хозяйства и в целом проблема номунизма, одним из кризисных последствий чего становится деградация пастбищ и опустынивание территорий, тоже является частью экологической культуры западномонгольского общества.

Итак, вследствие деформации народных знаний коренного населения Западной Монголии, экстенсификации кочевого скотоводства, трансформации мировоззрения происходят изменения в традиционной экологической культуре западномонгольского общества. Остановить эти процессы можно путем перевода скотоводства на интенсивный путь развития и повышения социального статуса рядового скотовода-малчина, а также введения повсеместного экологического воспитания в образовательных учреждениях.

#### Источники и литература

1. Белокуров А. А. Мировоззрение кочевника Евразии как фактор формирования традиционного культурного ландшафта Евразии // Мир науки, культуры, образования. Горно-Алтайск, 2008. № 1 (8). С. 32–34.
2. Дробышев Ю. И. Экологические аспекты традиционной культуры монгольских народов // Человек и природа в духовной культуре Востока / ред.-сост. Н. И. Фомина. М.: ИВ РАН: Крафт+, 2004. С. 465–497.
3. Ушаков Д. В. Воспитание экологических традиций у народов Северо-Западной Монголии // Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования: материалы Всерос. науч.-практ. конф., г. Барнаул, 11–13 мая 2009 г. / под ред. И. И. Назарова. Барнаул: АРТИКА, 2009. С. 110–116.

*Т. К. Щеглова*

### **Русские, украинцы, немцы, казахи степного запада Алтайского края: формирование переселенческой историко-этнографической области и сельского культурного ландшафта (материалы к Историко-этнографическому атласу Алтайского края)**

Население полиэтнического степного запада Алтайского края мало подвергалось изучению как отечественными историками, так и отечественными этнологами. Традиционно в истории Алтая внимание уделялось горнозаводскому производству в XVIII – первой половине XIX вв., в этнологии – старожильческому населению, участвовавшему в освоении Верхнего Приобья (казачество, старообрядцы, старожилы-сибиряки, например чалдоны); это центральные и восточные регионы края; а во второй половине XIX и начале XX вв. – аграрно-торговому и промышленному предпринимательству. При этом внимание исследователей с горнозаводского хозяйства и общества XVIII – первой половины XIX вв. переключалось на город, городское предпринимательство и городских предпринимателей второй половины XIX – начала XX вв., а в отношении сельских территорий – на развитие товарного хлебопашества в центральной лесостепной зоне, маслоделия и хлеботорговли (Усть-Пристанский, Усть-Калманский, Петропавловский, Быстроистокский, Шипуновский районы и др.). В этнологии внимание исследователей фокусировалось главным образом на истории, культуре и быте старообрядцев разных согласий и других историко-культурных групп старожилов русского населения. Этнографами особенно хорошо обследованы и введены в научный оборот материалы по Красногорскому, Тогульскому, Кытмановскому, Бийскому, Советскому (Грязнухинскому), Алтайскому, Солонешенскому, Чарышскому,

Третьяковскому, Локтевскому, Залесовскому, Заринскому (Сорокинскому) и другим районам старожильческой культуры.

Что касается западных районов, то исследователи Алтая фактически обошли их стороной, в отличие от ученых сопредельных регионов, среди которых следует назвать известных исследователей истории и культуры сибирских немцев – историка, д-ра ист. наук П. П. Вибе (ОГИКМ, Омск) и этнографов: д-ра ист. наук Т. Б. Смирнову (ОмГУ, Омск), казахов – канд. ист. наук Ш. К. Ахматову (Омский филиал ОИИФФ СО РАН, Омск), проводивших полевые исследования в западных районах Алтайского края. Среди региональных исследователей изучением различных аспектов истории немцев Алтайского края занимались д-р ист. наук Л. В. Малиновский, канд. ист. наук В. Н. Шайдуров, д-р пед. наук В. И. Матис и др., историей казахов – д-р ист. наук В. А. Моисеев, канд. ист. наук И. В. Анисимова, этнографией казахов – канд. ист. наук Е. А. Бельгибаев, канд. ист. наук О. В. Боронин. Славянское население (русские, украинцы и белорусы) фактически остаются вне исследовательского поля, в отличие опять же от сопредельных Алтаю регионов, где успешно реализуются, например, этнографические проекты по белорусам Новосибирской области (д-р ист. наук Е. Ф. Фурсова [1]), украинцам Томской области (д-р ист. наук Э. И. Черняк, д-р ист. наук О. М. Рындина, канд. ист. наук Т. А. Гончарова) и др. [2]. На Алтае пока предпринимались лишь попытки и



историков, и этнографов на уровне первичного прочтения письменных и устных источников.

С 2000 г. проблема изучения переселенцев полиэтничного запада Алтайского края включена в программу «Города и села Алтайского края: историко-культурное наследие» сектора этнографии и устной истории ЛИК АлтГПА, которую автор реализует с 1991 г. Кроме того, если в предыдущее десятилетие зонной полевой исследований проводимых автором экспедиций традиционно была зона старожильской культуры (центральные и восточные районы), то именно с Мамонтовской экспедиции 2000 г. была поставлена задача изучения народов-переселенцев Алтайского края западных районов и разработана программа «Народы Алтая: история и культура». С этого времени началось интенсивное изучение этнических переселенцев тех районов, в которых проходили историко-этнографические экспедиции, в том числе немцев, украинцев, татар, мордвы (с 1996 г.), чувашей и др. Большое внимание уделяется казахам (с 1995 г.). Самостоятельно изучаются постсоветские этнические мигранты. Появились публикации сотрудников, аспирантов, магистрантов, студентов АлтГПА по истории и культуре этих народов на основе обобщения материалов полевых исследований в Мамонтовском (2000 г.), Поспелихинском (2008 г.), Романовском (2009 г.), Волчихинском районах (2010 г.) и стационарных выездов в Кулундинский (2003 г.), Угловский (2007 г.), Панкрушихинский (2009 г.) районы и архивных изысканий. Среди них публикации по украинцам О. С. Соболевской (Деминой) [3], Н. С. Грибановой [4], Н. В. Люля [5]; по немцам – О. В. Ремезовой [6], Д. В. Дьяковой [7], Н. В. Шрейдер [8], по казахам – Т. А. Гориявчевой [9], по татарам – А. В. Юсуповой [10] и др. По мордве на основе материалов экспедиций 1996–2008 гг. защищена диссертация М. А. Овчаровой.

Материалы полевых экспедиционных изысканий показывают, что на западе Алтайского края сформировались самостоятельная историко-этнографическая область и культурный ландшафт с компонентами украинской, немецкой, казахской, русской традиционной культуры, с ее способностью к адаптации, взаимодействию, интеграции, консолидации и консервации или дифференциации тех или иных этнических традиций. В населенных пунктах этой области существуют благоприятные условия для изучения таких вопросов, как условия и факторы сохранения и развития традиционных культур, их трансформаций, трансляции; место и значение традиционной культуры для развития современных этносоциумов.

В данной публикации внимание уделяется в первую очередь вопросам формирования переселенческой историко-этнографической области Алтайского края, динамике развития и размещения этнокультурных групп переселенцев в прошлом и настоящем, особенностям формирования сельского культурного ландшафта, взаимодействию историко-этнографических областей Украины, Поволжья и южных губерний центрально-черноземной Европейской России, Казахстана как основной территории исхода и собственно Алтая в ходе освоения его степного запада.

В историко-этнографическую область степного запада Алтайского края входят районы массовых крестьянских переселений второй половины XIX – первой четверти XX вв., расположенные в Кулундинской и прилегающих к ней степях. Это Славгородский, Табунский, Хабарский, Кулундинский, Ключевский, Родинский, Михайловский, Романовский, Бурлинский, Панкрушихинский, Благовещенский, Угловский, Баевский и другие районы. Состав населения этих районов Алтайского края представлен русскими, составляющими основу всего населения, украинцами, немцами, казахами, а также татарами, расселившимися ареалами. Образно такое расселение можно сравнить с вышитой салфеткой, где тканевая основа представлена русскими, а вышитый орнамент – украинцами, немцами, казахами и другими народами-переселенцами. Территории степной зоны, находясь в период освоения русскими Верхнего Приобья в XVIII – первой половине XIX в. в стороне от центров горнозаводского производства как главного основания их присоединения к России и имея менее благоприятные условия для аграрного хозяйствования, заселялись в более поздний период. Этот период – со второй половины XIX в. – совпал с массовыми, в том числе этническими, крестьянскими переселениями со степных территорий Поволжья (немцы, мордва, чуваш и др.), из центрально-черноземных губерний России: Воронежской, Тамбовской, Курской и др. («хохлы» – самоназвание этнографической группы украинцев и южнороссийских переселенцев) и левобережной Украины (Харьковская, Полтавская, Екатеринославская, Черниговская губернии), меньше – правобережной Украины (Киевская губерния и др.).

В результате переселений второй половины XIX – первой четверти XX в. на степном западе современного Алтайского края сформировались этнические ареалы украинских, немецких, русских поселков с вкраплениями казахских поселений. Формирование переселенческих этнических ареалов на степном западе связано с экономическими стимулами – развитием традиционного крестьянского хозяйства. Поэтому история степного запада – это история аграрных переселений, в том числе и казахов, и немцев. При этом имеется в виду немецкое население, которое участвовало в крестьянских переселениях на Алтай на рубеже XIX–XX вв. с целью аграрного хозяйствования и основало немецкие земледельческие поселения, в том числе на территории современного Немецкого национального и Кулундинского районов, а не депортированные немцы, размещенные по всей территории края в 1940-е гг. Только на территории Немецкого национального районов расположены 12 немецких поселений со столицей Гальбштадт.

Экономические причины лежат и в основе формирования казахского населения степного запада. Казахи, занимающиеся кочевым скотоводством, на протяжении всего XVIII – первой половины XIX вв., несмотря на попытки горного управления ограничить их миграции, в летнее время доходили до Кулунды и занимались выпасом скота. В последующем казахские перекочевки на территорию Колывано-Воскресенского

округа, вызванные необходимостью освоения новых пастбищных территорий, стали постоянными. Было выработано несколько проектов, дающих казахам права свободного переселения в пределы Алтайского горного округа. Основным районом кочевания казахов в пределах округа к началу 1860-х гг. становится Кулундинская степь. Многие из кочующих скотоводов во второй половине XIX в. получили разрешение и осели на территории Алтайского горного округа. Собственно, до 1865 г. Алтайский горный округ в интересах горнозаводского производства ограждали также от переселений и русских, и украинцев, и немцев, независимо от их этнической принадлежности и рода занятий. И лишь падение доходов Кабинета от горнозаводской промышленности и переориентация на доход от организации земельно-арендного хозяйства открыла Алтайский регион для переселений. Организация оброчно-арендного хозяйства на малозаселенном западе стала одним из способов получения Кабинетом доходов от земли. Этот региональный фактор после отмены крепостного права в Европейской России совпал с общероссийской заинтересованностью в переселении освобождавшихся крестьян в условиях малоземелья в хлебопашеских районах центральной России. Таким образом, в целом можно говорить, что и русские, и украинцы, и немцы, и казахи переселились на эти территории с целью их земледельческого (для русских, немцев и украинцев) и скотоводческого (казахи) освоения в условиях недостатка земли на территориях исхода.

В настоящее время украинцы, и немцы, и в меньшей степени казахи (они отсутствуют в северо-восточных и центральных районах) проживают на территории края повсеместно. Но анализ структуры национального состава по районам на протяжении 1960–1980-х гг. показывает, что в западных районах в целом украинцы и немцы составляли более 20% населения, до 10% – в центральных, 1–2% – в восточных и юго-восточных районах. Именно на степном западе существовали и существуют в наши дни моноэтнические украинские, немецкие или казахские села, наряду со смешанными, например русско-украинскими, русско-немецко-украинскими, русско-казахскими, казахско-татарскими селами.

Поддержали процессы этнической идентификации переселенцев такие последующие события XX в., как Первая мировая война с высылкой военнопленных немцев, австрийцев и украинцев с Западной Украины; советская политика раскулачивания, репрессий, предвоенных и послевоенных депортаций. В потоках насильственных переселенцев был высок процент украинцев и немцев. Коллективизация и раскулачивание способствовали пополнению и казахского населения, пытавшегося спастись от голода, наступившего в период коллективизации на территории Казахстана. Например, в 2007 г. в воспоминаниях об образовании в 1930-е гг. поселков Кзыл-Ту и Нацмен (исчез) Панкрушихинского района говорилось: «Как рассказывает родственник моего дедушки, бывший житель Алтая, проживающий сейчас в Павлодаре девятиностовосьмилетний Айдархан Байгаданов, перед

коллективизацией у его семьи было пять коров и семь лошадей, и оставили семье из восьми человек одну корову и одну лошадь, семья осталась нищей и голодной и вынуждена была покинуть Казахстан. Он потом переехал в пос. Кзыл-Ту, где я сейчас живу. Первыми переселенцами были Канаевы, Мурзабаевы, Турibaевы, Сулейменовы и другие. 15 апреля 1936 года в п. Кзыл-Ту проходил сход граждан, представляющий 25 дворов. В этот день и был образован колхоз. В конце 1936 года создается колхоз и в поселке Нацмен. Его председателем стал Мурзабаев С. А., а Исикеев С. И. избирался председателем колхоза п. Кзыл-Ту. Айдархан Байгадинов был одним из инициаторов создания казахского аула на Алтае. Годы коллективизации были страшными годами для казахов» (записала Апсаликова А. Ш., с. Кызыл-Ту, 2009 г.).

Раскулачивание пополняло и другие этнические анклавы. Примером является образование ряда украинских поселков свекловодов (например, пос. Садовый Третьяковского и пос. Восход Зонального районов). Они были основаны в 1935–1937 гг. раскулаченными украинцами, привезенными из других мест ссылки (Красноярский край, Томская область) для внедрения на Алтае выращивания сахарной свеклы и создания сахарных заводов.

Новый приток этнических переселенцев был вызван целинным освоением именно степных районов Алтая в 1950-е гг., в том числе приезд целинников с Украины, немцев из других регионов Сибири благодаря начавшейся после реабилитации 1955 г. внутренней перегруппировки немецкого населения, в том числе на Алтае. Как известно, указ Президиума Верховного Совета СССР 1955 г. снял ограничение со всех немцев, находящихся на спецпоселении. Многие немцы переехали в созданные целинниками поселения. В целинных поселках для их жизни были более благоприятные условия: требовались рабочие руки, предоставлялось жилье; в отличие от колхозов с их натуроплатой и трудоднями, целинные совхозы гарантировали денежную оплату труда. На Алтай, как в один из районов целины, поехали немцы из других районов Сибири. Например, в целинный совхоз Тамбовский Романовского района приехало несколько десятков семей из Красноярского края, Новосибирской и Томской областей и центральных районов Алтайского края. Однако этот фактор, так же как и депортация, вызывал неоднозначные последствия для развития локальных вариантов культур. Особенно это заметно в немецкой среде Алтайского края, которая представлена разными этнографическими группами.

Переселенческая историко-этнографическая область степного запада Алтайского края занимает значительную территорию, на которой неравномерно проходят процессы сохранения и угасания этнической идентичности. Можно выделить районы с бытованием компонентов культуры переселенцев со сформированными внутриэтническими связями, с сохранившимися в той или иной степени историческим сознанием, регионы постепенного угасания этничности и районы забвения и потери этнической идентичности. Ядром этнографической области являются Ми-



Рис. 1. Саманный жилой дом. Село Красноярка, Поспелихинский р-н, 2008 г.



Рис. 2. Саманный дом. Село Николаевка, Поспелихинский р-н, 2008 г.



Рис. 3. Смешанный материал с использованием самана, кирпича, досок. Пос. Вавилонский Поспелихинского р-на, 2008 г.



Рис. 4. Теплый хлев с использованием самана под соломенной крышей. Село Красноярка, Поспелихинский р-н, 2008 г.



Рис. 5. Пристроенные саманные сени. Село Красноярка, Поспелихинский р-н, 2008 г.

хайловский, Кулундинский, Славгородский, Родинский, Бурлинский, Табунский, Ключевской и другие районы. Границу ядра составляют районы, протянувшиеся с севера на юг вдоль трассы Барнаул – Павловск – Мамонтово – Романово – Волчиха – Михайловка до Углов. Эти райцентры и сами районы являются периферией полиэтнического степного запада, где сохранились и полиэтнические и моноэтнические села, и память потомков переселенцев о своих корнях. Внутри этого ядра и его пограничья есть ареалы локального расселения украинцев, немцев, казахов, татар и смешанные поселения. Например, немецкие села преобладают на территории Славгородского и Кулундинского районов (совр. Немецкий национальный район) при наличии локального расселения немцев в других районах. Этническим ядром расселения украинцев является Родинский район, а также Романовский; казахов – Михайловский, Бурлинский районы, при наличии казахских поселений в Кулундинском районе (с. Кирей), Панкрушихинском районе (с. Кзыл-Ту); Угловский район (с. Бор-Кособулат, с. Павловка) и др. При этом в районах расселения казахов существуют и татарские (Беленькое Угловского района) и казахско-татарские села (с. Кирей Кулундинского района). Завершают переселенческую историко-этнографическую зону районы, расположенные вдоль Змеиногорского тракта Барнаул – Алейск –

Поспелиха – Рубцовск (сюда же относятся Новичихинский и Егорьевский районы) с дисперсным украинским, немецким и казахским населением. На их территории более заметна русификация этнических переселенцев (например, оставшаяся в основном в документах «украинистость» ряда русско-украинских сел, среди них Ново-Кормиха Волчихинского района, Николаевка Поспелихинского района и др.), но в информационной среде населенных пунктов со-

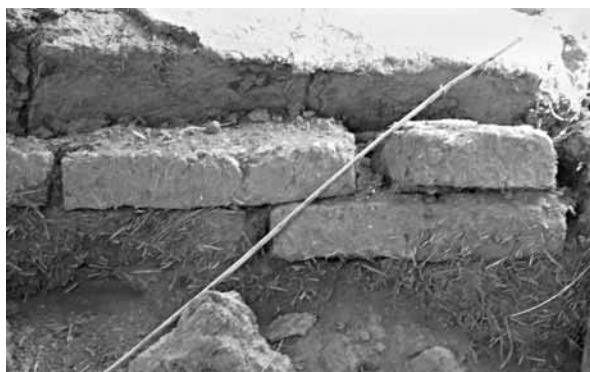


Рис. 6. Саман. Нижние ряды жилого дома. Пос. Вавилонский Поспелихинского р-на, 2008 г.



Рис. 7. Куча самана из разобранного дома. Пос. Николаевка Поспелихинского р-на, 2008 г.

храняются украинские, компоненты этнических культур.

В целом на всей территории степного полиэтнического запада Алтайского края можно выделить зоны компактного расселения этнических переселенцев, реконструировать историю формирования этнокультурных групп, состояние их традиционной культуры в прошлом и в настоящем. Сравнить темпы и формы их развития на территории степной поликультурной зоны и в местах преимущественно старожильческой культуры, механизмы адаптации, модели этнокультурного поведения, развитие базовых элементов культуры и т. п. Примером является существование по крайней мере двух вариантов казахской культуры. Казахам в Алтайском крае в последние десятилетия было около 11 тысяч человек: в Барнауле — около тысячи (1060 в 1979 г. и в 1382–1989 гг.), в Рубцовске — соответственно 249 и 328, в Кулундинском районе — 500, в Благовещенском — около 600, в Михайловском — 1488, в Бурлинском — соответственно 1683 и 1553, в Волчихинском — 244 и 188, в Панкрушихинском — 403 и 298, в Угловском — 719 и 766. По переписи 1989 г. казахи составляли в Бурлинском районе 9,4% от общей численности, в Михайловском — 5,9%, в Угловском — 4,9%, в Кулундинском — 2%. История западных казахов Алтайского края связана с аграрным освоением Кулунды кочевыми скотоводами. На со-

стояние и развитие их культуры большое влияние оказывали такие факторы, как граничность с материчной территорией, семейные, общественные, экономические связи с титульным этносом.

Совсем иные условия для развития традиционной культуры существовали у других этнокультурных групп казахов, локальные поселения которых возникли в XVIII в. вдоль оборонительной казачьей линии (южно-центральная и восточная зона Алтая). В ходе освоения Верхнего Приобья сложился симбиоз казахов как скотоводов и казахов как служилых людей. В фокусе их интересов оказалась коневодство. Одни нуждались в приобретении лошадей, их содержании, обслуживании, другие — в сбыте лошадей и реализации своих традиционных навыков их разведения. Ярким примером являлась история казахского с. Берлек в окрестностях казачьей станицы Слюденка Усть-Калманского района. Такое же органическое сосуществование двух моделей обустройства жизни — полувоенного сословия казахов и скотоводов-казахов — прослеживается вдоль всей Кольвано-Воскресенской оборонительной линии. В ходе полевых исследований было зафиксировано совместное освоение пространства казаками и казахами ст. Антоньевской (Петропавловский район), Маралиха и Маральи Рожки (Чарышский район) и др. Именно поэтому переписи населения до сих пор фиксируют наличие казахского населения в районах, расположенных вдоль казачьей линии, например в том же расположенном в центре Алтайского края Усть-Калманском районе (казачья станица Слюденская, казахское село Берлек и русско-казахское — Осиновка) в 1970 г. было 75, в 1989 г. — 37 казахов. Но условия трансляции традиционной культуры у этих казахов были иными. В отличие от западных казахов, у которых традиционно существовали и на современном этапе окрепли связи с казахстанскими казахами, казахи бывшей оборонительной линии в основном выстраивают внутриэтнические связи.

Так же неоднородно и украинское население Алтая. Есть переселенцы-«хохлы» как самостоятельная культурная группа порубежных губерний левобережной Украины и южных российских губерний. Есть переселенцы-«украинцы» правобережной Украины, особенно западных губерний, входивших некогда в состав Речи Посполитой. И те и другие попадали на Алтай разными путями и по разным причинам, но сильный прирост украинского населения в западных районах Алтая в целом, как и по всей Азиатской России, происходил прежде всего в результате аграрно-крестьянских, в том числе столыпинских, реформ. Об этом говорят данные сравнения двух переписей — 1897 и 1917 гг., составленные известными демографами В. М. Кабузаном и С. И. Бруком. В Сибири процент переселившихся украинцев по отношению к местному населению поднялся с 3,9% до 9,4% [11]. На Украине активно поддерживали тех, кто собрался в Сибирь. Условия переселения и карты сибирской жизни, особенно на Алтае, идеализировались. В работе И. М. Морозова «Алтайский округ в колонизационном отношении» (Полтава, 1908 г.) говорится: «Проезжая несколько поселков — низкие длинные белые

домики из самана, цветники перед ними, усадьбы, огороженные, не скученные... Оказывается, что это хохлы, екатеринославцы и херсонцы, вперемежку с немцами-менонитами тысячами облюбовавшие Кулунду и нашедшие в ней вторую богатую родину» [12].

По данным 1923 г., украинское население составляло вторую группу в Сибири по численности после русских. Всего по Сибири насчитывалось 606 942 человек украинского населения. Наибольшая их часть проживала в Омской губернии (328 171 человек), а на территории Алтайской губернии и Ойротской области — 94 468 человек. Представление о распределении этнических переселенцев по округам и уездам показывают данные переписи 1920 г. (табл. 1). Они же позволяют выявить и зоны этнического расселения.

Таблица 1

**Этнографический состав населения Алтайской губернии по переписи 1920 г.**

Уезд	Всего переписанных	Русские	Малоросы	Белорусы	Немцы
1. Бийский	83 881	79 623	784	—	7
2. Барнаульский	109 493	103 023	3 156	147	53
3. Змеиногорский	49 463	43 672	3 429	15	695
4. Каменский	63 495	55 166	7 360	33	141
5. Славгородский	64 626	28 539	28 817	673	4 365

Сост. по: Бюллетени Алтайского губернского статистического бюро. 1921. № 5.

Из таблицы видно, что средоточием украинского населения в Алтайской губернии являлся Славгородский уезд, на территории которого и располагались районы, составляющие ядро поликультурной зоны. По предварительным данным переписи 1920 г., в нем проживало 28 817 украинцев, что составляло 45% от всего населения этого уезда. Затем Каменский уезд — 7 360 человек, что составляет 12% от общего числа жителей. В 1939 г. в Алтайском крае уже проживало 150,5 тыс. украинцев (в Омской области — 149,6 тыс.), причем подавляющее большинство — 85–90% — в сельской местности. Украинцы стабильно занимали второе место по численности.

Одной из особенностей этнодемографического развития степного запада Алтайского края являлось «соседское» размещение немцев и украинцев. Но их соотношение менялось. Если в 1930-е г. украинцы занимали второе место, то 1940-е гг. изменили ситуацию. Размещение украинского и немецкого населения на территории Алтая показывают материалы переписи 1970 г. (табл. 2). При общей численности населения Алтайского края в 2 670,3 тыс. человек, наиболее многочисленными были русские — 2 335,5 тыс. человек (87,4%), на второе в результате депортаций и репатриаций вышли немцы — 127,1 тыс. человек (4,8%) и на третье место переместились украинцы — 81,1 тыс. человек (3,03%) [11]. В целом численность украинцев по сравнению с материалами переписи 1959 г. снизилась на 30,2 тыс., немцев на 16,0 тыс.

Таблица 2

**Отношение числа немцев и украинцев к общей численности населения в местах их локального расселения по переписи 1970 г.**

Украинское население		Немецкое население	
Район	%	Район	%
Родионо	57	Славгород	53
Романово	37	Яровое	48
Бурла	34	Хабары	24
Бурсоль	18	Бурсоль	23
Славгород	18	Кулунда	21
Табуны	18	Тюменцево	13
Яровое	17	Ребриха	13
Кулунда	15	Соколово	8
Рубцовск	3	Завьялово	4
Волчиха	3	Мамонтово	4
Алейск	2	Новичиха	3
Баево	3		

Сост. по: Атлас Алтайского края. Т. II. Главное управление геодезии и картографии. М.; Барнаул, 1980. 253 с.

Таблица подтверждает, что районами наибольшей населенности украинским населением в Алтайском крае оставались Родинский, Романовский, Бурлинский, Славгородский, Кулундинский, в них на украинское население приходится от 15 до 57%. Около 2–3% украинское население составляет в Рубцовском и Волчихинском районах Алтайского края. Районы наибольшей населенности немецкого населения в Алтайском крае — Славгородский, Хабарский, Кулундинский, Тюменцевский, Ребрихинский. В них немецкое население составляет от 8 до 53% населения. Около 3–4% немецкое население составляет в Завьяловском, Мамонтовском, Баевском районах. Таким образом, украинское и немецкое население преимущественно населяло и населяет западную зону Алтайского края.

Перепись 1989 г. подтвердила сложившееся соотношение народов на территории переселенческой историко-этнографической области Алтая. При общей тенденции увеличения численности Алтайского края на 5,1% (на 135,9 тыс. человек) число украинцев увеличилось на 4% (с 73 869 до 76 738 человек), немцев — на 2,35% (с 124 745 до 127 731) [13], хотя ни немцы, ни украинцы не восстановили численность 1970 г. (первых было 81 746, вторых — 127 084), тогда как русские увеличили ее с 2 354 483 в 1970 г. до 2 361 015 в 1979 г. и 2 469 669 в 1989 г. Можно предположить, что эти процессы в определенной степени отражали потерю этнической идентичности, о чем говорят и данные той же переписи 1989 г. по языку. Так, 71,9% украинцев указали, что перешли на русский язык, и только 28% считали родным украинский. Совсем другую картину дал опрос немцев: 51,7% немцев назвали родным языком немецкий и лишь 48,2% — русский.

Тем не менее если во всех районах края основную часть населения по-прежнему составляли русские (их численность увеличилась на 8,2%, с 2 361 015 до 2 469 669), то в ряде районов степного запада они ус-



Рис. 8. Камышитовый дом. Село Мормыши, Романовский р-н, 2010 г.



Рис. 9. Зброшенный камышитовый дом. Село Мормыши, Романовский р-н, 2010 г.



Рис. 10. Фрагмент стены под окнами камышитового дома с отпавшей штукатуркой. Видны щиты из камыша в обшивке. Село Мормыши, Романовский р-н, 2010 г.

тупали место украинцам или немцам или тем и другим вместе взятым. Так, немцы в Славгороде составляли 59,8% от общей численности населения, в Табунском районе — 48,6%, в Хабаровском — 28,4%, в Благовещенском — 17,6%, в Кулундинском — 15,1%, в Бурлинском — 12,7%. Украинцы в Родинском районе составляли 27,6%, в Бурлинском — 23,4%, в Табунском —



Рис. 11. Пучки камыша разобранного скотного помещения. Село Гуселетово, Романовский р-н, 2011 г.

12,2%, в Романовском — 11,3%, в Кулундинском — 11%, в Славгородском — 9,2% [13].

Украинско-немецкое проживание в той или иной степени характерно для всех районов этой поликультурной зоны, как в ее центре, расположенном на северо-западе, так и по границам этнического расселения. При этом и немцы-переселенцы, и украинцы-переселенцы приехали со своей культурой, сформировавшейся в степных условиях. Поэтому их опыт использовался при освоении новых и тоже степных земель, а в культурном ландшафте степного запада Алтайского края прослеживается сходство в материальных традициях обустройства поселений, решении вопросов водоснабжения, использовании строительных материалов и т. д. Работа в селах полиэтничного степного запада позволила анализировать процессы интеграции, консолидации или дифференциации в селах локального и дисперсного проживания, условия, влиявшие на процессы развития традиционной культуры. Особенно эффективно сравнение состояния традиционной культуры в селах, расположенных в центре историко-этнографической зоны степного Алтая, на ее периферии и по границам, с зонами старожильческой культуры, например, в селах Рубцовского района, являющегося своеобразной границей переселенческой историко-этнографической области, в селах Романовского или Родинского района с локализацией украинцев или Славгородского района с преобладанием немецкого населения.

Можно рассмотреть это на примере развития этнических культур в Рубцовском районе. Рубцовский район — самая юго-западная часть Алтайского края, расположенная на Катковской степи. На его территории в ходе переселений образовалось несколько немецких и украинских поселков. В списке переселенческих участков, образованных в 1908 г. Томской переселенческой организацией на землях Алтайского округа и переданных в колонизацию в Змеиногорском уезде, под № 7 назван переселенческий участок Блюменталь. Согласно данным переписи 1917 г., самым первым жителем пос. Блюменталь («блюменталь» в переводе с немецкого — «долина цветов», с 1915 г. поселок стал называться Романовкой в честь династии рус-



Рис. 12. Фрагмент забора из бревен с креплением «в столб». Село Усть-Кормиха, Волчихинский р-н.



Рис. 13. Плетень. Село Усть-Кормиха Волчихинского р-на, 2011 г.

ских царей) был Георгий Георгиевич Миллер. Поселился он в 1903 г. В 1904 г. из Саратовской губернии приехало еще 11 семей: Беккер, Крафт, Маар, Шлетгаур, две семьи Пропп и три семьи Винк. В дальнейшем в новый населенный пункт приезжали немцы преимущественно из Саратовской губернии. Лишь в 1908–1910 гг. прибыло несколько семей из Таврической губернии [15, с. 35]. В записанных Т. В. Мостовой воспоминаниях переселенца с. Романовка Рубцовского района Христиана Ивановича Крюгера (1924 г. р.) много материала, который соотносится и с немецкими, и с украинскими традициями степных культур: «Отец мой рассказывал о том времени, когда приехали они на свободные земли из Поволжья... Дома строили саманные. Вскрывали возле дома почву до глиняного пласта и оттуда брали глину для строительства. Возле каждого дома была огромная яма, позже из этих ям делали погреба для картошки». В селе до современных дней сохранились дома с толстыми саманными стенами. Даже в лучшие времена, когда у романовцев был достаток, они не перестраивали их, а пристраивали несколько комнат, крыли крыши шифером. В некоторых «хатах» сохранились деревянные потолки с большими выступающими балками.

Село Саратовка Рубцовского района тоже было основано немецкими колонистами. Первая запись о нем появилась в 1913 г., под № 1815 записан переселенческий участок Миллеровский, он же поселок Саратовский. Начало заселения участка началось в 1908 г. Сельское общество организовано в 1909 г. Сохранился рассказ одного из переселенцев села Егора Андреевича Труппа (родился в Саратовской губернии): «отец его работал по найму у людей. Батрачество и малоземелье толкнули многих жителей Поволжья пойти на поиски свободных земель, где можно было прокормить себя и семью. Снарядили ходоков в далекие сибирские края. Доверили это дело Миллеру и Нагелю. Прибыли они сюда, осмотрели все подробно и на этом месте, где сейчас раскинулось село, вкопали столбик. Назвали новое поселение Саратовкой, поскольку прибыли из Саратовской губернии. Нашей семье нарезали 12 десятин земли...». В годы войны 1941–1945 гг. в население Саратовки еще пополнилось за счет депортированных из Поволжья немцев.

Следы строительных традиций с использованием



Рис. 14. Фрагмент плетня. Село Усть-Кормиха Волчихинского р-на, 2011 г.



Рис. 15. Фрагмент плетня. Село Усть-Кормиха Волчихинского р-на, 2011 г.

глины, камыша, соломы, но уже украинцев видны в соседних селах Рубцовского района. Только в годы советской власти украинцы Алтая перешли на строительство деревянных домов, строя изначально привычные хаты-мазанки, крытые соломой. В современном Веселоярске встречаются такие мазанки, которые используются в качестве летних кухонь, сараев. Особый украинский колорит придает усадьбам переселенцев плетень. Он до сих пор используется для изгороди в районах традиционного расселения украинцев.

Еще одной особенностью данной историко-этно-

графической зоны является оставшийся в историческом сознании населения «казахский след», когда казахи-скотоводы совершали массовые сезонные выпасы скота в степях Алтайского края. Именно на территории степного запада происходила встреча двух степных культур — земледельцев и скотоводов. В частности, на территории того же Рубцовского района на уровне этнических стереотипов сохранились предания об их кочевьях. Например, село Самарка, как заимка, «было образована на пласте белой глины. На том месте, где стоит эта деревня сейчас, казахи пасли коней. Там стояла землянка казаха Джумаделия Тругулбаева. Место это называлось «Белой Глиной». И поэтому село первоначально носило название Белоглиновка» [14, с. 24].

Формирование населения с. Самарка типично для большинства сел рассматриваемой историко-этнографической области. Первыми жителями были русские. В 1908 г. с Украины в Самарку ходоком прибыл Арсентий Артюх. С ним приехали семьи Петренко, Пода, Гудко и др. Русские переселенцы, как первопоселенцы, не допускали украинцев к селу: «Обоз переселенцев остановился под Половинкинским бугром. Артюх поехал в Змеиногорск, получил от уездного управления разрешение на поселение. Многие русские старожилы не захотели жить с украинцами и уехали из села. Их избушки вместе с землей купили украинцы. Они привезли с собой брички, ходки, плуги, другой инвентарь и стали заниматься хлебопашеством и лепить из белой глины хаты». Закрепил позиции украинцев приезд в 1914 г. из Полтавской губернии еще несколько украинских семей. По переписи 1979 г. на территории Рубцовского района, расположенного по границам полиэтнического степного юго-запада Алтайского края, проживало 22 618 русских, 4238 немцев, 529 украинцев.

Распыленность этнических переселенцев, с одной стороны, и существование локальных поселений, с другой стороны, способствовали усилению и выработке вертикальных и горизонтальных внутриаэтнических связей для сохранения территориальных этнических общностей на уровне моноэтнических поселений или группы сел, связанных семейными, родственными, культурными взаимоотношениями, и виртуальных этнических общностей (например, украинцы Алтайского края, города Барнаула и т. п.). Горизонтальные связи во многом базировались на семейно-брачных отношениях. Примеров тому в полевых материалах много. В частности, по материалам экспедиции этого года в Волчихинский район прослеживается создание семейных пар у немцев из с. Ново-Кормиха с немцами с. Пятков Лог Волчихинского района; у казахов сел Бор-Форпост и Усть-Волчиха Волчихинского района с казахами с. Бор-Кособулат Михайловского района. По материалам экспедиций предыдущих лет прослеживаются также брачные связи казахов оборонительной линии из Маралихи Чарышского района с казахами Антоньевки Петропавловского района. Такой механизм трансляции этнокультурной идентичности существует не только между этническими представителями, но и в самой этнической

общности между этнографическими группами. Ярким примером является семейно-брачный механизм старообрядцев, когда они определяли ареал своего расселения и круг сел по формированию семейных пар. Например, известен треугольник сел по обмену женихами и невестами у старообрядцев: Воробьево Шипуновского района, Красноярка Усть-Пристанского и Усть-Калманка Усть-Калманского района.

Вертикальные связи особенно хорошо прослеживаются при оценке роли того или иного населенного пункта в этническом ареале расселения. Например, для казахов Волчихинского и Угловского районов самое «казахское» село — Бор-Кособулат, а для украинцев — Родино и села Родинского района. В селах соседнего Волчихинского района, расположенного по периметру украинского расселения переселенцев, так и говорят: «Да какие мы хохлы. Хохлы в Родино. Туда вам надо ехать».

Наличие в поселениях степного запада компонентов этнических культур (славянских, тюркских, германских), разных не только по языку, но и по типу хозяйствования (земледельцы и скотоводы), по конфессиональной принадлежности этнических общностей (христиане и мусульмане) привело к такому способу адаптации традиционных культур в условиях полиэтничности, как «компромисс». Компромисс, как правило, является не только механизмом взаимодействия традиций и новаций в рамках одной этнической культуры, но и средством взаимодействия разных культур в условиях совместного проживания. Примером последнего является материал с. Украинки Мамонтовского района. Информационная среда и наследие с. Украинка представляет собой пример интеграции украинской и русской культуры. Под информационной средой населенного пункта мы понимаем устную и вещественную информацию с материальными и духовными следами прошлой жизни и традиционной культуры, с мыслительными конструктами деятельности этносоциальных и этнокультурных групп, т. е. то социокультурное поле, которое маркирует этническую историю и культуру. В информационной среде с. Украинка перемешались русские пельмени и украинские «галушки», сибирские кислые щи и украинские борщи, русский самогон и «стопочка горилки» и т. д.; в материальной культуре — срубные избы и открытые скотные дворы русских старожил с хатами-мазанками и теплыми хлевами переселенцев-украинцев, изгородь и плетень и т. д.

Можно рассмотреть это на примере свадебного обряда с. Украинка. Известно, что свадебный обряд русских и украинцев имеет одинаковую основу формирования, уходящей корнями в культуру восточных славян. Поэтому в свадебном обряде русских и украинских групп обнаруживается много общего, основанного на древних традициях, свойственных свадебным обрядам всех восточных славян, среди них такие этапы свадебных обрядов, как знакомство родственников жениха и невесты, выкуп невесты, «скручивание», сватовство, девичьи посиделки, баня и др. Большую роль сыграли более поздние русско-украинские взаимодействия в период совместного проживания в селе.





Рис. 16. Оштукатуренный дом из камышовых плит. Село Бор-Форпост Волчихинского р-на, 2011 г.



Рис. 17. Строительный щит из камыша. Село Бор-Форпост Волчихинского р-на, 2011 г.

Но остались и этнические традиции – например, «вечерины» в украинской традиции и «девичник» в русской традиции. В русском свадебном ритуале в старожильческих селах «девичник» отличался печальным контекстом: невеста прощалась со своей беззаботной жизнью, со своими родителями и подругами. Пели грустные песни и оплакивали прежнее время, обряд был насыщен причитаниями и плачами невесты. А вот «вечерины» у украинцев в украинских или смешанных русско-украинских селах проходили иначе, с шутками, прибаутками, с веселыми песнями. Невеста надевала лучший наряд, украшала голову венком с разноцветными атласными лентами, приглашала подружек, и они с песнями гуляли по селу.

При этом можно говорить об установке определен-



Рис. 18. Фрагмент пристройки камышитового оштукатуренного дома. Село Бор-Форпост, 2011 г.

ных границ компромисса. На подвижность и гибкость этой границы, как показывают полевые материалы исследования, в полиэтнической западной зоне влияли разные факторы, но наибольшей силой обладала конфессиональность. Например, одной из особенностей рассматриваемой зоны является взаимодействие и компромисс между христианской и мусульманской культурами. Внутри этих этноконфессиональных сообществ компромисс в виде взаимопроникновения в семейно-обрядовую сферу или иную сферу традиционной культуры иноэтнических элементов происходил быстрее. Между этноконфессиональными культурами компромисс не затрагивает внутреннее содержание базовых компонентов культур. Примером является взаимодействие казахов и татар, с одной стороны, и казахов и русских (немцев, украинцев), с другой стороны. Так, в казахско-татарских селах (а такие села существуют только на степном западе Алтайского края, и, как показали полевые изыскания, татары как переселенцы рассматриваемого периода при миграции на Алтай оседло оседали именно в поселениях казахов или (вблизи) происходил компромисс, при котором элементы культуры того и другого народа взаимопроникали, адаптируясь в материальной сфере и находя



Рис. Казахское кладбище в с. Усть-Волчиха



Рис. Казахское кладбище в с. Бор-Форпост

компромиссы в духовной сфере. В русско-казахских селах с немусульманскими народами граница взаимопроникновения отодвинута и менее проницаема. Проявляется это прежде всего в обрядах жизненного цикла, например в похоронном обряде, и существовании отдельных кладбищ у казахов-мусульман и христианских народов. Так, по материалам Волчихинской экспедиции 2011 г. зафиксированы отдельные кладбища казахов в Усть-Волчихе (проживало менее 10 человек), в с. Бор-Форпост (проживало около 20 человек), хотя численность казахов в этих селах невелика, тогда как у немцев, украинцев и русских этого района существовали совместные погосты. Примером является кладбище исчезнувшего села Осиновки Волчихинского района. Сохранившиеся надмогильные памятники показывают, что русские захоронения с



Рис. Кладбище исчезнувшего села Осиновка (Волчихинский р-н): захоронение русских (на переднем плане) и немцев (на заднем плане). 2011 г.

установкой креста или памятника в ногах усопшего расположены вперемежку с немецкими, которые отличаются не только антропонимами на памятниках, но и установкой памятника в головах.

Таким образом, можно говорить, что на территории Алтайского края сформировалась самостоятельная переселенческая историко-этнографическая область. В ее границах сложилась сеть населенных пунктов с моноэтническими селами или селами со смешанным составом, где до наших дней сохранились русские, украинские, немецкие, казахские, татарские компоненты культуры. Полевые материалы фиксируют довольно высокую степень сохранения исторического сознания населения и этнических стереотипов, бытование элементов культуры. На современном этапе происходит возрождение и усиление внутриаэтнических связей. Но в большей степени оно стимулировано современной национальной политикой российского государства. Так или иначе, дальнейшее порайонное изучение этой историко-этнографической зоны позволит скорректировать представления об историко-культурном наследии сельских поселений Алтай, их культурном ландшафте. В дальнейшем планируется продолжение изысканий с картографированием компонентов материальной и духовной культуры и аналитическое обобщение полевых материалов.

#### Источники и литература

1. Фурсова Е.Ф. Традиционно-бытовые особенности культуры белорусов-переселенцев конца XIX — начала XX в. // Белорусы в Сибири / под ред. В. А. Ламин, Н. С. Сташкевич, Д. Я. Резун и др.; отв. ред. В. А. Ламин, Н. С. Сташкевич. Вып. 1–2, Новосибирск, 2000; она же. Белорусские переселенцы Приобья по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 года и похозяйственных книг 1920-х годов // Сибирская деревня: история, современное состояние и перспективы развития. Омск, 2008 и др.
2. Документ, музейный экспонат, нарратив, письменный источник в культурном трансфере Сибирь — Украина: материалы. всерос. науч. конф. с междунар. участием, 21–24 нояб. 2010 г., Томск / под ред. Э. И. Черняка. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 2011. 43 с. и др.
3. Соболевская (Демина) О. С. Этническое самосознание украинского населения Кулундинского района: современное состояние. Кулундинский район: страницы истории и современность. Т. 1. Барнаул, 2007. С. 55–60; она же. Свадебная обрядность украинцев Алтайского края: традиции и новации: материалы XLII Междунар. науч. студенческой конф. «Студент и научно-технический прогресс»: Археология и этнография. Новосибирск, 2004. С. 141–143 и др.
4. Грибанова Н. С. Украинские переселенцы Поспелихинско-

- го района: особенности самосознания, материальной и духовной культуры // Краеведческие записки: Вып. 8 / Управление Алтайского края по культуре, Алт. гос. краевед. музей. Барнаул: ОАО «ИПП «Алтай», 2009. 242 с. С. 71–78.
5. Люля Н. В. Свадебная обрядность украинцев Романовского р-на в третьей четверти XX в. // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2010. г.: Археология, этнография, устная история: материалы VII междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 20-летию лаборатории исторического краеведения 25–26 нояб. 2010 г. Вып. 7. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 234–240.
  6. Ремезова О. В. Межэтнические отношения в период депортации народов на Алтай: материалы XLII Междунар. науч. студенческой конф. «Студент и научно-технический прогресс»: Археология и этнография. Новосибирск, 2004. С. 125–127; она же. Межэтнические отношения в Тогульском районе Алтайского края (по материалам ИЭЭ 2006 г.) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2006. г.: Археология, этнография, устная история: материалы III регион. науч.-практ. конф. 6–8 дек. 2006 г. Вып. 3. Барнаул: БГПУ, 2007. С. 140–143 и др.
  7. Дьякова Д. В. Этно-кофессиональный состав населения Немецкого национального района на территории Алтайской губернии в 1920–1930-хх годах // Материалы XLIX МНСК «Студент и научно-технический прогресс»: этнография. Новосибирск, 2010. С. 4–6.
  8. Шрейдер Н. В. Традиционная культура депортированных немцев Поволжья: степень сохранности в иноэтническом окружении (на основании полевых материалов собранных в Поспелихинском, Павловском и Косихинском районах Алтайского края в 2008–2009 годах) // Археология, этнография, палеоэкология Северной Евразии: проблемы, поиск, открытия: материалы LI РАЭСК (7 Всерос. археол.-этногр. конф.). Красноярск 22–25 марта 2011 г. С. 321–323; она же. Миграция немецкого населения после реабилитации (указа 1955 г.) на примере целинного поселка Тамбовский Романовского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2010 г.: Археология, этнография, устная история. Вып. 7: материалы VII регион. науч.-практ. конф., посвящ. 20-летию лаб. ист. краеведения. 25–26 нояб. 2010 г. / под. ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой, А. Н. Телегина, Н. С. Грибановой. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 314–318.
  9. Горьявцева Т. А. Итоги историко-этнографического исследования в селе Керей Кулундинского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2005 г.: материалы 2-й регион. науч.-практ. конф. 1–2 декабря 2005 г. Барнаул, 2006. С. 130–133; она же. Этническое самосознание казахов: (по материалам исследования моноэтнического села Бор-Кособулат в Угловском районе Алтайского края) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2007 г.: археология, этнография, устная история: [материалы 4-й региональной науч.-практ. конф. 6–8 декабря 2007 г.]. Барнаул, 2009. С. 84–87; она же. Хозяйственная деятельность казахов с. Керей Кулундинского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2008 г.: археология, этнография, устная история: материалы 5-й региональной научно-практической конференции памяти профессора А. П. Уманского, 4–6 декабря 2008 г. Барнаул, 2009. С. 84–88; она же. Элементы системы жизнеобеспечения казахского сельского населения Алтайского края: (на примере моноэтнических сел Кулундинского и Угловского районов) // Краеведческие записки. Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 61–70; она же. Семейно-обрядовая культура жизненного цикла казахов Алтайского края (на примере моноэтнических сел Кулундинского, Угловского районов) // Вторые Ермаковские чтения «Сибирь: вчера, сегодня, завтра»: материалы межрегион. науч. конф. (20–21 нояб. 2009 г., Новосибирск). Новосибирск, 2010. С. 269–273; она же. Хозяйственная деятельность казахов села Керей Кулундинского района Алтайского края // Казахи России: история и современность. Материалы междунар. науч.-практ. конф. (20–22 мая 2009 г., Омск): в 2 т. Т. 2. Омск: Изд-во Ом. гос. ун-та. С. 67–70.
  10. Юсупова А. В. Татары Алтайского края в прошлом и настоящем: по материалам устноисторических исследований в г. Барнауле // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае (археология, этнография, устная история), 2005 г.: материалы 2-й регион. науч.-практ. конф., 1–2 дек. 2005 г. Вып. 2. Барнаул, 2006. С. 205–208; она же. Предварительные результаты этнографических исследований в моноэтническом татарском селе Беленькое Угловского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2007 г.: археология, этнография, устная история: [материалы 4-й регион. науч.-практ. конф. 6–8 дек. 2007 г.]. Барнаул, 2009. С. 186–188; она же. Татары Алтайского края в XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы международной научной конференции. Вып. 7. Барнаул, 2008. С. 124–127; Горьявцева Т. А., Юсупова А. В. Итоги историко-этнографических исследований в с. Керей Кулундинского района Алтайского края // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае, 2008 г.: археология, этнография, устная история: материалы 5-й регион. науч.-практ. конф. памяти проф. А. П. Уманского, 4–6 дек. 2008 г. Барнаул, 2009. С. 88–92; она же. Татары Алтайского края в XX – начале XXI в. // Краеведческие записки. Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 135–146; она же. Особенности религиозной жизни татар Алтайского края // Вторые Ермаковские чтения «Сибирь: вчера, сегодня, завтра» материалы науч. конф., 20–21 нояб. 2009 г. С. 357–360.
  11. Атлас Алтайского края. Т. II. Главное управление геодезии и картографии. М; Барнаул, 1980. 253 с
  12. Цит. по: Омелянчук Б. Н. Рубцовский район. Страницы истории. Рубцовск, 2006, С. 25.
  13. Национальный состав населения Алтайского края. (По данным переписи населения 1989 г.). Барнаул, 1991. 145 с.
  14. Печерин И. Д. Наш путь. (Очерки и заметки по истории Рубцовского района). Рубцовск, 2004. С. 24.
  15. Омелянчук Б. Н. Рубцовский район. Страницы истории. Рубцовск, 2006

*Т. С. Ябыштаев*

### **Общественная организация Курултай алтайского народа как объект политической борьбы**

В первой половине 2011 г. один за другим созывались съезды общественной организации алтайцев «Курултай алтайского народа» с целью переизбрания на должность Эл Башчы («Главы народа»). Ситуация остается нерешенной, и поэтому очередной Курултай планируется на сентябрь–октябрь 2011 г.

В настоящей статье освещаются причины возникновения кризиса общественного движения «Курултай алтайского народа». В качестве основных источников использованы статьи региональных газет «Листок», «Алтайдын чолмоны» и сайтов Интернета. Кроме того, привлечены собственные сведения, по-

лученные во время съезда Курултая 16 апреля 2011 г.

Региональное общественное движение «Курултай алтайского народа» стало известно в Республике Алтай с 1997 г. Его основная цель заключается в решении внутриэтнических проблем. Съезд организации «Курултай» созывается через каждые три года. В период между съездами руководство осуществляет Тёс Тёргёё (Исполнительный комитет). Во главе его стоит Эл Башчы, избираемый на Курултае большинством голосов на трехлетний срок [13]. По уставу организации Эл Башчы может быть представителем любой этнической группы алтайцев, а его дети должны знать родной алтайский язык. В этом правиле есть исключения. В настоящее время эту должность занимает Борис Алушкин – президент регионального союза журналистов, председатель республиканского совета ветеранов. Многих, особенно молодых, он не устраивает как выходец из советской партократии, к тому же его дети не владеют родным языком.

Организация «Курултай алтайского народа» была создана в период этнического возрождения алтайцев. Таким периодом принято считать 1990-е гг., когда многочисленные сёоки собирали родовые собрания, где обсуждались основные проблемы рода и впервые избирались главы сёоков – зайсаны. Сегодня избраны 12 зайсанов самых многочисленных сёоков: «кыпчак», «тодош», «тёлёс», «майман», «иркит», «чапты», «сагал» и др. Они активно участвуют в общественной и политической жизни республики и являются членами Тёс Тёргёё. Возрождение зайсаната показало, что он не может в полной мере выполнять функции общественного правления, поэтому было решено перейти на административный путь – путь создания общественной организации «Курултай алтайского народа». Прошло пять съездов, на которых рассматривались внутриэтнические проблемы: причины нарушения родовой экзогамии, вопросы регулирования сватовских расходов, а также социальные вопросы: пьянство, безработица и обучение молодежи [11].

В организацию входят зайсаны сёоков и опытные общественные деятели, к мнению которых прислушивается народ. За период ее существования избрание Эл Башчы проходило спокойно – без политической борьбы. Со временем многие политики и представители власти стали использовать общественную организацию как средство достижения своих целей и способ заручиться поддержкой народа на время предвыборной кампании. Как показывают жизнь и ожидания общества, должность Эл Башчы имеет высокий статус и позволяет выражать мнение алтайцев. В апреле 2011 г. заканчивался срок действующего Эл Башчы и предстоял созыв очередного отчетно-выборного съезда Курултая.

С целью борьбы за пост Эл Башчы развернулась подготовительная работа. Среди влиятельных политиков и общественных деятелей сформировались две команды, прозванные «национальными бюрократами» и «молодыми тиграми». Лидером первой группы является первый вице-премьер республики Юрий Антарадонов, который стоял у истоков создания об-

щественного движения «Курултай алтайского народа» и был первым Эл Башчы. В его группу входят большинство влиятельных руководителей из алтайцев: министры, главы ведомств и муниципалитетов [8]. Группа «молодых тигров» проявили себя в 2010 г. после выборов в Госсобрание, уверенно победив в местных округах. Они резко критикуют деятельность Ю. В. Антарадонова и его команды, которая, по их мнению, «предала интересы коренного населения и забыла о нем». Наиболее яркими «молодыми тиграми» считаются депутаты Госсобрания Урмат Князев, Айат Унутов, Владлен Тайтов, Александр Манзыров и Вячеслав Уханов [там же].

28 марта 2011 г. состоялось очередное заседание Тёс Тёргёё, на котором было принято провести VI Курултай алтайского народа 16 апреля 2011 г. На нем планировалось избрать Эл Башчы, так как срок полномочий занимающего этот пост истекал, и обсудить жизненно важные социальные проблемы [1]. Информация о проведении отчетно-выборного съезда Курултая была опубликована в газете «Алтайдын Чолмоны» и в газете «Вестник Горно-Алтайска». 29 марта 2011 г. Эл Башчы Б. Алушкин дал интервью на местном телевидении ГТРК «Горный Алтай», в котором объявил дату очередного отчетно-выборного Курултая.

Интрига усилилась, когда 30 марта 2011 г. в большом зале Правительства Республики Алтай по инициативе политической группы «национальная бюрократия» был проведен съезд Курултая алтайского народа. На собрании присутствовали главы районов, муниципальных образований, зайсаны алтайских родов, общественные деятели, которые были приглашены для другой цели – на встречу с главой республики А. Бердиковым, которого на съезде так и не было.

В начале с отчетом выступил Эл Башчы Б. Алушкин, он сообщил о положении дел в общественной организации «Курултай алтайского народа» и об истечении срока его полномочий на занимаемом посту, сделал вывод «о напряженной обстановке среди алтайского населения». Затем в кулуарах Б. Алушкин объяснял срочность проведения Курултая тем, что некоторые лица «хотели «протащить» своего кандидата». После слов Б. Алушкина выступил зайсан сёока тонжан И. Охрин и предложил объявить проходящую встречу VI «чрезвычайным» Курултаем и признать делегатами съезда глав сельских поселений и депутатов, так как они являются избранниками народа. В результате проходящее собрание было признано «чрезвычайным» Курултаем алтайского народа [2]. В зале присутствовали и те, кто был не согласен признавать собрание таковым. Общественные деятели В. Кыдыев, В. Кудирмеков и др. покинули зал, сказав, что «чрезвычайный» Курултай алтайского народа был сован обманном путем. Вслед за ними из зала вышли зайсан сёока майман Е. Мешкинов и глава Онгудайского района Тёс Тёргёё Н. Мамыев [12].

Председателем съезда был избран заместитель министра туризма и предпринимательства республики А. Тодошев. Из властных структур на заседании также присутствовали первый заместитель Председателя Правительства республики Ю. В. Антарадонов и

спикер Госсобрания — Эл Курултай И. Белеков. Основными вопросами «чрезвычайного» Курултая стали выборы Эл Башчы и Исполнительного комитета Тёс Тёргё. По рекомендации Б. Алушкина на должность Эл Башчы был избран первый вице-мэр Горно-Алтайска 34-летний Эжер Татин, для которого, по сообщениям сайтов Интернета, избрание на пост стало «полной неожиданностью» [5]. В Исполнительный комитет Тёс Тёргё вошли политики и общественные деятели из состава команды Ю. Антарадонова. Такими действиями политическая группа «национальные бюрократы» старалась отстранить своих противников.

После проведения «чрезвычайного» Курултая в газете «Листок» и в Интернете появились сообщения, в которых доказывалась незаконность прошедшего съезда и объявлялось, что «настоящий» съезд алтайцев будет проведен 16 апреля 2011 г. С резкой критикой выступил общественник В. Кудирмеков: «Оторвавшаяся от своего народа и увидевшая свой политический крах, алтайская верхушка умышленно вносит раскол и смуту в свой народ. Мы опротестуем данное сборище через прокуратуру и суд». Другой общественный деятель, А. Кыныев, подчеркнул, что «чрезвычайный» Курултай прошел с нарушением принятых норм избрания духовного лидера Эл Башчы: «Сначала должны пройти районные курултай, на них должны быть избраны делегаты, которые и должны участвовать в Курултае алтайского народа. Этого не проводилось» [9].

Политическая группа «молодые тигры» была не готова к событиям 30 марта. Они стали активно готовиться к «настоящему» Курултаю 16 апреля. Во всех районах республики начали проводиться районные собрания с избранием делегатов на съезд. Однако участники столкнулись с организационными проблемами, их не пускали в помещения для проведения собраний. К примеру, 9 апреля собравшихся на Городской Курултай алтайцев не пустили в здание Дома культуры, объясняя это проведением репетиций школьной художественной самодеятельности. Курултай проходил на крыльце ДК, на котором избрали делегатов на съезд и выбрали Кала Башчы (главу города), им стал В. Ядаганов. Подобная ситуация имела место и в с. Сайдыс Майминского района, где собрание прошло на улице [6]. Под вопросом было место проведения основного съезда.

Курултай алтайского народа состоялся 16 апреля 2011 г. в большом зале Госсобрания Эл Курултай. В местных газетах и на сайтах Интернета он был назван съездом «несогласных», или «альтернативным» Курултаем. Собравшиеся подчеркнули, что их съезд законный и созван на основе устава общественной организации. Об этом в своем выступлении заявил член Тёс Тёргё, депутат Госдумы РФ С. Т. Пекпеев, он был поддержан делегатами съезда. В заседании приняли участие около 170 делегатов, среди которых не было Эл Башчы Б. Алушкина, и поэтому его отчета о проделанной работе не было. Участники съезда осудили так называемый «чрезвычайный» Курултай и подвергли критике Эл Башчы Б. Алушкина. Председателем съезда был избран А. П. Манзыров, который, по мнению

журналистов, входит в оппозиционную группу «молодые тигры». От имени оргкомитета он предложил альтернативно избрать на должность Эл Башчы Урмата Князева, на что делегаты ответили несогласием, потому что выдвижение одного кандидата противоречит уставу их организации. Затем многие участники говорили, что Курултай проходил под контролем сторонников группы «молодые тигры» [10].

На съезде предлагалось внести поправки в устав организации, изменить название должности Эл Башчы и районных глав организации. Дело в том, что в каждом районе есть руководители районных подразделений, которые названы по-разному. В Усть-Канском, Онгудайском, Чемальском районах их называют «Аймак Башчы», что означает «районный глава» или «Эл Жайзан» — «зайсан народа», а в Кош-Агачском и Улаганском районе «Ака Жайзан» (старший зайсан). Известный общественный деятель В. Сабин предложил вместо прежнего названия главы организации Эл Башчы принять термин «Ака Жайзан». Вопрос о наименовании был проблемой прошедших съездов. На Курултае было принято, что районных глав общественной организации следует именовать «Эл Жайзан», а название Эл Башчы оставить. Однако данный вопрос было решено подготовить и рассмотреть на очередном Курултае.

На «альтернативном» съезде 16 апреля присутствовал Э. Г. Татин, избранный на должность Эл Башчы «чрезвычайным» Курултаем. Ему дали возможность выступить перед районными делегатами и ответить на их вопросы. При выступлении Э. Татин отметил, что он пришел на съезд не в качестве избранного Эл Башчы. Среди вопросов был вопрос об его отношении к событиям 30 марта. Ему предложили признать «чрезвычайный» Курултай нелегитимным и публично сложить полномочия Эл Башчы, на что он ответил отказом. Большинство голосов Э. Татина включили в список кандидатов на пост Эл Башчы.

Основным вопросом съезда были выборы нового Эл Башчы, которые проходили в форме всеобщего открытого голосования. В качестве кандидатов были выдвинуты депутат республиканского парламента У. Князев, первый вице-мэр Горно-Алтайска Э. Татин, общественный деятель В. Сабин, предприниматель В. Ядаганов, руководитель Центра духовного возрождения Алтая А. Кыныев, директор природного парка «Уч Энмек» Д. Мамыев, предприниматель В. Кудирмеков. При этом В. Сабин, А. Кыныев, В. Кудирмеков сняли свои кандидатуры. За У. Князева проголосовали 125 делегатов из 178, против — 13, воздержались — 9; за Татина — 20, против — 98, воздержались — 44; за Мамыева — 24, против — 109, воздержались — 18; за Ядаганова — 12, против — 111, воздержались — 12.

Большинством голосов Эл Башчы был избран Урмат Князев. Таким образом, в общественной организации «Курултай алтайского народа» возникло двоевластие. На двух съездах Курултая были избраны два Эл Башчы. Для урегулирования создавшейся ситуации спикер Госсобрания И. Белеков организовал встречу с зайсанами алтайских родов. В их число вошли В. А. Чеконов (зайсан сёока јјс), Б. К. Алушкин (зайсан сёока чапты), И. А. Охрин (зайсан сёока тон-

жаан), К. Шылыков (зайсан сёока кыпчак), Е. Мешкинов (зайсан сёока майман), А. Сельбиков (зайсан сёока иркит), Г. Б. Чекурашев (зайсан сёока тодош) и главный редактор республиканской газеты «Алтайдыҥ Чолмоны» Т. Туденева. И. Белеков предложил высказать свое мнение о сложившейся ситуации в общественном движении алтайцев. Мнения зайсанов разошлись. Некоторые заявили, что общественная организация «Курултай алтайского народа» изжила себя и больше не нужна. Другие сказали, что организация необходима народу, но требуется ее реорганизация в соответствии с требованиями нового времени. В результате пришли к выводу о том, что необходимо выслушать мнение народа [7].

Документы двух избранных лидеров и Устав организации «Курултай алтайского народа» с внесенными на съезде исправлениями были поданы в Министерство юстиции республики. После проверки было отказано в их государственной регистрации. Причиной были признаны нарушения норм российского законода-

тельства в проведении «чрезвычайного» и «альтернативного» Курултаев. Было объявлено, что в должности Эл Башчы остается Б. Алушкин [3]. Он заявил о намерении реформировать организацию «Курултай алтайского народа» и предложил на рассмотрение новую структуру общественного движения. Кроме того, он объявил созыв съезда в начале следующего года — в январе—феврале, после думских выборов. На нем будет избран новый Эл Башчы и внесены изменения в устав организации [4]. Сроки VII Курултая, объявленные Б. Алушкиным, идут вразрез с датой, принятой на «альтернативном» Курултае, когда было запланировано провести очередной съезд осенью 2011 г.

Таким образом, в общественной жизни Республики Алтай возник кризис. Борьба за владение ситуацией в неправительственной организации «Курултай алтайского народа» говорит о том, что это движение имеет огромное влияние на алтайское сообщество, а республиканские власти не желают терять контроль над ним.

#### Источники и литература

1. Алтай калыктын VI текши Курултайы... // Листок. Приложение на алтайском языке. 30 марта 2011 г. № 13. С. 6.
2. Бельчекова Н. Алтай калыктын алтынчы Курултайы... // Алтайдын Чолмоны. 7 апреля 2011 г. № 59–61. С. 5.
3. Борис Алушкин остался Эл башчы // Новости Горного Алтая (<http://www.gorno-altaisk.info>)
4. Борис Алушкин намерен реформировать Курултай алтайского народа // Новости Горного Алтая. URL: <http://www.gorno-altaisk.info>.
5. Духовный лидер алтайцев помолодел на 40 лет // Федерал Пресс (<http://fedpress.ru>)
6. Людей провоцировали на скандал и стычки // Листок. 2011. 13 апр. № 15. С. 5.
7. Зайсаны обсудили будущее Курултая алтайского народа // Новости Горного Алтая. URL: <http://www.gorno-altaisk.info>
8. «Молодые тигры» начали подготовку к Курултаю алтайского народа // Сайт газеты «Листок». URL: <http://www.listock.ru>.
9. Несогласные с решениями чрезвычайного Курултая алтайского народа намерены провести свой съезд // Новости Горного Алтая URL: <http://www.gorno-altaisk.info>.
10. Табаев Д. И. Размышления над двумя Курултаями // Листок. 2011. 27 апр. № 17. С. 7.
11. Тадина Н. А. Ябыштаев Т. С. Возрожденный зайсанат глазами алтайцев (по материалам газеты «Алтайдын чолмоны») // Сибирь, Центральная Азия и Дальний Восток: актуальные вопросы истории и международных отношений: материалы междунар. науч. конф. / под ред. А. В. Старцева. Барнаул: Азбука, 2009. С. 51–57.
12. Танытпасов С. Алтай калыктын VI текши Курултайы... // Листок. Прил. на алтайском яз. 6 апреля 2011 г. № 14. С. 1–3.
13. Ябыштаев Т. С. О проблеме правового регулирования неправительственной организации Зайсанат в Республике Алтай // Проблемы права и государства: история и современность: материалы науч.-практ. конф. / под ред. А. А. Куттубаева. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2010. С. 200–203.

# 2

Этнокультурные  
процессы  
на североазиатском  
пространстве  
в исторической  
ретроспективе  
и современной жизни

В. А. Бурнаков

### Ребенок в традиционной обрядности хакасов<sup>1</sup>

В культуре каждого этноса важнейшее место отводится теме детства. Полноценность и богатство жизни семьи (рода) определялись наличием детей. Рождение детей являлось естественным следствием брачного союза. При этом в традиционной культуре забота о будущем потомстве начиналась с момента вступления в брак. Важнейшей составляющей этого процесса являлось получение благословения родных и близких с пожеланием рождения большого количества детей. Дети являлись продолжателями рода. Они оказывали помощь в ведении хозяйства и поддерживали своих родителей в старости. Такие социальные и мировоззренческие установки были присущи и хакасам.

Тема данной статьи актуальна, о чем свидетельствует включение проблемы материнства и детства в число приоритетных национальных проектов России. Кроме того, актуальность изучения этого вопроса определяется возросшим интересом к традиционной культуре народов Сибири, в том числе и хакасов. На протяжении многих столетий данный этнос формировал мировоззренческий комплекс, важнейшее место в котором отводилось теме детства. Изучение многовекового народного опыта, обусловленного спецификой традиционной культуры, не только представляет интерес с точки зрения этнографии, но и имеет практическое значение, направленные на включение элементов фольклора в содержание педагогического процесса и, соответственно, расширяющие возможности ознакомления с элементами традиционной культуры в современных образовательных учреждениях.

Различные аспекты проблемы детства в традиционной культуре хакасов привлекали внимание многих исследователей. Среди ученых, в той или иной степени затрагивавших эти вопросы, можно выделить Н. Ф. Катанова [8], Е. К. Яковлева [14], Н. П. Дыренкову [7], П. Е. Островских [10], К. М. Патачакова [11], Л. П. Потапова [12; 13] и др. Целенаправленной же разработкой данной проблематики занимались В. Я. Бутанаев [4–6] и Ю. Г. Кустова [9]. В трудах этих исследователей были рассмотрены родильная обрядность и другие аспекты архаических воззрений, связанных с ребенком, традиционные методы воспитания и др. Несмотря на то что, ими была проделана большая собирательская и исследовательская работа, к сожалению, не все стороны данной проблемы удалось осветить в полной мере.

Задачи настоящей работы — изучение таких аспектов традиционного мировоззрения хакасов, как методы определения пола будущего ребенка, представления, связанные с колыбелью, одеждой и др., введение в научный оборот неопубликованных материалов о семейно-родовой обрядности, связанной с рождени-

ем и воспитанием детей. Хронологические рамки работы охватывают первую половину и середину XX в., что обусловлено возможностями источниковой базы. Работа базируется на комплексном, системно-историческом подходе к изучению прошлого. Методика исследования основана на историко-этнографических методах научного описания, конкретно-исторического анализа.

В ходе архивных поисков в Музее антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамере) (далее — МАЭ РАН) была обнаружена работа Н. С. Тенешева «Религиозные обряды и обычаи сагайцев<sup>2</sup> и шорцев, связанные с рождением и воспитанием детей» [2], датированная 12 мая 1954 г. Это 30-страничный текст на русском языке, включающий в себя черновой и чистовой варианты рукописи. В нем встречаются хакасская религиозная терминология и тексты молитв в авторском переводе. В работе содержатся редкие сведения о традиционной обрядности хакасов и шорцев, касающиеся рождения и воспитания детей. Автор не случайно рассматривает и подает в едином ключе мировоззрение двух этносов — хакасов и шорцев: эти народы имеют тесные генетические и историко-культурные связи. В XVIII в. часть шорцев переселилась на территорию Хакасско-Минусинской котловины и вошла в состав хакасского этноса, что способствовало формированию у этих народов общего мировоззренческого комплекса, в том числе касающегося темы детства. В рукописи Н. С. Тенешева верования и обрядность хакасов и шорцев подаются как идентичные. Вместе с тем в работе превалирует хакасский материал, и это вынудило нас ограничиться рассмотрением только хакасского этноса.

В традиционной культуре хакасов большим почтением пользовалась многодетная семья, о чем свидетельствует пословица: «Мал азыраан харынга тох, пала азыраан паарга тоох» — «У выросшего скот сыт желудок, у выросшего детей сыта душа» [4, с. 132]. Важнейшей задачей семьи, как уже отмечалось, являлось рождение и воспитание здоровых полноценных детей. При этом молодоженов и их родственников всегда волновали вопросы, связанные с определением пола будущего ребенка и его судьбы. Н. С. Тенешев сообщает: «После вступления в брак молодые супруги, прожив некоторое время, интересовались одним важным вопросом семейной жизни — будут ли у них дети, какова их судьба, кто родится первым (мальчик или девочка), какое дать имя ребенку? Если жена забеременеет, то немедленно сообщала мужу об этом важном событии в их семейной жизни. После этого молодые супруги еще больше интересовались судьбой и полом своего ребенка, лежащего в утробе матери» [2, л. 13].

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках программы Президиума РАН № 25, направление № 5 «Сравнительный анализ базовых духовных ценностей в культурах народов Сибири конца XIX — начала XXI в. Оценка перспектив сохранения и развития

культурного наследия», а также ГК № 14.740.11.0766 ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России».

<sup>2</sup> Сагайцы — этническая группа хакасов.



В процессе поиска ответов на интересующие вопросы большое внимание уделялось сновидениям. Стоит отметить, что в традиционной культуре сон (сновидение) воспринимался в качестве иной реальности. Увиденные во сне предметы и события расценивались как знак (весть, знание), получаемые из потустороннего пространства. Верили, что в ином мире в определенной степени преддрешается судьба человека. И поэтому не случайно в культуре хакасов существовала такая категория «знающих» людей, как «ухаанчыл», которые, помимо всего прочего, могли гадать и по снам. Однако обращались к ухаанчылам лишь в определенных случаях, например при утере (краже) личных вещей, скота, при болезнях и т. д. Общепринятым было суждение, что способностью видеть и толковать сны в той или иной степени обладает каждый человек. Полагали, что в определенные моменты жизни эта способность может усиливаться – во время болезней, при сильных эмоциональных переживаниях, перед важными событиями, в том числе и во время беременности. «В период беременности и после нее женщины – сагайки и шорки виденным во сне предметам придавали весьма серьезное значение. По народным поверьям, виденные или полученные во сне предметы считали душой ребенка, находящегося в утробе матери. По этому поводу говорили: „Пала куду кӱрдӱбӱс, алдыбӱс тус чирӱнде“ – „Во сне видели и получили душу ребенка“. Или еще говорили: „Кудай пьта куду кирдӱ пӱске“ – „Бог во сне нам дал душу ребенка (в виде определенного предмета)“» [2, л. 13]. Основным критерием при определении пола будущего ребенка по снам являлась оппозиция «мужское – женское». Это относилось главным образом к предметам домашнего обихода, орудиям труда, одежде, украшениям и т. д. «Если кто-нибудь из супругов во сне получит (или купит) мужские предметы: ружье, топор, плуг, сбри, шапку, мужскую обувь или пушнину, считали, что будущий ребенок будет мальчик. Если же приобретет женские предметы: платок, платье, домашнюю посуду, то родится девочка. Исходя из этого, супруги уже заранее выбирали имя будущего ребенка» [2, л. 13].

Другим методом «диагностирования» пола ребенка у хакасов было определение по пульсу беременной женщины. Этими способностями обладали лишь отдельные люди. В архивных материалах сообщается: «В Усть-Таштыпе (Аскизский район) в этом отношении славился неграмотный старик Чебадаев Майтон, умерший 50–60 лет тому назад. За период своей долголетней жизни он ни разу не ошибался в определении пола будущего ребенка по пульсам беременных женщин. В Горной Шории в этом отношении славился старик Курунаков Федот, который своими практическими знаниями поражал даже русских врачей» [2, л. 14].

Следующим способом распознавания пола ребенка являлось наблюдение за тем, с какой ноги встанет и пойдет будущая мать. Главным критерием этих представлений являлась оппозиция «правое – левое»

(мужское – женское). «Если беременная женщина после сидения начинала свой шаг с правой ноги, то она должна была обязательно принести мальчика. А если с левой ноги, то девочку. Эти приметы беременных женщин хорошо знали Токмашов Константин (шорец Кузедеевского р-на) и Миягашев Денис (Таштыпский район)» [2, л. 14].

Одним из методов гадания являлась хиромантия. «Иногда обращались к отдельным людям, которые пол и судьбу будущего ребенка угадывали по рубцам на ладонях беременной женщины. Таких знатоков среди шорцев и сагайцев было мало. В Горной Шории (Кузедеевский р-н) в этом отношении славился старик Уланаков Сергей, в Таштыпском р-не – Тербешев Алексей» [2, л. 14]. Кроме того, предугадывали пол ребенка следующим образом: беременную неожиданно просили подать руку. В случае, когда беременная подавала руку ладонью вверх, должен был родиться мальчик. В другом же случае ожидали девочку. Для определения пола второго и последующих детей обращались к старикам, которые предугадывали по тазу родившегося младенца [1].

В отдельных случаях, чтобы узнать пол ребенка, обращались к шаманам. При этом, как пишет Н. С. Тенешев, «редкие из них могли правильно определить пол будущего ребенка. Возможно, эти шаманы знали какие-нибудь приметы у беременной женщины, по которым они определяли пол будущего ребенка, но не путем шаманства, не при помощи тӱсов – духов-покровителей шамана» [2, л. 14].

В системе обрядов, связанных с ребенком, важнейшее место занимала женщина, принимавшая роды. В качестве повитухи, как правило, выступала уважаемая пожилая женщина, семейная жизнь которой складывалась благополучно. В народе таких женщин воспринимали в качестве ритуальных лиц. В традиционной культуре рождение ребенка воспринималось как его прибытие из потустороннего мира. Исходя из этих убеждений человек, помогавший роженице при родах, в сознании людей наделялся способностью активно взаимодействовать с потусторонними силами. Поэтому повитух боялись обидеть. Их труд всегда щедро оплачивался. «Многие сагайские и шорские семьи тщательно готовились ко дню родов. Готовили арагу<sup>1</sup>, пиво, разные закуски, мясо. После родов отец ребенка покупал вино для бабушки (повитухи. – В. Б.). Если родился сын, то бабушке покупали две бутылки вина и 3–4 метра мануфактуры на платье, юбку или платок. Кроме того, бабушке давали кусок мыла, которым мыли ребенка в бане вместе с матерью. Плата бабушке за труд в виде мануфактуры на платье, юбку или платок по-сагайски и по-шорски называлась „Бабушкандан колын актирга“ – „помыть бабушкины руки“. Оставлять бабушку без вознаграждения за ее труд считалось большим и тяжелым преступлением перед богом. В таком случае бабушка может разгневаться, пожелать родителем ребенка и ему самому недоброе, которое в скором будущем может сбыться. В семье или хозяйстве новорожденного мо-

<sup>1</sup> Арага – молочное вино.

жет случиться несчастье. В народном предании о згробной жизни говорится, что родители, не помывшие бабушкины руки от грязи после родов и тем самым обидевшие ее, на том свете с покупками в руках (отрез на платье, юбку или платок) ходят за этой бабушкой в течение трех лет, чтобы отдать ей эту попку — вознаграждение за ее труд при жизни. Но она не принимает и категорически отказывается от запоздалой платы» [2, л. 16–17].

Появившегося на свет ребенка сразу же обмывали теплой соленой водой. Считалось, что после этого кожа и само тело ребенка будут крепкими, легко переносящими жару и холод. «Кроме того, сагайцы говорят, что ребенок, умытый соленой водой, в жаркие летние дни не страдает от жажды» [2, л. 17].

На новорожденного распространялся ряд этических норм и запретов. Так, например, запрещалось напрямую спрашивать о половой принадлежности младенца, поскольку, услышав прямой ответ, злые духи якобы с легкостью могли причинить ему вред. Вопросы задавались в завуалированном виде, и ответы также имели иносказательную форму. «Если в семье родился мальчик, то сагайцы загадочно называли его „сусурсазын столба“ — „поставленный столб“, что означает будущий хозяин дома, семьи, наследник отца и продолжатель его дела. Если рождалась девочка, ее называли „кузінектын сыхчан пала“ — „ребенок, который когда-нибудь выйдет из окна“, означавшее, что по достижении совершеннолетия она выйдет замуж, оставив отцовский дом. Когда рождался сын, отец говорил: „Удіске азырапчам“ — „взаимы кормлю“ [2, л. 17].

По традиционным представлениям хакасов, в период с рождения ребенка до отпадения пуповины домочадцам строго запрещалось выносить и передавать из дома что-либо («пала кині тускенче ниме пирбинче»). Это правило основывалось на убеждении, что с рождением ребенка в дом приходит счастье (талан) и богатство (пайы). И для того, чтобы удержать эти блага в семье, на это время распространялось табу на вынос материальных предметов из жилища. При этом в сознании верующих сама пуповина ребенка наделялась сакральными свойствами. «В народном предании по этому поводу говорится, что нарушение этого древнего обычая может повлечь за собой урон в хозяйстве и семье и несчастье для самого новорожденного. Сагайцы и шорцы отпавший кончик пупка ребенка сравнивали и сейчас сравнивают почти с душой и счастьем ребенка. Отпавший кончик пупка ребенка мать тщательно завертывала бумагой. Сверток этот она хранила в сундуке. Он хранился в течение всей жизни человека. „Пала кині азаньстіг ниме, аны тастирга чарабинча“ — „Пуповина ребенка (как и его душа) пуглива, поэтому ее нельзя бросать“ [2, л. 17–18]. По времени отпадения кончика пупка новорожденного предсказывали судьбу ребенка. Считалось, что если он отпадет через 2–3 дня, то жизнь этого человека не будет продолжительной. В случае же отпадения пупка через 4–5 дней полагали, что человек проживет долгую жизнь [2, л. 18].

После того как ребенок окрепнет, а мать оправится

после родов, хакасы устраивали угощение в честь новорожденного, называвшееся «кин кӧдес» (букв. «пуповина и чугунок») — наименование праздника происходило от названия посуды, в которой готовилась пища; другое название — «пала тойы» — «праздник ребенка». К этому событию в большой чугунной посуде варились мясо и саламат (каша). На мероприятие приглашались родственники и знакомые. На угощении все приглашенные дарили подарки и произносили алфгы («благословление») следующего содержания:

«Живи долго-долго!

Сколько лет богом положено

Тебе прожить на этом свете,

Полностью проживи их!

Пусть у тебя в скотном дворе

Будет полно скота!

В юрте — полно детей!

Сильных — побеждай в борьбе!

Умных — побеждай в споре!

Живи долго-долго!

До тех пор, пока твои белые зубы не пожелтеют!

До тех пор, пока твои черные волосы не поседеют!»

[2, л. 18–19].

Стоит заметить, что хакасы глубоко верили в силу благопожеланий (как и проклятий), особенно стариков. Алфгысы воспринимались ими в качестве некоего механизма, способного благотворно воздействовать на судьбу человека. В сознании присутствовала убежденность, что сила алфгса будет сопровождать человека на всем его жизненном пути, принесет удачу и оградит от несчастий.

Важнейшим обрядом детского цикла являлось поклонение духу огня — «от ээзі» (или «от ине» — «бабушке огня»). Почитание этого духа, как полагали хакасы, способствовало не только благополучию обитателей жилища, но и защите жизни и здоровья матери и ребенка. Несмотря на то, что «кормление» огня при приготовлении пищи ежедневно совершала каждая хозяйка, родившей женщине к приуроченному событию полагалось совершить отдельный обряд почитания от ээзі. Как отмечается в материалах Н. С. Тенешева, «после родов сагайка или шорка с целью получения благополучия для себя и ребенка совершала поклонение огню в юрте. <...> Если женщина после родов не поклонится огню и не угостит его, то он может разгневаться на нее и на ребенка. Мать лишится грудного молока. При совершении этого обряда мать ребенка бросала в огонь несколько кусков хлеба и кончиками пальцев правой руки из маленькой деревянной чашечки чирча, наполненной арагой, поддевала арагу и несколько раз бросала на огонь ее капельки. Таким образом она приносила жертву огню, угощала его, выпрашивая у него благополучия и счастье для себя и ребенка. Совершая этот обряд, мать ребенка просила огонь, чтобы у нее в грудях всегда было полно молока, чтобы он все время покровительствовал ее ребенку, изгонял из их жилища злых духов, могущих причинить вред ребенку и ей» [2, л. 19–20]. Женщина, угощавшая дух огня, произносила следующую молитву-обращение:

«О, бабушка, великий хан огня,

У тебя тридцать языков,

Сорок зубов,  
 Старше и могучее тебя  
 Никого нет на свете.  
 Ты могучий богатырь,  
 Насмерть поражаешь своих врагов,  
 Как самый сильный злой тӱс Ульген<sup>1</sup>.  
 Ты надежная стража нашего дома и двора,  
 Ты — предводитель нашего рода.  
 Вот ребенок, богом данный,  
 Охраняй его, не пугая.  
 Ты охраняй его  
 В ночной тьме  
 И средь белого дня.  
 Спереди расчищай ему  
 Светлый, счастливый путь,  
 Сзади охраняй его,  
 Как богатырская кольчуга,  
 От вражеских стрел.  
 Если злые духи  
 Будут прокладывать к нему путь,  
 Ты рассекай их своим огненным мечом.  
 Если к нему будут приближаться злые духи,  
 Разгоняй их своим страшным ревом.  
 Твоя смертоносная стрела  
 Блестит, как золотая лента,  
 Твой страшный суд яркий,  
 Как блеск небесного сиянья.  
 От злого избавляй,  
 К доброму путь указывай.  
 Пусть наш ребенок  
 Будет счастливым, здоровым и долговечным.  
 Пусть его двор вечно украшает  
 Блаженство и богатство.  
 Пусть на его столах  
 Всегда будут расставлены  
 Разные блюда и вина»  
 [2, л. 20].

Большое место в детской обрядности отводилось колыбели. Она служила личным пространством ребенка и наделялась сакральным статусом. При ее изготовлении большое значение придавалось материалу. «По обычаю изготавливать детскую зыбку из леса, стоящего на берегу реки, где слышен шум течения воды, не разрешалось. В народном предании по поводу этого говорится, что если изготовить зыбку из такого леса, то ребенок, который будет спать в ней, будет таким же шумным, капризным и беспокойным, как та бурливая река. Поэтому для изготовления детской зыбки материал заготавливали из леса, находящегося на возвышенных местах, на косогоре, вдали от речного шума» [2, л. 20–21].

Изготовление колыбели поручалось не каждому человеку. При выборе мастера существенное значение придавалось его моральным качествам и репутации в обществе. Верили, что в будущем черты характера человека, сделавшего колыбель, могут перейти младенцу. «Изготовление детской зыбки доверялось только тому человеку, который имел спокойный характер, хорошую выдержанность, тому, кто прилично себя вел дома и в обществе. Никогда не ругался с людьми и не хулиганил в пьяном виде. Нарушение этого обычая могло повлечь за собою несчастье и не-

приятность для новорожденного. <...> Если изготовление детской зыбки доверить человеку с дурным характером, с неприличным поведением в обществе и семье, то отрицательные качества этого человека могут перейти новорожденному. Ребенок может сделаться беспокойным, капризным и нервным на всю жизнь» [2, л. 21].

В традиционных представлениях хакасов помимо колыбели значительное место отводилось теме одежды для детей. Сшитая по правилам и правильно носимая одежда служила важнейшим атрибутом человека. При этом она выполняла двоякую функцию: с одной стороны, в качестве материального предмета имела утилитарное назначение — сохраняла тепло, защищала тело и т. д., с другой стороны, наделялась глубоким символическим, знаковым статусом. В числе ее приоритетных символических функций была защита от вредоносного воздействия злых сил. В мировоззрении хакасов распространено представление о том, что с рождения каждый человек наделяется хуйахом (куяком) — своеобразной защитной аурой, «доспехом» [3, с. 108–109]. Кроме того, верили, что в процессе носки одежда приобретает хуйах. В этой связи остерегались передавать свои вещи посторонним людям, опасаясь вредоносного воздействия на человека посредством магических манипуляций с одеждой. Это правило строго соблюдалось в отношении детских вещей. «Сагайцы и шорцы ношеным вещам (рубашки, штаны, обувь и др.) своих детей придавали большое значение и поэтому хранили продолжительное время. Никому их не давали. По существовавшему обычаю родителям не полагалось давать чужим людям ношенные вещи своих детей, за исключением близких родственников. <...> Родители боялись давать вещи своих детей чужим людям, потому что те, получив эти вещи, могут причинить вред и несчастье самому ребенку при помощи шамана или ведьмы. Полагали, что чужие люди после получения ношенных вещей их ребенка могут заколдовать в эти вещи злых духов. Незаметно спрятать, зарыть в землю в их усадьбе около дома. Тогда их двор и жилище будут посрамлены злыми духами и всякой разной нечистью. Они причинят вред ребенку и всей семье» [2, л. 27].

Хакасы верили, что, помимо хуйах, в личных вещах ребенка могли находиться его счастье и здоровье, из-за чего родители старались не передавать вещи своих детей посторонним. Полагали, что вместе с отданными вещами ребенок мог лишиться этих благ. «Таким образом, детскую одежду и обувь считали как бы священными предметами, в которых помещалось счастье и здоровье ребенка» [2, л. 27].

Согласно традиционным представлениям, новорожденному ребенку шили специальную рубашку с распоротым сверху донизу передом, наподобие пиджака. Концы рукавов и прорезь для головы не подрубались. Считалось, что сшитая подобным образом одежда для младенца будет способствовать гармоничному развитию и росту ребенка, а также долгой жизни.

<sup>1</sup> В переводе молитвы Н. С. Тенешевым тӱс Ульген определен в качестве злого духа-предводителя шамана [2, л. 20].

«По преданиям стариков, такой обычай соблюдался потому, что как будто целая рубаха, с одной стороны, являлась темной, невидимой преградой для роста ребенка <...> Целая рубаха не дает простор росту ребенка, задерживает наступление срока хождения его на ногах и появления у него членораздельной речи. С другой стороны, если надевать на ребенка целую рубаху с подрубленными концами рукавов и пр., ребенок может лишиться долговечной жизни и счастья. Только тогда надевали на ребенка целую рубаху с подрубленными местами, когда ребенок мог вставать на ноги, ходить и говорить» [2, л. 24].

Таким образом, в традиционной культуре хакасов мифо-ритуальному комплексу, связанному с ребен-

ком, отводилась важная роль. Появление на свет нового человека всегда было радостным событием не только для семьи, но и для всего общества. Для хакасов, как и для других этносов, было типично бережное отношение к детям. Они считались основным богатством общества. Дети являлись объектом постоянных забот и тревог взрослых. Высокая детская смертность в прошлом способствовала выработке системы представлений и обрядов, направленных на сохранение здоровья и жизни ребенка. В целом эта система базировалась на анимистических воззрениях на человека и природу. Важнейшими среди этих представлений были связанные с понятиями души, судьбы и счастья ребенка.

#### Источники и литература

1. Полевые материалы автора (ПМА). Бурнаков Алексей Андреевич, 1937 г. р., с. Аскиз Аскизского района Республики Хакасия, записи 2006 г.
2. Архив МАЭ РАН. Ф. 5. Оп. 6. Д. 18. Рукопись Н. С. Тенешева «Религиозные обряды и обычаи сагайцев и шорцев, связанные с рождением и воспитанием детей». 12 мая 1954 г. 30 л.
3. Бурнаков В. А. Духи Среднего мира в традиционном мировоззрении хакасов. Новосибирск: Изд-во ИАЭТ СО РАН, 2006. 197 с.
4. Бутанаев В. Я. Традиционная культура и быт хакасов. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1996. 224 с.
5. Бутанаев В. Я. Бурханизм тюрков Саяно-Алтая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2003. 260 с.
6. Бутанаев В. Я. Традиционный шаманизм Хонгорая. Абакан: Изд-во Хакас. гос. ун-та, 2006. 232 с.
7. Дыренкова Н. П. Умай в культе турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. С. 134–139.
8. Катанов Н. Ф. Наречия урянхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. (Образцы народной литературы тюркских племен, изданные В. В. Радловым). СПб., 1907. Т. 9. 640 с.
9. Кустова Ю. Г. Ребенок и детство в традиционной культуре хакасов. СПб.: Петербург. востоковедение, 2000. 160 с.
10. Островских П. Е. Этнографические заметки о тюрках Минусинского края // Живая старина. СПб., 1895. Вып. 3–4. С. 297–348.
11. Патачаков К. М. Культура и быт хакасов в свете исторических связей с русским народом. Абакан: Хакас. кн. изд-во, 1958. 104 с.
12. Потапов Л. П. Умай — божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. М., 1973. С. 265–286.
13. Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л.: Наука, 1991. 321 с.
14. Яковлев Е. К. Этнографический обзор инородческого населения Южного Енисея. Минусинск: тип. М. М. Стасюлевича, 1900. 212 с.

*Е. И. Глухих*

### Традиции домостроения русского старожильческого населения Прииртышья на примере сел Малое Зеркальцево и Вагай<sup>1</sup>

Народное зодчество русских до XX в. развивалось преимущественно в форме деревянных сооружений, поэтому особый интерес вызывают старинные усадьбы с множеством деревянных построек разного назначения. В настоящее время деревянные сооружения, находящиеся в русских поселениях Вагайского и других районов Тобольск-Тюменского региона и имеющие культурную ценность с точки зрения несения в себе архитектурных традиций, остаются малоизученными. В 1980-х гг. проводились полевые исследования по выявлению памятников деревянного зодчества в Тюменской области, в то время организаторами экспедиций выступили ИИФиФ СО АН СССР (г. Новосибирск) и институт «Спецпроектреставрация» (г. Москва), однако собранный материал, хотя и имел весомую научную ценность, ограничивался описанием отдельных построек.

Обследование поселений и жилищных комплексов с целью выявления старинных архитектурно-строительных традиций русских было продолжено

значительно позднее; тогда впервые более пристальное внимание было обращено на устройство усадебных комплексов и на расположение в них построек хозяйственного и жилого назначения. В 2009 г. Сибирский этнографический отряд ИАЭТ СО РАН под руководством д-ра ист. наук А. Ю. Майничевой проводил исследования в Вагайском, Упоровском, Ишимском районах Тюменской области с целью выявления типичных для этой местности деревянных построек, фиксации строительных традиций жилищных комплексов, трансформации традиций в разные исторические периоды. Данная статья посвящена результатам проведенных изысканий и основана на полевых материалах автора.

На территории Тюменского региона старинные малодворные селения, возникшие еще в XVI–XVII вв. по берегам рек, озер, вдоль дорог, имели свободную планировку (каждая усадьба ставилась обособленно, на значительном удалении одна от другой). Фрагменты такого рода застройки встречаются в старых частях

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ, проект 10-01-00470а «Сибирь и Русский Север: проблемы миграций и этнокультурных взаимодействий. XIX – начало XXI вв.».

современных деревень. Иногда застройка селений приобретала замкнутый, периметральный характер, она сохранилась в немногих селениях. В с. Малое Зеркальцево можно наблюдать уличную застройку, в открытых усадьбах хозяйственные постройки расположены в один или несколько рядов, а в усадьбах с замкнутой планировкой постройки хозяйственного назначения размещены по периметру всего двора. Встречаются также усадьбы с крытым двором, т. е. пространство между избой и хозяйственными постройками перекрыто кровлей или настилом.

В открытых усадьбах выделяют два двора: передний (чистый) двор с надворными постройками — амбарами, навесами, сараями, и задний двор, расположенный позади избы, с пригоном для скота, хлевами, конюшнями, которые выходят на огород с баней. Дома в селении в основном четырехстенные, из круглого леса (встречались и пятистенные), их строили всей деревней (созывали помощь — местн. «помочь»). Лес под строительство дома выбирали по стуку о дерево: хорошим отзвуком считали гулкий. Дома ставили на возвышенных местах, рубили в основном «в чашу». Крыши были тесовые. Основание дома делалось на сосновых стойках, обожженных предварительно в огне, которые вкапывались в землю. Дом состоял из нескольких частей: горницы, кухни и спален; почетным местом считали красный угол (местн. «божница»). Во главе стола, под божицей, во время трапезы сидел хозяин — глава семейства.

Печь в доме была глинобитная и располагалась между кухней (местн. «куть») и спальней, «посреди избы». Считалось, что за печью живет домовая (местн. «дедушка-со(у)седушка», «хозяин»), которого хозяева подкармливали, забрасывая ему лепешки за печь или в подполье.

С. Вагай, по рассказам местных жителей, сохранивших старые легенды, основано русскими казаками, сподвижниками Ермака. В селе осталось двенадцать старых домов. Раньше хозяева могли строить самостоятельно или нанимать мастеров. Примечали для

построек хорошее место — там, где часто лежали овцы, коровы. Было поверье, да и по сей день есть, что рядом с кладбищем лучше дома не ставить, хозяева таких домов часто болеют, даже умирают. Дома возводили из сосны. Ставили стойки в основание дома вровень с землей, для стен возводили двенадцать рядов бревен в высоту. Крыши обычно делали двускатными, фронтоны зашивали досками. Пол укладывали двойной, устраивали большое подполье. Расписывали красный угол, стены белили. Печи делал печник, обычно русскую глинобитную, устанавливали и дополнительную железную.

Дома встречались крестовые (местн. «круглые шестистенки») или со связью (изба-сени-изба), были и пятистенные дома с прирубом. Оконные наличники были резными или расписными, их изготавливали местные мастера по различным образцам (ярославским, новгородским). Усадьба включала амбары, стойки, пригоны, завозни. Бани строили на несколько семей. Печь устанавливали кирпичные, «по-черному». Считалось, что в бане живут духи, которые пугают людей.

В центре с. Вагай на самом высоком месте была построена каменная церковь Иоанна Богослова (1779 г.) с колокольней, раньше стояла деревянная, но она сгорела. В советское время каменную церковь разрушили, иконы распилили на дрова, сохранилась лишь небольшая их часть, и только в 1990-е гг. здание церкви восстановили. В церкви хранится чудотворная икона Симеона Верхотурского, с помощью которой находили утопленников (считалось, что в месте обнаружения утопленника она тонет).

Сделанные описания комплексов жилищ русского старожильческого населения и их верований, связанных с постройками, помогли выявить основные черты народного зодчества данного региона; так, можно подчеркнуть, что преобладала срубная система построек, на протяжении длительного времени сохранялись верования, строительные приемы и принципы возведения зданий.

*Г. В. Грошева*

### **Праздничная культура коренных этносов республик Хакасия, Алтай, Тыва в контексте проблемы формирования региональной идентичности (конец XX — начало XXI вв.)<sup>1</sup>**

Одним из способов воспроизводства этнической и фактором формирования региональной идентичности в республиках Хакасия, Алтай, Тыва на рубеже XX—XXI вв. становится праздничная культура титульных этносов. Возрождение традиционных праздников в 1990-е г. связано с формированием новой этнонациональной идеологии, с актуализацией этнического самосознания, культурного наследия и исторического прошлого.

В Хакасии это такие праздники, как «Ада Хоорай» (посвященный восстановлению национальной госу-

дарственности), «Чыл пазы» (Новый год) и «Чир Ине» (День Земли) праздник первого айрана «Тун пайрам» и др. В Республике Алтай — межрегиональный народный праздник Эл-Ойын («Народные игры»), Чага-Байрам («Белый праздник», ламаистский обряд встречи нового года; праздник отмечается вместе с монголами, тувинцами, бурятами, калмыками, народами Тибета и Индии), Дьылгяк (то же самое, что и масленица у русского народа) и др. В Тыве — Шагаа (Новый год по лунному календарю), Наадым (день животного) и др. Со временем из родовых и локальных эти

<sup>1</sup> Статья подготовлена по результатам исследований, осуществленных в рамках ФЦП «Научные и научно-педагогические кадры инновационной России» на 2009–2013 гг. Меро-

приятие 1.5 (III очередь) «Проведение научных исследований коллективами под руководством приглашенных исследователей в области гуманитарных наук».

праздники превращаются в общенациональные и государственные.

Особое значение в контексте проблемы формирования региональной идентичности приобретают такие этнонациональные праздники, как Тун пайрам (Республика Хакасия), Эл Ойын (Республика Алтай), Наадым (Республика Тыва). Праздник Тун пайрам связан с почитанием скотоводства, составлявшего основу традиционного хакасского хозяйства. Впервые в Хакасии он был проведен в 1980 г., однако в 1988 г. был отменен обкомом КПСС в связи с обострением межнациональных отношений в СССР. Огромный вклад в возрождение этого праздника внесли деятели Ассоциации хакасского народа «Тун», начавшие сразу же после его отмены сбор подписей в поддержку ежегодного проведения праздника [4, с. 86]. В ходе его празднования проводятся ритуальные обряды, а также различные конкурсы: конкурс национальных молочных блюд и напитков, конкурс по традиционному национальному орнаменту, по художественной обработке бересты и лозоплетению, конкурсы импровизаторов («Тахпахчи») и остроловов («Хормачилар») и др. [3, с. 8]. В 1990-е гг. хакасскому обществу необходимо был символ, который объединил бы людей, относящим себя к разным этническим группам; таким символом и стал Тун пайрам, получивший статус государственного республиканского праздника. «Сегодня задача организаторов праздника – способствовать консолидации многонационального сообщества РХ, поэтому этнический элемент как таковой замещается гражданским» [5, с. 50]. Стремление к сохранению и передаче обычаев старины в хакасском обществе не угасает, но с каждым годом сфера традиционного в Тун пайраме сужается, уступая место фестивальным практикам, имеющим надэтнический характер. В 2002 г. этническая составляющая праздника была сведена к минимуму, республиканский праздник проводился в форме спартакиады [9].

Как отмечает И. В. Самушкина, в конце 1990-х гг. представителями творческих и научных кругов республики активно разрабатывалась идея включенности Хакасии в мировое тюркское сообщество, декларировались приоритеты этнической истории и перспективность контактов с тюркско-мусульманским миром. «В основе такого партнерства лежала идея общности происхождения. В качестве объединяющего мифологического символа выступала Белая волчица – прародительница всех тюрков» [5, с. 51]. В сентябре 1998 г. в республике был проведен день поклонения Белой Волчице. В 1999 г. другой праздник – Чыл Пазы – прошел под идеей объединения с Наврузом, который в день весеннего равноденствия отмечают многие народы мусульманского Востока. Идея сплочения населения республики Хакасия реализуется и в рамках общенационального праздника «Ынархаз» (Праздник дружбы). «Проведение таких праздников – единственно верный путь сближения наций, народностей, соседей» [6, с. 3]. Активное участие в проведении национальных праздников принимают члены республиканского отделения Ассамблеи народов России [1, с. 113].

Анализ идеологической составляющей процесса возрождения традиционных и возникновения новых праздников позволяет констатировать их направленность на актуализацию этнической идентичности, консолидацию всего многоэтничного населения республики, на основе которой происходит формирование республиканской идентичности, а также формированию региональной идентичности в рамках историко-культурного ареала тюркоязычных народов Сибири и общетюркского пространства в целом.

В Республике Алтай статус государственного получил народный праздник Эл Ойын. Это официальное культурно-массовое мероприятие, организуемое и финансируемое правительством республики. Среди целей и задач праздника – сохранение традиций и обычаев алтайского народа, укрепление братства и дружбы всех народов, проживающих на территории республики, поддержка и популяризация творчества коллективов народного творчества Республики Алтай; содействие развитию дружеских творческих контактов, взаимопониманию и сотрудничеству коллективов разных стран и народов [12].

Творческие круги пытаются вписать праздник в поликультурный контекст региона. По замыслу организаторов, Эл Ойын – это праздник духовного единения тюркских народов. Национальной интеллигенцией проводится идея об уникальности тюркской культуры. По версии творческих кругов республики, корни Эл Ойына уходят во времена древних скифов и гуннов, кочевников тюркских каганатов. В 2006 г. праздник был посвящен 250-летию добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства (что актуализировало идею общегражданской идентичности на уровне Российского государства). К празднику было приурочено открытие памятного знака «Алтай – сердце Евразии». Этот знак установлен от имени Республики Татарстан на границе Республики Алтай с Алтайским краем. Памятник, согласно концепции его авторов, символизирует общую прародину татарского и алтайского народов [9; 10]. Эл Ойын посещают как жители ближайших к Республике Алтай регионов – Алтайского края, Кемеровской области, Тувы, Хакасии, так и более отдаленных – Москвы, Санкт-Петербурга, а также гости из Монголии, Китая, Турции и других государств [7].

Эл Ойын ориентирован на решение задач национального возрождения и одновременно на утверждение идеи толерантности во взаимодействии народов региона и, судя по зарубежным гостям, принимающим в нем участие, нацелен на развитие культурных контактов с народами и странами тюркского и буддистско-монгольского историко-культурных ареалов.

Обозначенные выше тенденции характерны и для Республики Тыва. В современной Тыве основным государственным праздником является День Республики, который совмещен с праздником Наадым. Как отмечает Е. В. Самушкина, Наадым конца XX в., по своей форме восходящий к древним традициям скотоводов Центральной Азии, был близок советскому празд-

нику животноводов. И сегодня, согласно официальной концепции, праздник способствует воспитанию гражданина нового модернизированного сообщества, воспеваает трудовые победы населения. В то же время Наадым является воплощением в жизнь национальной идеи по возрождению традиций, обычаев, обрядов, самобытной культуры как тувинского, так и других народов, проживающих в Туве. Праздничные мероприятия начинаются с поднятия Государственного флага Российской Федерации и Государственного флага Республики Тыва. Затем следует выступление президента Республики Тыва или членов правительства. Далее начинается концерт тувинских мастеров горлового пения, проводятся соревнования по национальным видам спорта (скачки, борьба хуреш, стрельба из лука) [9] и т. д.

Весьма значимым в общественной и культурной жизни тувинцев является и традиционный праздник современных тувинцев Шага (Новый год по лунному календарю), который в 1990 г. получил статус официального праздника. постановлением Верховного совета Тувинской АССР от 8.02.91 г. Шагаа объявлен народным праздником [11]. Особенностью праздника является сочетания шаманистских традиций и буддийских влияний с более древними культурами. Как и у других скотоводческих народов Южной Сибири, праздник Шагаа соединяет в себе элементы новогодних праздников монголов и тибетцев с традициями летних коллективных праздников тувинского народа [8].

Праздничные мероприятия в г. Кызыле начинаются днем накануне Шагаа. К их числу относятся спортивные состязания (борьба хуреш, стрельба из лука, лыжный спорт), предварительные молебны в буддийских храмах, театрализованные представления в учреждениях культуры. В этом молебне участвует Камбы-лама Республики Тыва, на рассвете проводится

ритуал Сан-Салыры. В наши дни проведение праздника поделено между шаманскими организациями и ламаистскими хурээ [11], что свидетельствует о консолидирующей роли праздника.

В республике наблюдается и тенденция отмечать совместно русские и тувинские традиционные праздники. Например, тувинское население республики охотно принимает участие в масленичных гуляниях, которые проходят со всеми необходимыми атрибутами Проводов зимы – русскими народными играми и конкурсами, в числе которых и состязание на самое быстрое поедание блинов. В 2010 г. Масленица и Шагаа совпали, и в рамках празднования были проведены соревнования по набиванию почечушек (тевек); пример оказался заразительным, традицию решили продолжить и в 2011 г. Статус этих соревнований был обозначен как «чемпионат» по теваку [2].

Пример Тывы не является исключением и подтверждает значимое влияние традиционной праздничной культуры хакасского, алтайского и тувинского народов на процессы становления этнонациональной (для титульного населения республик) и региональной идентичности. При этом можно отметить следующие аспекты формирования региональной идентичности. Во-первых, это идентичность, формирующаяся на основе осознания принадлежности к единой республиканской общности («малой родине»), что характерно для всего населения республик вне зависимости от этнической и конфессиональной принадлежности. Во-вторых, это региональная идентичность, основанная на представлениях об общей принадлежности хакасов, алтайцев и тувинцев к тюркоязычному и буддистско-монгольскому историко-культурному ареалу Сибири и России в целом и шире – Центральной Азии. Характер некоторых праздников актуализирует и идею общегражданской идентичности на уровне Российского государства.

#### Источники и литература

1. Боргоякова Т. Взаимодействие органов власти и общественных объединений в реализации национальной политики в Республике Хакасия // Республика Хакасия как субъект Российской Федерации: опыт, проблемы, перспективы: сб. материалов II Республиканской науч.-практ. конф. «Республика Хакасия как субъект Российской Федерации: опыт, проблемы, перспективы». Вып. 2. Абакан, 2000. С. 108–116.
2. В Туве отмечается масленица [Электронный ресурс]. URL: <http://gov.tuva.ru/> (Дата обращения: 05.03.2011).
3. Идимешева В. Тун Пайрам – общий праздник // Хакасия. 1996. 22 мая. С. 8.
4. Карачакова О. М. Национальное движение в Хакасии в конце 1980 – начале 1990 гг. // Актуальные проблемы истории и культуры Саяно-Алтая: науч. сборник молодых исследователей. Вып. № 6. Абакан, 2005. С. 84–92.
5. Келина (Глушаница) И. С., Самушкина И. В. Современная праздничная культура Республики Хакасия: традиции и инновации (конец XX – начало XXI в.) // Гуманитарные науки в Сибири. 2006. № 3. С. 49–53.
6. Колбасов А. Ынархас – значит дружба // Советская Хакасия. 1993. 1 июля. С. 3.
7. Национальные праздники и фестивали Республики Алтай [Электронный ресурс]. URL: <http://www.altai-republic.com> (Дата обращения: 06.03.2011).
8. Олей-оол У. Шагаа – бытовой и религиозный праздник тувинцев [Электронный ресурс]. URL: [http://www.tuvaonline.ru/2008/02/08/3109\\_shaga-nauka.html](http://www.tuvaonline.ru/2008/02/08/3109_shaga-nauka.html) (Дата обращения: 06.03.2011).
9. Самушкина Е. В. Новые праздники Саяно-Алтая [Электронный ресурс]. URL: <https://dlib.eastview.com/browse/doc/19396361> (Дата обращения: 16.03.2011).
10. Самушкина Е. В. Празднование 250-летия добровольного вхождения алтайского народа в состав Российского государства // Вестн. Новосибирск. гос. ун-та. (История, филология). 2006. Т. 5. № 3–1. С. 159–160.
11. Тютрина К. С. Шагаа – традиционный праздник современных тувинцев (по материалам прессы) [Электронный ресурс]. URL: [http://www.tuva.asia/journal/issue\\_5/1443-tyutrina.html](http://www.tuva.asia/journal/issue_5/1443-tyutrina.html) (Дата обращения: 06.03.2011).
12. Эл Ойын [Электронный ресурс]. URL: <http://globalsib.com/4839> (Дата обращения: 16.03.2011).

*Е. А. Ерохина*

### **«Европа» и «Евразия»: векторы социокультурной ориентации и цивилизационная идентичность народов России**

Вопрос о цивилизационной принадлежности России остается сегодня одним из наиболее дискуссионных в контексте выбора модели модернизации страны. Россия — это часть европейской цивилизации или самобытная страна и уникальная цивилизация? Традиционно выбор стратегии модернизации России зависит от ответа, который дают ее элиты. Европейски ориентированной части российской элиты предпочтительнее либеральная (европейская) модель модернизации. Консервативная часть, включающая в том числе и региональные элиты, ориентирована на самобытность и модель развития, черты которой определяются этатизмом.

В развитии модерне и современности в России эта дискуссия предстает как спор о пути развития России между западниками и почвенниками, евро-атлантистами и евразийцами. Сегодня Россия осуществляет переход в глобальный мир, еще более далекий от идеалов Просвещения и Великой французской революции (свободы, равенства, братства), чем мир модерна, мир, где конкурентное преимущество отдельных стран способно стать фактором долгосрочного развития макрорегионов. Данная ситуация остро ставит вопрос о выборе модели модернизации и стратегии развития России.

Это обусловило интерес к оценочному сопоставлению «европейского» и «евразийского» ориентиров цивилизационной идентичности народов России. В качестве метода, наиболее адекватного для решения этой задачи, был избран опрос экспертов, представляющих славянские, тюркские и монгольские народы России. Основанием гипотезы, которая послужила теоретической базой социологического исследования, явилось предположение о необходимости снятия противоположности европейского и азиатского начал в самоидентификации россиян, особенно представителей региональных межэтнических сообществ национальных республик, что и определило выбор регионов, в которых было проведено исследование: Алтай, Калмыкия, Тува, Хакасия.

Потребность в снятии антагонизма «Азия—Европа» обусловлена не только необходимостью сохранения территориальной целостности, гражданского единства и межэтнической стабильности в России, но и формулирования дальнейшей стратегии национально-государственного развития страны. Такая мобилизационная программа позволила бы связать судьбу молодого российского государства, каковым является РФ, с судьбой его граждан. Национальная программа модернизации страны обязательно должна опираться на традиции ее населения во всей полноте его этнического и регионального многообразия как ресурс (человеческий капитал) инновационного развития в новом, глобализирующемся мире. Сама же гипотеза конкретно-социологического исследования исходила из допущения, что евразийский вектор

как снимающий противоположности европейского и азиатского оснований российской цивилизации должен пользоваться предпочтением у населения полиэтничных регионов, и прежде всего у представителей региональных и этно-национальных элит.

С целью ее проверки были отобраны модельные регионы исследования в Сибири и на Юге России. Думается, что эти районы, бывшие некогда окраинами Российской империи, в настоящее время наиболее полно представляют российскую цивилизацию по следующим критериям:

- специфическое географическое (ландшафтно-пространственное и природно-климатическое) «месторазвитие»;
- транзитное положение между Европой и Азией;
- этническое (славяне, угро-финны, тюрко-монголы, народности Севера) и конфессиональное (православные, мусульмане, буддисты, шаманисты) многообразие;
- хозяйственная многоукладность (индустриальный, аграрный, кочевой уклады);
- сочетание культур и ценностей народов Востока и Запада.

В смысловом отношении эти регионы видятся периферией России (во всяком случае, из федерального центра). В то же время самой России навязывается положение периферии по отношению к евро-атлантическим структурам мирового политического влияния (НАТО, Евросоюз). Между тем эти регионы являются стратегическими не только с точки зрения геополитической, экологической и энергетической безопасности всей планеты, но и с точки зрения уникальности человеческого потенциала. Так, например, население Сибири, несмотря на исторические вызовы XX века и высокие темпы социальной динамики (изменение в структуре занятости, уровне образования, мобильности), сохраняет этническое и региональное своеобразие. Не менее важно и то обстоятельство, что Сибирь (благодаря Транссибу) не только фигурально, но и реально стала мостом между Европой и Азией. Именно наличие в этом регионе населения с высоким индексом человеческого капитала обеспечивает стратегический приоритет России в выстраивании диалога между Востоком и Западом. Это же обстоятельство выступает условием паритета между ведущими мировыми игроками в условиях, когда контуры многополярного мира начинают приобретать очертания. Таким образом, наличие противоречия между стратегическим положением сибирского макрорегиона в России и в мире и его периферийным статусом в глобальном мироустройстве.

Отметим, что высказывания представителей экспертных сообществ национальных республик Сибири и Юга России несут на себе отпечаток этой двойственности. С одной стороны, эксперты высказывались как носители определенного универсалистского типа



мышления, сформированного в рамках классической (т. е. европейской) рациональности, навязывающей «ориенталистские» клише. С другой стороны, они вынуждены формулировать свою позицию от лица представителей соответствующих этнических и региональных сообществ и, шире, как россияне, что вынуждает их «обозначить» периферийность образа их собственного региона при выстраивании образа России. Тем самым обнажилась проблема региональной и этнической многосоставности образа России, ускользающая при обыденном восприятии, растворяющем «русское» в «русском».

Экспертный опрос осуществлялся среди представителей гуманитарной интеллигенции и активистов общественных организаций тюркских республик Южной Сибири (Хакасия, Алтай, Тува) и Республики Калмыкия. Опрос проводился летом и осенью 2007 г. в столицах Республики Алтай и Республики Хакасия (Горно-Алтайске и Абакане), осенью 2008 г. в Республике Тыва (г. Кызыл), осенью 2009 г. в Республике Калмыкия (г. Элиста). В качестве экспертов выступили люди, достигшие определенных высот профессионального мастерства и признания в области науки и образования, СМИ, социально-значимой деятельности, располагающие символическим подтверждением своих достижений: лидерской позицией, высоким социальным статусом, результатами собственной профессиональной деятельности в виде монографий, учебников, серии передач на телевидении.

В числе экспертов, согласившихся высказать свое мнение по указанной проблеме, оказалось 42 человек различного пола, возраста (от 27 до 68 лет), статусного положения — журналисты, преподаватели вузов, деятели науки и культуры, общественные деятели. Большинство участников исследования — обладатели степени кандидата или доктора наук, представители различных областей знания: филологи, историки, философы, экологи. Этнический состав участников исследования, в числе которых русские, хакасы, тувинцы, алтайцы, калмыки, казахи, татары и представители других национальностей, учитывает сложившуюся ныне этническую структуру экспертных сообществ в указанных регионах.

Для удобства и интервьюера, и респондентов требовалась тематизация дискурса. Так или иначе вопросы интервью касались в основном следующих тем: отношения России с соседями, с другими супердержавами и/или региональными лидерами; типа личности, сформированного российской цивилизацией; дилеммы «европейского» и «евразийского» в выборе социокультурной идентичности России. Каждая тема раскрывалась в ответах на последовательный ряд вопросов полужормализованного интервью.

Несколько слов необходимо сказать о регионах, где проводилось исследование. Все республики являются национально-территориальными субъектами Российской Федерации. Три из них — тюркские республики Южной Сибири — находятся в зоне Саяно-Алтайского экологического района: Алтай, Тува, Хакасия. Алтай и Тува являются трансграничными регионами. Численность населения Республики Алтай составляет чуть

более 200 тыс. чел. По территории Республики Алтай проходит государственная граница России с Китаем, Монголией и Казахстаном. Поэтому характеристикой, наиболее полно описывающей специфику региона, является его трансграничность, причем это относится не только к политико-административным и государственным границам. Дело в том, что Алтай является границей двух географических зон — Южной Сибири и Центральной Азии, местом встречи тюрко-монгольской и славянской субцивилизаций.

Самым специфичным по своим этносоциальным характеристикам регионом является Республика Тыва (Тува). Ее население составляет 314 тыс. чел, при этом более 77% составляют представители коренного этноса — тувинцы. Русских в Туве проживает не более 20%. Республика Тыва вошла в состав России позднее остальных, в 1944 г. Так же как и другие национальные регионы, Тува двуязычна, однако в двуязычии явно доминирует тувинский язык.

Калмыкия относится к категории «внутренних» регионов РФ. При этом Республика Калмыкия является единственным из исследованных нами национальных регионов, расположенным в европейской части России. Ее население составляет 284 тыс. чел. Титульный этнос — калмыки — народ, язык которого принадлежит к монгольской группе алтайской языковой семьи. Калмыки исторически связаны с центрально-азиатским кочевым миром. Калмыки, также как и тувинцы, исповедуют буддизм. Так же как Тува и Алтай, Калмыкия является дотационным регионом. Ее население полиэтнично по составу. В настоящее время калмыки численно доминируют в этнической структуре населения республики (более 53%). Несмотря на это, в межэтнической коммуникации основным является русский язык, так как большинство представителей старшего поколения калмыков — носители этнических традиций — родились вне ее территории, в условиях депортации.

Республика Хакасия, как и Калмыкия, является «внутренним» регионом. На ее территории проживает более 500 тыс. чел. Ее специфика, в отличие от прочих, заключается в опоре на промышленную, а не сельскохозяйственную или туристско-рекреационную, как в других республиках, составляющую экономики. В Хакасии расположены крупные промышленные и энергетические гиганты, предприятия добывающей промышленности. В численном отношении титульный этнос — хакасы — составляет в республике меньшинство: 12% по отношению к доминирующему русскому большинству.

Внутренний и трансграничный характер четырех регионов проявился в оценках экспертов степени ограниченности российского мира. Так, например, ответы представителей экспертных сообществ трансграничных регионов — Алтая и Тувы — на вопрос «*Российский мир — это системное единство или конгломерат различных в социокультурном отношении регионов, скрепленных государством?*» оказались поляризованными. Часть экспертов высказала позицию, согласно которой Россия является в значительной степени политико-административным проектом.

Противоположная по смыслу позиция выражала точку зрения на единство России как реальное, объективное существующее обстоятельство.

Что касается ответов экспертов в Республиках Хакасия и Калмыкия, то в оценке степени органичности российского мира практически все были единодушны в том, что он в настоящее время представляет собой системное единство. Правда, это единство рассматривается как продукт длительной исторической эволюции, а не как некое изначально данное состояние. Сохранение этого единства, согласно мнениям экспертов, требует весьма серьезных усилий со стороны государства и всех народов России.

При оценке цивилизационной специфики России мнения экспертов в Хакасии, Калмыкии и на Алтае разделились в основном между сторонниками «евразийской», «самобытной» и «европейской» альтернатив. Однако в Республике Тыва проявил себя и «азиатский» вектор.

В высказываниях тувинских экспертов (тувинцев и русских) чаще, чем в высказываниях алтайцев, хакасов, калмыков и русских в Хакасии, Калмыкии и на Алтае, звучала оценка российского мира как конгломерата разрозненных в социокультурном отношении миров, объединенного усилиями государства. Отгороженность, обособленность, слабая интегрированность (практически во всех сферах жизни, кроме политики) жителей Тувы в российский мир усиливает, по мнению экспертов, ощущение периферийности и зависимости от неких внешних по отношению к местному сообществу политических сил. В то же время более уверенно в завтрашнем дне чувствуют себя именно тувинцы (по сравнению с русскими).

Экспертный опрос выявил следующие цивилизационные (социокультурные) ориентиры (векторы) у славян, тюрков и калмыков: 1) европейский (7%), 2) евразийский (36%), 3) самобытный (26%). Евразийский вектор, как и ожидалось, получил преимущество в сравнении с другими. Наименьшее число последователей оказалось у «европейского» вектора. Остальные респонденты изложили авторский взгляд на эту проблему.

Высказывания экспертов подтвердили гипотезу о доминантных признаках российской цивилизации: межэтнической комплементарности, коллективизме, значимости православия в межрелигиозном диалоге, особой роли русского языка в общем коммуникативном пространстве. Общественное сознание приписывает им статус базовых, присущих славянским, тюркским и монгольским народам Евразии общим ценностей. Эксперты полагают, что идеал коллективистского бытия, с которым связывается идея общности народов российского мира, продолжает играть важную роль в жизни российского общества. «Коллективизм — это объективная потребность в наших условиях... Это осознанная потребность... Потому что объективно видно, что результат коллективных усилий выше, чем индивидуальных. И даже если сравнивать просто результат достижений, которые были в Европе и в Советском Союзе, именно коллективные условия позволили делать многое в разы за более

короткий срок, чем в Европе. Европа шла долго к решению многих вопросов» (м., 33 года, русский). «Я не идеализирую коллективистские ценности, но, тем не менее, в этих природно-климатических условиях, в социальных трудных условиях всегда рассчитываешь на какую-то поддержку близких, ближних... Требуется помощь, прежде всего семьи» (ж., 45 лет, русская). «„Розовые слюни“ я по этому поводу не пускаю. Потому что у всего есть обратная сторона. У коллективизма есть обратная сторона: зависть, например, которая является такой же органичной чертой российского мироощущения, как толерантность и комплементарность» (м., 45 лет, татарин).

Рассуждая об аксиологическом ядре культуры народов России, эксперты отмечали определяющее значение ее традиционных конфессий, и прежде всего православия. «Именно православие сформировало всю систему жизненных ценностей, в том числе оно повлияло и на систему ценностей нерусских народов России, особенно тех, которые принимали православие и таким образом входили в общую систему культурных ценностей. Правда, оставляя за собой целый ряд приоритетов в отношении с природой, систему межличностных, межобщинных, внутрисемейных отношений. Тем не менее вот этот общий пласт нерусскими народами все же усваивался» (ж., 45 лет, русская). «Православие все-таки самое интуитивистское из всех религий христианства. Более сложную картину смысла нет, наверно, рисовать. Оно соответствовало жизнечувствованию и русского народа и способствовало конструктивному контакту с другими... Это врожденная, интуитивная сострадательность. Перемежающаяся, естественно, периодами с эксцессами буйства всякого...» (м., 27 лет, хакас).

Практически единодушно эксперты отмечали в качестве одной из самых существенных констант российской цивилизации русский язык — язык межнационального общения. «Принадлежность к культурному кругу, к цивилизационному пространству определяется включенностью в коммуникативное пространство русского языка. Я как филолог полагаю, что язык является родным, хоть первым, хоть вторым, если человек относится к культуре, к основе, каковой является язык в любой культуре» (м., русский, 25 лет). «Насколько мне будет позволительно рассуждать о культурах народов Кавказа, я хотел бы сказать, что там веками существуют народы, которые очень сильно различаются в языковом отношении. Однако благодаря доминанте русского языка и русской культуры они могут существовать в тесном контакте» (м., 47 лет, калмык).

Образ России как мира, соединяющего в себе черты Европы и Азии, достаточно полно представлен в сознании экспертов. Эксперты видят российский мир как мир многоэтничный, поликультурный, являющийся системным единством, скрепленным скорее усилиями составляющих его народов, нежели силой государственной власти. Будучи сторонниками «евразийской», самобытной и «европейской» точек зрения на цивилизационную идентичность страны, практи-

чески все эксперты полагают, что Россия обладает своей социокультурной спецификой. По их мнению, несмотря на распад СССР, она выступает на международной политической арене по меньшей мере как региональный лидер.

При оценке характера целостности российского

мира большинство экспертов высказалось в пользу того, что Россия представляет собой органическое единство, целостность которого не исключает, но полагает многообразие направлений геополитических контактов: восточно-европейских, центрально-азиатских, азиатско-тихоокеанских и пр.

*М. А. Жигунова*

### **Основные тенденции современных этнокультурных процессов у русских Западной Сибири<sup>1</sup>**

Ближайшее развитие российского общества, как и формирование общенациональной идеи и патриотического потенциала, во многом будут обусловлены основными тенденциями этносоциального и этнокультурного развития русских. В обострившихся национально-конфликтных ситуациях межнациональное взаимопонимание и уважение зачастую затрудняются в связи с тем, что долгое время в официальной пропаганде именно современная урбанистическая культура (в ее специфическом общесоветском варианте) подавалась как высшая ценность по сравнению с традициями локально-специфических, этнически-традиционных культур [1, с. 55]. Проявление интереса русских к своей национальной истории, культуре, традициям часто воспринималось и воспринимается как проявление национализма. В результате интернационализации, урбанизации, увеличения социальной мобильности в наибольшей степени пострадали этнокультурные бытовые традиции русского народа. Но в Европейской России эти процессы шли более активно, чем в Сибири, где до сих пор сохраняются отдельные островки и элементы традиционно-бытовой культуры. Нужно учитывать, что, как любое социальное явление, традиционная культура не может существовать в застывшем виде. В своей работе мы рассмотрим специфику современного этнокультурного развития русских Западной Сибири.

В формировании населения Сибири начиная с конца XVI в. принимали участие выходцы практически из всех губерний Европейской России и Урала, различные по конфессиональной, этнической и социальной принадлежности. Уже к началу XVIII в. самым многочисленным этносом сибирского региона стали русские, на долю которых приходится около 70% населения, а к началу XXI в. в Сибирском федеральном округе доля русских составила 87,4% [6, с. 794–796]. Современное русское население Западной Сибири отличается довольно высокой гетерогенностью, обусловленной спецификой заселения и расселения, различными природно-географическими и этническими условиями проживания. Кроме недостаточной изученности, определенные трудности в изучении русских Сибири обусловлены их значительной численностью, неоднородностью социального, этнокультурного и конфессионального состава, большой территориальной разбросанностью, значительным

диапазоном вариативности традиционно-бытовой культуры [3, с. 52–70; 4, с. 321–334]. В связи с этим существует множество локальных региональных и специфических особенностей в культуре отдельных групп русских. В данной работе мы остановимся на общих тенденциях этнокультурных процессов, характерных для подавляющего большинства русских сибиряков.

Особенности современного этнического развития русских привлекают внимание многих зарубежных исследователей (Ф. С. Бергхурн, М. М. Балзер, Д. Джоровски, К. Клоз, Б. Г. Кэрблэ, А. де Лозари, Д. Льюис, В. Миллер, Дж. С. Решетер, Х. Смит, Р. Хингли и др.). В отечественной науке корпус работ по этой тематике незначителен. Первые эмпирические исследования по этнографии современности появились в середине XX в. Наиболее значимые работы по этнокультурным процессам, включая методологические разработки, были опубликованы в конце XX в. [9, 10]. К этому же времени относится издание двух монографий, посвященных традициям и современности русского этноса [7, 8]. Приходится констатировать, что изучение современного состояния самого многочисленного и государствообразующего этноса не является приоритетным направлением в отечественной этнологии.

Основным источником для нашей работы послужили полевые этнографические и этносоциологические материалы, собранные экспедициями Омского государственного университета, Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирского культурного центра Министерства культуры Омской области, а также лично автором в 1974–2011 гг. Первые массовые этносоциологические обследования среди русского населения Западной Сибири были проведены нами в 1986 г. За последующие 25 лет исследования (в том числе панельные) охватили территории Алтайского края, Кемеровской, Новосибирской, Омской, Томской и Тюменской областей, Ханты-Мансийского и Ямало-Ненецкого автономных округов. При выборе районов работ учитывались не только этнические, демографические, исторические факторы (история заселения, национальный состав, численность и доля лиц русской национальности, типы поселений и т. д.), но и различные природно-географические зоны (таежная, лесная, лесостепная, степная, горная). Пер-

<sup>1</sup> Работа по данной теме проводится при поддержке РГНФ, проект № 11-01-00213а «Русские сибиряки: идентичность и традиционно-бытовая культура (середина XX – начало XXI вв.)».

воначально опросы проводились в сельской местности, где структура русской семьи и бытовые традиции нарушены в меньшей степени; с 1990-х гг. начало обледоваться городское население. Поскольку в настоящее время подавляющее большинство русских проживают в городской местности, большая часть опросных листов заполнялась горожанами. Наиболее массовые опросы были проведены в городах Омске, Барнауле, Таре, Томске. Существенным дополнением послужили материалы, полученные автором при чтении ряда лекционных курсов в ОмГУ, Омском государственном педагогическом университете, Омском областном колледже культуры и искусств, Региональном инновационном центре профессиональной переподготовки и повышения квалификации работников культуры, Омской областной школе молодого политика. Дополнительными источниками явились данные всесоюзных и всероссийских переписей населения, похозяйственных книг сельских и городских советов, материалы отделов ЗАГСов и паспортных столов милиции.

Качественные преобразования социально-политической системы в России середины 1980-х — начала 1990-х гг. вызвали активизацию усилий в поиске защитных механизмов человеческого существования. Именно в этот период мы наблюдаем у русских всплеск этнического самосознания, определенный рост этнической консолидации и, как результат — усиление интереса к истории и культуре своего народа. Благодаря созданным в конце 1990-х — начале 2000-х гг. Центрам традиционной русской культуры многие русские народные традиции были возрождены и стали активно воспроизводиться. Новосибирский областной центр русского фольклора и этнографии под руководством В. В. Асанова, взяв на себя роль лидера в сфере изучения и популяризации традиционной культуры за Уралом, ежегодно (сначала на Егория, а затем на Кирилла и Мефодия) стал проводить Сибирский фольклорный фестиваль — своеобразную сибирскую творческую мастерскую. В качестве примера можно привести также ставшие известными далеко за пределами Сибири всероссийские фестивали русской традиционной культуры «Егорий Хоробрый» и «Покровская ярмарка», которые регулярно проводятся в Омской области уже более 10 лет.

Как известно, существенное влияние на этнокультурные процессы оказывает этническое самосознание, в которое входит осознание индивидом своей принадлежности к определенному этносу. В 1980-е гг. вопрос о национальной (этнической) принадлежности не вызывал никаких затруднений, большинство опрошенных сразу называли себя русскими. В советский период подростки из национально-смешанных семей обычно выбирали русскую национальность, даже если ни один из родителей к ней не принадлежал. В 1990-е гг. стало «не модно быть русским», многие стали искать в себе иноэтнические корни, зачастую с целью выезда за рубеж. Опросы 2000-х гг. демонстрируют многообразие вариантов этнического самоопределения, среди которых встречаются самые различные категории [2, с. 43–61]. С каждым годом растет количество лиц, затрудняющихся четко определить

свою этническую принадлежность (*не знаю, никакой, трудно сказать, много в нас всякой крови намешано*), либо указывающих смешанную и множественную идентичность (*метис, гибрид, полурусок, полукровка, наполовину русский — наполовину татарин, русский казах, русская хохлушка; русский, но по крови — белорус; по паспорту немец, но считаю себя русским; пишу «русский», а сам — чуваш; русский немец финского происхождения с польско-украинскими корнями и др.*). Парадоксально, но в настоящее время не существует однозначного ответа на вопрос, кого считать русскими. Среди основных критериев этнической идентичности респондентами чаще всего указываются национальная принадлежность родителей и родственников (*этнические корни*), а также язык и культура, территория проживания и личные ощущения (*чувствую, что я русский по духу, потому что душа у меня русская*). Зачастую под русскими понимаются все, кто живет на территории России, говорит на русском языке и является, по сути, носителем русской культуры.

Следует отметить, что территория Сибири относится к зонам активных этнических взаимодействий. Здесь проживают (согласно данным Всероссийской переписи 2002 г.) представители более 200 различных народов. В настоящее время нечасто встречаются населенные пункты, где жители полностью однородны по национальному составу. Зачастую в одном поселении соседствуют представители сразу нескольких национальностей. Наиболее активно межэтнические контакты протекают в городской местности, где проживает сейчас подавляющее большинство населения. Для русских в целом характерны положительные установки на межнациональное общение. Согласно данным архивов ЗАГСов, в отдельных регионах Западной Сибири в 1950–1970-е гг. межэтнические браки составляли 38–73% от всех зарегистрированных, в настоящее время на их долю приходится около 20%. Согласно нашим этносоциологическим опросам 1986–2011 гг., у 70% опрошенных русских встречаются близкие родственники других национальностей, чаще всего это украинцы, белорусы, немцы, татары, казахи, евреи, поляки, чуваша. Современное отношение к межнациональным бракам неоднозначно: более половины опрошенных полагают, что национальность при вступлении в брак не имеет значения (*лишь бы человек был хорошим да любили друг друга*).

Согласно данным Всероссийской переписи населения 2002 г., в перечне встретившихся в переписных листах вариантах самоопределения населения на вопрос «ваша национальная принадлежность?» более 140 тыс. человек назвали себя «казаками». Интересно, что подобные варианты самоопределения встретились во всех административно-территориальных единицах Западной Сибири (от 4 до 266 человек). Фиксируются такие варианты этнического самоопределения и среди наших респондентов. Среди представителей современного сибирского казачества встречаются потомки забайкальских, кубанских, донских, запорожских, уральских, оренбургских и других казаков, а также люди, впервые вступившие в казачество.

Довольно четко прослеживается положительная динамика в формировании регионального самосознания. Так, при опросах 1980-х гг. сибиряками назвали себя около 13% опрошенных, в 1994 г. — 19%, в 2000 г. — 40%, в 2010 г. — 75%. Кроме того, значительная часть респондентов использовали топоним «сибиряк» при ответах на вопрос: «Как бы Вы себя назвали?»: «сибирячка, россиянка», «чисто русская сибирячка», «коренная сибирячка», «православный сибиряк», «сибиряк-чалдон», «сибиряк-метис» и даже «комнатный сибиряк». В Алтайском крае реже называют себя сибиряками, чаще — «россиянами», поясняя это тем, что «сибиряки живут на севере». В 2000-е гг. среди вариантов этнической (национальной) самоидентификации все чаще стали встречаться такие, как «сибиряк» и «русский сибиряк». Это свидетельствует о тенденции превращения топонима «сибиряк» в этноним. Подтверждением этому служит и Всероссийская перепись населения 2010 г., в ходе которой переписчики неоднократно сталкивались с подобным определением своей национальности.

За вторую половину XX в. произошли существенные изменения в отношении общества к религии (от «воинствующего атеизма» до «повсеместной религиозности»). Обвалный распад марксистско-ленинской идеологии и гносеологии привел к образованию своеобразного мировоззренческого вакуума, который стал стремительно заполняться как традиционными для русских, так и новыми представлениями. К концу XX в. постепенно увеличивается число людей, посещающих различные культовые сооружения, возрождаются и вновь строятся храмы. Нередко под их строительство отводились обычные домики, бывшие магазины: так, в с. Сентелек Чарышского района Алтайского края для церкви передали здание бывшего клуба, а в г. Калачинске Омской области — здание бывшего медицинского вытрезвителя. После 2000 г. ситуация резко изменилась, началось массовое строительство новых православных храмов и часовен.

Более половины опрошенных в 2000–2011 гг. отнесли себя к православным, признавшись, что обращались к религии в результате каких-то сильных потрясений, изменений, в трудные и переломные моменты своей жизни, когда находились в пограничном состоянии, не были уверены в собственных силах и пытались прибегнуть к помощи сил сверхъестественных. Вера помогала обрести спокойствие, равновесие, ориентир в дальнейших действиях и поступках. Повсеместно встречается мнение, что соблюдение всех внешних церковных постулатов не обязательно, главное — «верить в душе». Сегодня в России многие считают себя верующими. Но настоящая вера должна воспитываться с младенчества в религиозной среде. Большинство русских людей были лишены этого в советский период, когда в обществе господствовал атеизм. Кроме того, важно не просто теоретически верить, а практически жить в соответствии с канонами этой веры, не просто признавать существование Бога, но и иметь с ним постоянную практическую связь, реальный духовный религиозный опыт (в молитвах, об-

рядах и т. д.). Количество истинно верующих, которые знают и соблюдают основные каноны православной веры (включая пост), регулярно посещают церковь и участвуют в религиозных обрядах, не превышает 10%.

На конец XX — начало XXI вв. приходится своеобразный «ренессанс» различных магических и демонологических представлений русских. Как в сельской, так и в городской местности активизируются различные представления о «порче» и «сглазе». Наряду с заговорными текстами, передающимися традиционным устным путем, повсеместно распространились книги и брошюры — пособия по белой и черной магии, сборники заговоров и т. п. Появились такие сведения и в средствах массовой информации, где публикуются рекламные объявления различных «потомственных колдунов», «магов», «знахарей».

Из семейных обрядов наиболее консервативными остаются обряды похоронно-поминального цикла. В свадебной обрядности наряду с новациями сохраняется немало традиционных черт (обряды выкупа невесты, благословения молодых, свадебный караван, осыпание зерном и др.). В наименьшей степени сохранились обряды родильно-крестильного цикла, что во многом обусловлено исчезновением главного их действующего лица — повитухи. Все большую популярность обретают церковные ритуалы, приуроченные к обрядам жизненного цикла. Пик популярности обряда крещения пришелся на середину 1990-х гг., когда крещение принимали не столько младенцы, сколько дети, молодежь, взрослые мужчины и женщины. Иногда совершалось крещение одновременно сразу трех поколений (деды, родители, внуки). Возрождение венчания во многом обусловлено торжественностью проведения обряда церковными служителями (в отличие от заорганизованного церемониала регистрации брака в ЗАГС). В настоящее время некоторые молодожены совершают оба обряда: и гражданский и церковный, причем они могут проходить одновременно или со значительным временным отрывом друг от друга. Иногда венчаются семейные пары, проживающие вместе более 10 или 25 лет. Повсеместно встречается приглашение священника на отпевание покойного (что в советское время было практически невозможным).

Самым устойчивым из всех фольклорных жанров у русского населения Западной Сибири остается внеобрядовая лирическая песня. Характерно, что многие песни, считающиеся народными, имеют литературное происхождение. Эта же тенденция проявляется и в знании сказок: чаще всего респондентами называются широко известные сказки русских, советских и зарубежных писателей. Утрачивается знание обрядового фольклора, былинных эпических сказаний и легенд, но активно бытуют малые жанры фольклора: частушки, анекдоты, пословицы и поговорки.

Основу развития современной духовной культуры составляет синтез фольклорной и профессиональной культур. Изменения традиционных форм трансляции культуры, увеличение роли технически опосредованных контактов приводят к усилению пози-

ций профессиональной культуры, которая в настоящий период принимает на себя многие функции фольклорной. Влияние современных процессов глобализации, урбанизации и стандартизации быта наиболее четко прослеживается в сфере материальной культуры. Поскольку основные тенденции этнокультурных изменений в этой области уже опубликованы [5, с. 62–89], ограничимся лишь их кратким перечислением.

С середины XX в. широкое распространение получило строительство домов из кирпича и панельных блоков, превратившееся к концу века в доминирующий тип жилого строительства. Во многих населенных пунктах преобладающими становятся типовые проектные застройки, и не только в городах. Начиная с 1990-х гг., в сельской местности появляются коттеджи – новый тип жилья, который по благоустройству не уступает городским квартирам. Более половины опрошенного нами русского населения проживает в домах, не имеющих традиционных черт. Между тем на территории Западной Сибири еще можно встретить все характерные для восточнославянского населения планировки срубных жилищ. Разнообразны также и способы соединения брусков и бревен. Наиболее часто используются способы рубки «в обло» и «в лапу», реже всего – «в охряпку». В южных районах Западной Сибири встречаются саманные, насыпные, каркасные, каменные постройки. В планировке усадьбы встречаются открытые, полукрытые и закрытые дворы. Как правило, последние более характерны для северных районов. Частично сохраняются традиционные способы отопления (русская печь), особенности внешнего декора и интерьера жилища. Так, нередко у русских жителей можно встретить дома и постройки, украшенные плоской и рельефной трехгранно-выемчатой или пропиленной накладной резьбой. Основная орнаментальная нагрузка приходится обычно на наличники, а также – причелины, карнизы, фронтоны и ворота. В орнаментике встречаются растительные, геометрические, солярные, смешанные и сюжетные, антропоморфные и зооморфные мотивы. Наиболее часто используются изображения птиц (голубей, лебедя, петухов, журавлей, орлов, ласточек), а также оленя, лося и медведя.

Одежда продолжает терять ярко выраженный ранее знаковый характер и практически уже утратила функцию этноразделителя, чему способствует повсеместное распространение одежды и обуви массового фабричного производства. Все большее распространение получает «бесполая» одежда спортивного стиля (футболки, свитера, куртки, джинсы, шорты, водолазки, кроссовки). Молодые женщины активно включают в свой гардероб рубашки, брюки, костюмы и пиджаки мужского типа. Этническая специфика прослеживается преимущественно в зимней одежде и обуви (овчинные полушубки, меховые шубы и шапки, пуховые шали и шерстяные платки, валенки-пимы). Традиционный русский костюм в обобщенной стилизованной форме используется в качестве сценической одежды фольклорно-этнографическими коллективами и работниками культуры.

Несмотря на то, что за последние годы значительно расширился ассортимент потребляемых блюд и покупаемых продуктов, возросла роль общественного питания и покупных полуфабрикатов, именно в системе питания сохраняется наибольшая устойчивость этнических традиций русских. У подавляющего числа опрошенных любимым национальным кушаньем являются пельмени (русские, сибирские), за ними следуют: борщ, блины, мясо, картошка, пироги, окрошка. Многие респонденты назвали в качестве любимых заимствованные от других народов блюда: плов, манты, шашлык, вареники, драники, боурсаки, бешбармак, лагман, фунчоза, чебуреки, пицца, суши, шаурма и др. И это не случайно. Характерной особенностью культуры русских является ее открытый характер, способность к заимствованию элементов культуры самых разных других народов. Иноэтнические компоненты быстро перерабатываются, иногда по-новому осмысливаются и включаются в общий контекст. В качестве любимых напитков чаще всего называются хлебный квас, чай, соки, молоко. Все более широкое распространение (особенно в городах) получают такие интернациональные напитки, как кофе и какао. В качестве любимых алкогольных напитков чаще всего встречаются пиво, водка, вино. Радует, что в последние годы растет число людей, принципиально не употребляющих никаких алкогольных напитков. В конце XX в. традиционные способы приготовления пищи в русской печи значительно уступают использованию газовых и электрических плит, в некоторых семьях появляются микроволновые печи. Все большее распространение получают не тушеные, а жареные блюда. В настоящее время подавляющее большинство населения не соблюдает ограничений в питании в связи с религиозными постами, хотя начиная с 2000 г. с каждым годом постепенно растет количество «постующих».

Сибирь является неотъемлемой частью России, и поэтому происходящие в ней современные этнокультурные процессы являются отражением тенденций в российском обществе в целом. Социальная стратификация и поляризация российского общества по уровню доходов и ориентация на различные традиции (народные, советские, религиозные, западные, восточные и т. д.) породили многообразие форм современной культуры. Определяющее значение стали играть не религиозная и сословная принадлежность, а финансовые возможности и личные вкусовые предпочтения. Современное состояние самосознания русских можно охарактеризовать как кризисное, поскольку зачастую не совпадают самоидентификация и реальная ситуация, этноним и происхождение, языковая и этническая идентичность. Наиболее определенной является лишь региональная идентичность, которая характеризуется положительной динамикой, а топоним «сибиряк» все чаще используется в качестве этнонима. Что касается традиционной культуры, то одни ее элементы сохраняются (полностью или частично), другие трансформируются и приспособляются к изменяющимся условиям общественного быта. Наряду с этим идет постоянный процесс появления и включе-

ния в традиционную культуру новых и заимствованных элементов. Несмотря на многообразие культурных процессов, наличие многослойных напластований и синкретизм различных культурных традиций,

основным является процесс этнокультурной консолидации и выработки общесибирских форм традиционной-бытовой культуры в русле общенациональных русских традиций.

#### Источники и литература

1. Арутюнов С. А. Адаптивное значение культурного полиморфизма // Этнографическое обозрение. 1993. № 14. С. 41–55.
2. Жигунова М. А. Этническая, региональная и религиозная идентичность современных русских жителей Западной Сибири // Этническая идентичность и конфликт идентичностей: сб. науч. ст. Владивосток: Дальнаука, 2007. С. 43–61.
3. Жигунова М. А. Русская культура в Сибири: основные черты и методические рекомендации по изучению // Ученые записки НИИ прикладной культурологии: науч. журн. Кемерово: КемГУКИ, 2010. Т. 1 (8). С. 52–70.
4. Жигунова М. А. Этнокультурная идентичность русских: современные проблемы изучения и сохранения // Феномен идентичности в современном гуманитарном знании. К 70-летию академика В. А. Тишкова. М.: Наука, 2011. С. 321–334.
5. Жигунова М. А., Шелегина О. Н. Материальная культура русского населения Сибири в XX веке: традиции и новации // Русский этнос Сибири в XX веке. Сборник научных трудов. Новосибирск: Новосибирский гос. ун-т, 2004. С. 62–89.
6. Жигунова М. А., Исупов В. А., Шелегина О. Н. Русские // Историческая энциклопедия Сибири: в 3 т. Новосибирск: изд. дом «Историческое наследие Сибири», 2009. Т. II. С. 794–798.
7. Русские народные традиции и современность. М.: Наука, 1995. 304 с.
8. Русские: Этносоциологические очерки. М.: Наука, 1992. 464 с.
9. Традиции в современном обществе. Исследования этнокультурных процессов. М.: Наука, 1990. 248 с.
10. Этнокультурные процессы: методы исторического и синхронного изучения. М.: ИЭА СССР, 1982. 242 с.

*М. Н. Колоткин*

#### Балтийские диаспоральные этносы сибирского региона в 1920–1930 гг.

Сибирь всегда была многонациональным регионом с преобладающей долей русского населения. Удельный вес около 40 этносов, живущих здесь, составлял около четверти всего населения. Самой значительной группой из них были выходцы из Европейской России, так называемые «западные национальности», по терминологии 1920–1930-х гг., составляющие около 70% нерусского населения региона. Выходцы из Балтии — литовцы, латыши, латгальцы и эстонцы, оказавшиеся здесь вследствие длительных и сложных миграционных процессов, насчитывали к 1920 г., по нашим данным, более 400 тыс. человек (1).

Конфигурация многих этнических территорий была очень сложной, некоторые из них имели значительные инациональные включения или были разбиты инациональными массивами на отдельные этнические «острова». Представители балтийских диаспор расселялись отдельными группами, дисперсно, в основном внутри единого бассейна земледельческой колонизации региона конца XIX — начала XX вв. Они проживали в большей или меньшей степени во всех территориально-административных образованиях Сибири. Тем не менее основной ареал расселения ограничивался районом вдоль транссибирской магистрали от Омска до Иркутска, а также к северу и югу от нее. Причем в Западной Сибири их количество, по сравнению с Восточной, было преобладающим.

Принципиально новым в политике советской власти к западным экстерриториальным меньшинствам с середины 1920-х гг. в Сибири стало выделение латгальцев как отдельного этноса из общей совокупности латышского населения. С этой целью в октябре 1925 г. по заданию Сибрайкома ВКП(б) началось комплексное обследование латгальского населения. Выяснилось, что, например, в Томской губернии из 13 уч-

тенных латышских поселенцев 7 тысяч являлись латгальцами. В докладной записке по итогам обследования отмечалось, что «экономическое положение латгальцев прямо противоположно экономике латышей фермеров. У латгальцев — малоземелье, чересполосица, громадный процесс т. н. бобылей (имеющих избенку и крохотный огородишко), сильно развит отхожий промысел — бурлачество». Подчеркивалось, что если культурный уровень латышей довольно высок, почти европейский, то латгальцы, по данным на 1914 г., имели 80–85% неграмотных. «В царское время латгальцы школ на родном языке не имели, грамоте обучались матерями и бабушками, к тому же не по учебникам, а по молитвенникам» [2]. При этом латгальцы являлись католиками, а латыши — протестантами.

В целом же в 1926 г. численность эстонцев в Сибири составила 29 890 человек, латышей — 26 878, латгальцев — 27 тысяч, литовцев — около 17 тысяч [3]. В регионе проживало 85% российских латгальцев и 23% латышей [4]. География расселения изучаемых этносов отличалась определенной спецификой. Большинство литовцев дисперсно расселялись по сибирским просторам, осев в основном в городах. Латыши, латгальцы, эстонцы находились в основном в 8 сопредельных округах — Тарском, Омском, Барабинском, Славгородском, Томском, Ачинском, Красноярском, Минусинском. Так, в упомянутых пяти округах Западной Сибири было сосредоточено 96,2% латгальцев, 87,6% латышей, 79,7% эстонцев, проживающих в сельской местности.

Географическая пестрота дополнялась слабой компактностью выходцев из Балтии. По расчетам Р. Г. Рафикова, этот показатель у эстонцев, латышей, латгальцев составлял 44–47% [5, С. 181–182.]. Примерно 11% их проживало в отдельных хуторах. К 1926 г. по Сибирь

скому краю на долю прибалтийских национальностей приходилось 2,5 тыс. одно-двухдворных хуторов, или более трети всех селений этого типа. Балтийские поселенцы оставались маловосприимчивыми к ассимиляции русскоязычной средой. Материалы переписи 1926 г. и полевых исследований демонстрируют примеры языкового нигилизма, т. е. отказа от языка родного этноса в пользу другого, чаще всего русского. Среди селян-эстонцев таковых практически не наблюдалось (1,4–3,4%). У латышей, латгальцев степень языкового нигилизма колебалась от 6,8 до 11,7% [5, с. 185].

По-прежнему балтийские поселенцы отличались более высоким уровнем образования. Доля грамотных среди них составляла в среднем 47%, поднимающаяся у эстонцев до 62,7%, в то время как у русского крестьянства она была равна 25,8%.

Традиционным источником жизнедеятельности для национальных меньшинств Сибири являлось сельскохозяйственное производство. Выходцев из Балтии отличала высокая культура земледелия и товарного животноводства, рациональность и рентабельность хозяйственной деятельности. Для них была характерна специализация на разведении молочного скота и развитие в этой связи травосеяния и выращивания кормовых культур. Практически все они были охвачены различными видами кооперации.

Сложность социodemократической среды усугублялась еще тем, что формирование и практическая реализация национальной политики на микроуровне происходило во второй половине 1920-х – первой половине 1930-х гг. под знаком сочетания традиционного де-

мократизма и унитарного тоталитаризма, завершившегося в рассматриваемый период победой последнего. Воздействие партийно-государственной системы на национальные меньшинства осуществлялось и с помощью партийно-комсомольских и советских структур, и посредством культурно-просветительских органов (школьных учреждений, клубов, изб-читален, периодической печати и т. д.). Внутривнутрипартийная борьба 1920-х гг. накладывала отпечаток на рассматриваемые процессы в плане сохранения на определенное время, по крайней мере официально, элементов традиционного демократизма, а установление режима личной власти И. В. Сталина сопровождалось усилением, а затем господством унитарного тоталитаризма.

В 1926–1927 гг. численность сибирской краевой организации ВКП(б) составляла 62,8 тысяч человек, национальный состав которых выглядел следующим образом: русские – 81,14%, украинцы – 6,55%, белорусы – 2,94%, буряты – 1,56%, поляки – 1,16%, евреи – 1,02%, латыши – 1,0%, мордва – 0,82%, татары – 0,80%, эстонцы – 0,46%, чувашаи – 0,42%, немцы – 0,42%, литовцы – 0,24%, алтайцы – 0,22%, прочие – 1,18% [6]. Таким образом, доля выходцев из Балтии составляла 1,7%, или примерно 1060 человек, в том числе 628 латышей, 280 эстонцев, 150 литовцев. Партийная прослойка среди них была незначительной.

На рубеже 1920–1930-х гг. число вступивших резко уменьшается, а с начала 30-х гг. начинается сокращение численности коммунистов балтийских национальностей, в основном связанный с чистками и репрессиями.

#### Источники и литература

1. Колоткин М. Н., Харитонов Б. П. Определение численности прибалтийских поселенцев в Сибири 20–30-е гг.: опыт использования ЭВМ // Вопросы истории Сибири XX века. Новосибирск: НГУ, 1993. С. 88–95.
2. ГАНУ. Ф. П-2. Оп. 1. Д. 2419. Л. 38.
3. Лоткин И. В. Современные процессы у латышей и эстонцев в сельских районах Западной Сибири. Автореф. дис. ... канд. ист. наук. Новосибирск, 1993.
4. ГАРФ. Ф. 1235. Оп. 123. Д. 4. Л. 391, 392.
5. Рафиков Р. Г. Демосоциальная структура экстерриториальных народов Западной Сибири // Этнос Сибири. История и современность. Красноярск. 1994. С. 181–182.
6. Молетотов И. А. Сибкрайком. Партийное строительство в Сибири. 1924–1930 гг. Новосибирск, 1978. С. 51, 52, 62, 63.

А. А. Крих

### Участники Польского восстания 1863 г. в русских деревнях Тарского Прииртышья<sup>1</sup>

После событий 1863 г. в Польше в русские деревни Среднего Прииртышья попали так называемые «польские переселенцы», под которыми в источниках 60–90-х гг. XIX в. подразумевали осужденных за причастность к восстанию 1863 г. и сосланных на водворение в Сибирь. По подсчетам С. А. Мулиной, в деревни Тарского округа было сослано 56 участников восстания [15, с. 297]. Повстанцы 1863 г., определенные на водворение в сибирские деревни, назывались «польскими переселенцами» вне зависимости от этнической принадлежности. Эта группа ссыльных участников событий 1863 г., проживавшая в деревнях и не имевшая возможностей удовлетворения своих религиозных потребностей при отсутствии широкого и устойчиво-

го круга общения с земляками, оказалась интегрирована в русское общество крестьян-тарожилов. В губернских и уездных городах, таких как Омск, Тара, Тюкалинск и Петропавловск, ссыльным было легче поддерживать отношения между собой, создавать общества взаимопомощи, в которых устанавливались правила, регламентирующие поведение ссыльных в сибирском социуме. Уставы таких организаций были направлены на исключение возможностей влиться в общество сибиряков, «пустить корни» на чужбине [16, с. 505–508].

В сельской местности, где «польские переселенцы» были расселены по 1–4 человека в деревне, создание обществ взаимопомощи было затруднено. Поэтому

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, проект № 11-31-00214а1 «История и культура поляков Западной Сибири в XVIII–XX вв.».



многие водворенцы брали пособие на домообзаводство, занимались хлебопашеством, торговлей или ремеслами, заводили семьи. Но даже поселенные в разных деревнях, отстоящих друг от друга на десятки верст, ссыльные старались держаться вместе: выступали поручителями друг друга при заключении браков, а затем становились крестными детей, рожденных на чужбине и крещенных по православному обряду.

По переписи 1897 г. в деревнях Тарского Прииртышья (Бергамакской, Логиновской и Малокрасноярской волостях Тарского уезда) проживал 21 «польский переселенец» [1, л. 109; 2, л. 39; 3, л. 10, 11, 14, 24; 4, л. 35, 72; 5, л. 135; 6, л. 11; 8, л. 14, 54, 131; 9, л. 41, 45, 70, 125; 10, л. 18а, 19; 11, л. 30]. Трое человек римско-католического вероисповедания, у которых родным языком являлся польский, были названы просто «ссылными» [5, л. 36, 54; 7, л. 70; 8, л. 50; 11, л. 10]. Неизвестно были ли они участниками восстания 1863 г., но судя по возрасту, могли быть причастны к этому событию. Материалы переписи 1897 г. дают возможность сравнить степень интегрированности поляков в общества сибирских старожилов: старообрядцев (кержаков) и мирских (чалдонов и сибиряков).

Из 24 ссыльных поляков 14 проживали в старообрядческих деревнях: четверо — в с. Низовом, трое — в д. Большекрасноярской, по два человека жили в деревнях Самохваловой, Чиняниной и Шуевой, один — в д. Ушаковой. Из указанных 14 человек лишь четверо состояли в законном браке с уроженками старообрядческих деревень, хотя этот факт не свидетельствует о принадлежности женщин к староверию. Двое из них: «польские переселенцы» Франц Адамов Борчевский и Семен Марков Гурский — являлись православными, у которых родным языком был польский [1, л. 109; 9, л. 70]. Двое жили в гражданском браке. Один из ссыльных обзавелся семьей через усыновление ребенка. Остальные семь человек семей не имели, пятеро из них нанимались в работники к кержакам, двое зарабатывали на жизнь ремеслом портного.

Десять ссыльных поляков проживали в мирских деревнях: четверо — в с. Усть-Таре, трое — в с. Бергамаке, еще трое в с. Малокрасноярке, по одному человеку жило в деревнях Карбызе и Старологиновой. Из них пятеро завели семьи с местными девушками, один «польский переселенец» был женат на православной женщине — уроженке Седельниковской волости, считавшей русский родным языком, но в графе «сословие» у нее значилось «полячка» [3, л. 14]. Трое «польских переселенцев» жили в гражданском браке. Один ссыльный был вдовцом без детей. Таким образом, все ссыльные поляки, проживавшие в мирских деревнях, имели семьи и жили в собственных дворах, а не у сибиряков. Ни один из них не отказался от католичества, хотя их дети, в соответствии с российским законодательством, были записаны православными; родным языком у них был русский.

Таким образом, мирское общество сибиряков оказалось более восприимчивым к ссыльным полякам, предоставив им возможности «пустить корни» в своей среде, в то время как поляки, попавшие на поселе-

ние к староверам, оказались существенно ограничены в выборе брачных партнеров. Несмотря на то, что не все «польские переселенцы», женившиеся на сибирячках, согласились перейти из католичества в православие, дети от таких браков считались мирскими. Примером может служить семья Филиппа Лукина Лузинского — ссыльного государственного крестьянина, 1844 г. р., уроженца Подольской губернии, который женился на уроженке д. Большекрасноярской Мавре Астафьевой, 1850 г. р. [5, л. 36]. В переписи 1897 г. Филипп Лукин значился католиком, родным языком которого был польский. Дети в этой семье были записаны православными, родным языком у них был русский. Правнук Ф. Л. Лузинского — Павел Лаврентьевич Перевалов 1938 г. р., м. р. — д. Большекрасноярка, русский, старожил, полагал, что все его предки были русскими по национальности, при этом свою мать и ее отца информатор назвал мирскими, а отца — кержаком [12, к. 103]. Таким образом, дети и внуки ссыльного поляка оказались инкорпорированы одновременно в мирское и старообрядческое сообщества д. Большекрасноярской.

В случаях, когда по материалам Всеобщей переписи населения 1897 г. невозможно идентифицировать ссыльных поляков, на помощь приходят устные рассказы информантов, записанные в этнографических экспедициях. Например, с точки зрения переписи 1897 г. житель с. Бергамака Викентий Михайлов Василевский, 1837 г. р., уроженец Слуцкого уезда Минской губернии, женатый на крестьянке из г. Тары, был русским православным крестьянином. По семейному преданию, изложенному его правнучкой, В. М. Василевский был поляком, купцом, сосланным в с. Бергамак [13, к. 60]. Видимо, Викентий Михайлович был сослан в г. Тару, где женился на крестьянке Феокисте Григорьевне, а затем вместе с женой обосновался в с. Бергамак. Переезд был осуществлен до 1882 г., когда родилась первая из его дочерей. В материалах 1897 г. нет указаний на то, что В. М. Василевский занимался торговлей, в переписи он был назван стандартно — «земледелец хозяин», вынужденный нанять в помощь работника, так как у него не было сыновей.

В семье Василевских многие были грамотными, начиная с самого главы семьи и заканчивая дочерьми и внуками. Эта ситуация была не характерна для русских старожильческих семей, где считалось, что девочкам грамота ни к чему. Старшая из дочерей Викентия Михайловича, бабушка информанта, получила образование в сельском училище. Она вышла замуж за уроженца г. Тары писаря Федота Андреевича Провсирова. У них было шестеро детей, трое из которых ходили в церковно-приходскую школу в с. Бергамаке, в том числе и мать информанта. Отец информанта, Иван Захарович Васючков, потомок мордовских переселенцев, самостоятельно освоил грамоту, умел читать и писать, а его младшие брат и сестра уже имели высшее образование. Таким образом, информант воспитывалась в семье, где образование ценилось очень высоко. Возможно, это обстоятельство способствовало развитию у нее хорошей генеалогической

памяти: ее рассказ полностью подтвердился архивными документами, за исключением момента, связанного с этнической идентификацией ее прадедушки.

После амнистии 1883 г. многие «польские переселенцы» покинули Сибирь. У себя на родине они превратились для земляков в своеобразный источник знаний о Сибири и ее богатстве, в результате чего многих родственников амнистированных мы нахо-

дим среди добровольных переселенцев конца XIX в. [14]. Для желающих остаться в Сибири по инициативе генерал-губернатора А. И. Деспот-Зиновича был отмежеван участок под поселение. Так возникла современная деревня Десподзиновка (Саргатский район Омской области). Однако большинство остепенившихся поляков, осевших в старожильческих деревнях, слились с русскими сибиряками.

#### Источники и литература

1. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2212.
2. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2470.
3. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2474.
4. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2476.
5. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2479.
6. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2487.
7. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2489.
8. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2492.
9. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 2496.
10. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 3929.
11. ГУТО ГАТ. Ф. 417. Оп. 2. Д. 3930.
12. МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 1998–1.

13. МАЭ ОмГУ. Ф. I. П. 93–4.
14. Крих А. А. Судьба минских дворян в Сибири: смена этнической идентичности // Омский научный вестник. 2006. № 6 (41). С. 10–13.
15. Мулина С. А. Участники польского восстания 1863 года в западносибирской ссылке: дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2005. С. 498.
16. Мулина С. А. Участники польского восстания 1863 г. в Сибири: проблемы адаптации // Азиатская Россия: люди и структуры империи: Сб. науч. ст. к 50-летию со дня рождения проф. А. В. Ремнева. Омск, 2005. С. 496–509.

А. Ю. Майничева

### Традиционная жилая архитектура зырян и манси (на примере пос. Саранпауль и Щекурья)

Изучение традиционного жилища является одной из основных задач этнографической науки. Особый интерес представляет малоизученная проблематика архитектуры малочисленных народов Севера. В 2008 г. объектом полевых исследований этнографов ИАЭТ СО РАН и СурГПУ (руководитель проекта д-р ист. наук И. В. Октябрьская, государственный контракт № 10/08.190 от 23.10.2008) являлись сельские поселения Саранпауль и Щекурья Березовского района Ханты-Мансийского автономного округа (администрация сельского поселения Саранпауль), расположенные в зоне формирования и расселения ляпинской группы манси и исторического расселения коми. Обмеры зданий и фотографии выполнили Е. В. Антропов и А. Б. Панченко. Описания, приведенные ниже, и чертежи сделаны д-ром ист. наук А. Ю. Майничевой. Целью настоящей работы является введение в научный оборот ранее неизвестных сведений.

**Село Саранпауль** («Зырянский поселок») расположено на берегу р. Ляпин, левого и самого крупного притока р. Северная Сосьва (бассейн Оби).

*Дом по ул. Андрианова, 21.* Традиционная архитектура зырян. Построен в конце XIX в. В настоящий момент заброшен и пустует более десяти лет. Стены покосились, состояние неудовлетворительное. Последняя хозяйка — Т. А. Терентьева. Срубный четырехстенок с самцовой крышей, с пристройкой в связь, венцы уложены в паз. Сложен в «чашу с остатком». Здание без подклета. У основного сруба 11 венцов, у прируба 13. Утепление между венцами мхом. Некоторые венцы укреплены шкантами. Крыша двускатная, асимметричная, крыта тесом, кровельные доски уложены в паз конька крыши. Охлупень (стропильное бревно) — восьмigrанный с пазами. Окна с простой окосячкой, без ставен. Рядом расположена хозяйст-

венная постройка. Вход один — из пристройки. Отопление печное, вывода трубы нет, остался след от вывода. Интересен своей конструкцией и формой конструктивных элементов, по форме близких к постройкам русских XVIII–XIX вв. Информаторы: Семьяшкин Р. Г., Стаканова Л. П., Комкова В. П.

*Дом по ул. Андрианова, 15.* Традиционная архитектура зырян. Дом построен в первой половине XX в. из лиственницы. Бывший дом священника, перевезен из д. Щекурья в с. Саранпауль в 1938–1939 гг. В настоящий момент жилой, проживает семья манси. Состояние удовлетворительное. Бревенчатый четырехстенок сложен в «чашу с остатком», с сенями. Здание без подклета. Пристроенные сени из вертикальных досок. Сруб из одиннадцати венцов. Крыша двускатная, дощатая, чердачное пространство забрано вертикальными досками. Крыша в сенях односкатная, дощатая. Поток для отвода воды из досок, отстоит от стены. Окна с простыми окрашенными наличниками, без ставен. Вход один, через сени. Отопление печное, выведена металлическая труба. Информаторы: Семьяшкин Р. Г., Хозяинов С. Я.

*Дом по ул. Андрианова, 11.* Архитектура манси. Дом перевезен из с. Манья в 1938–1939 гг. В настоящее время жилой. Состояние удовлетворительное. Бревенчатый четырехстенок с прирубом-сенями, сложен в «чашу с остатком». Здание без подклета. Основной сруб — 13 венцов, прируб — также 13 венцов. Крыша двускатная на самцах, с охлупнем, дощатая, двуслойная. В самцах сделан продух. Прируб и основной сруб под одной крышей со скосом. Окна с простыми окрашенными наличниками, без ставен. Вход один через прируб с крыльцом. Отопление печное, выведена кирпичная труба. Информаторы: Семьяшкин Р. Г., Комкова В. П.

*Дом по ул. Андрианова, 7.* Архитектура манси. Дом перевезен из с. Манья в 1938–1939 гг. В настоящее время жилой. Состояние удовлетворительное. Бревенчатый четырехстенник с прирубом-сенями сложен в «чашу с остатком». Здание без подклета. Основной сруб – 14 венцов, прируб – 15 венцов. Крыша двускатная, стропильная, с охлупнем, дощатая, двуслойная, вразбежку. Чердачное пространство забрано вертикальными досками, чердачное пространство на прирубе забрано горизонтальными досками в два ряда. Прируб и основной сруб под одной крышей. Окна с простой окосячкой, без наличников, без ставен. Вход один – через прируб с торца. Отопление печное, выведена металлическая труба. Информаторы: Семяшкин Р. Г., Комкова В. П.

*Дом по ул. Набережная, 11.* Архитектура манси. Дом построен не позднее начала XX в. Перевезен из деревни Щекурья после 1937 г (?). Последние хозяева – Сайнаховы. Дом заброшен. Состояние удовлетворительное. Бревенчатый (пятистенник без вывода внутренней стены на лицевую часть стены, состоящей из двух прирубленных встык частей, сложен в «чашу с остатком»). Здание без подклета. Сени – бревенчатый прируб. Основной сруб – 11–12 венцов, прируб – 13 венцов. Утепление мхом. Пазы в нижних частях бревен, как правило, треугольной формы. Крыша стропильная, двускатная, с охлупнем, дощатая. Чердачное пространство забрано вертикальными досками, сделан лаз. Прируб и основной сруб под одной крышей. Окна с простой окосячкой, без наличников, без ставен. Входа два: через прируб и основной сруб. Отопление печное, без вывода трубы. Информаторы: Семяшкин Р. Г., Вакуева Е. Л.

*Дом по ул. Набережная, 7.* Архитектура манси. Дом построен не позднее начала XX в. Перевезен из деревни Щекурья после 1937 г (?). Последние хозяева – Сайнаховы. Дом заброшен, сгорел и обрушен. Состояние неудовлетворительное. Бревенчатый четырехстенник с сенями, сложен в «чашу с остатком». Здание без подклета. Сени комбинированные: 4 венца с вертикальной заборкой. Основной сруб – 13 венцов. Утепление мхом. Пазы нерегулярные. Крыша стропильная, двускатная, с охлупнем, дощатая. Чердачное пространство забрано вертикальными досками, сделан лаз. Крыша в сенях односкатная, дощатая. Окна с простой окосячкой, с крашеными наличниками, без ставен. Вход один – через сени. Отопление печное, без вывода трубы. Информаторы: Семяшкин Р. Г., Вакуева Е. Л.



Рис. 2. Наличники на здании б. церкви. Фото Е. В. Андропова, А. Б. Панченко. 2008 г. ИАЭТ СО РАН.

*Дом по ул. Набережная, 13.* Архитектура зырян. Дом построен в середине XX в. Дом жилой, хозяйка Е. Л. Вакуева. Состояние хорошее. Бревенчатый четырехстенник с сенями сложен в «чашу с остатком». Сени с вертикальной заборкой. Здание без подклета. Основ-



Рис. 1. Здание б. Богоявленской церкви в д. Щекурья. Фото Е. В. Андропова, А. Б. Панченко. 2008 г. ИАЭТ СО РАН.

ной сруб — 13 венцов. Выпуски бревен на углах забраны досками. Крыша стропильная, двускатная, покрыта современным материалом с волнистым профилем (металлическая?). Крыша в сенях односкатная, дощатая. Чердачное пространство забрано вертикальными досками с окошком. Сделан полукарниз. Водосток металлический, отстоит от стены. Окна с простой окосячкой. Вход один — через сени. Отопление печное, выведена металлическая труба. Печь кирпичная с лежком и плитой, стоит в середине помещения. Дымоход кирпичный. Рядом с топкой приступок. Топка находится сбоку от входа. Информатор: Вакуева Е. Л.

*Дом по ул. Кооперации, 3.* Архитектура зырян. Дом по сообщениям информаторов построен в 1880 г. (не позднее 1917 г.) мастерами братьями Сметаниными для купца Филиппова. Дом жилой. Состояние хорошее. Крестовый дом, бревенчатый сложен в «чашу с остатком», с четырехскатной крышей из современного материала с волнистым профилем. Здание без подклета. Двое сеней: вертикальная дощатая пристройка и прируб. Крыша прируба односкатная. Окна с простой окосячкой. Два входа — через пристройку и прируб. Отопление печное, выведена кирпичная труба. Печь кирпичная, расположена сбоку от входа. Информаторы: Семяшкин Р. Г., Стаканова Л. П., Рокина А. Е.

*Сруб торгового склада на берегу р. Ляпин.* Здание перестроено. Согласно надписям на стенах, построено не позднее 1915 г. Состояние плохое. Бревенчатый, из лиственницы, сложен в «чашу с остатком», без крыши (разобрана). Информатор: Семяшкин Р. Г.

*Деревня Шекурья* располагается на р. Шекурья, которая при слиянии с р. Хулга дает начало р. Ляпин.

*Дом по ул. Сибирякова.* Архитектура зырян. Дом заброшен. Состояние удовлетворительное. Последняя хозяйка Канева (Ануфриева) Н. Д. По сообщениям информаторов — самый старый дом, предположительно 1870 г. Бревенчатая крестовая связь с частичным выволом внутренних стен на фасад, сложенная в «чашу с остатком». Здание без подклета. Длинная сторона превышает 10 м. Крыша двускатная на самцах, дощатая. Окна с простой окосячкой без ставен. Сруб — 14 венцов. Самцы — 11 венцов. Один вход — через закрытое крыльцо с односкатной крышей. Отопление печное, две печи — большая и малая, выведены кирпичные

трубы. Сохранились элементы интерьера, лестница на чердак, полати и артефакты на чердаке. Информаторы: Канев В. В., Кустышев В. П., Ануфриева Н. И.

*Дом по ул. Панкова, 11.* Бывший жилой дом, ныне магазин. Состояние удовлетворительное. Построен во второй четверти XX в. Бревенчатый, сложен в «чашу с остатком». Сруб — 15 венцов. Крыша полувальмовая, дощатая, с полукарнизом. Был перевезен в деревню в 1950–1960 гг. Один вход в основной сруб. Здание без подклета. Окна с простой окосячкой без ставен. На заднюю стену натянута техническая пленка. Отопление печное, без вывода дымохода. Информаторы: Канев В. В., Кустышев В. П., Ануфриева Н. И.

*Здание по ул. Панкова, 8.* Бывшая Богоявленская церковь, ныне сельский клуб (рис. 1, 2). Построено в 1875 г. мастером Федотковым, по легенде, немым или немцем (?) на деньги, собранные манси. Поэтому церковь поставили не в зырянском поселке, а в мансийской деревне. Здание сложное в плане и по конфигурации фасада. Церковь не имеет купола, по рассказам, его не было с основания. Колокол был, но звонница не сохранилась. Составлена по трехчастной схеме: алтарь, церковь, притвор. Здание стоит на среднем подклете, что отличает его от прочих построек. Стены алтаря представляют половину шестигранника, что является традиционным. Была сделана солея. Имеется выносное открытое крыльцо. Объемы частей церкви разновысокие, с отдельными крышами. Алтарная часть односкатная, ориентирована на восток. Крыша собственно церкви четырехскатная. Притвор имеет двускатную крышу. Крыльцо с четырьмя ступенями покрыто на два ската. Здание бревенчатое, обшитое горизонтальными досками, углы закрыты вертикальными досками. Окна с фигурными ставнями, отопление печное, две печи, на крышу выведены три металлические трубы. В стенах сруба собственно церкви два яруса окон. Информаторы: Канев В. В., Кустышев В. П., Семяшкин Р. Г.

Общая оценка состояния традиционной архитектуры в границах администрации сельского поселения Саранпауль показывает, что оно является неудовлетворительным. Необходима разработка программы реставрации и сохранения памятников архитектуры и традиционной культуры коми-зырян и манси.

*И. И. Назаров*

### **Традиционные знания коренных народов в области природопользования как объект прикладных исследований в этнологии**

Понятие «традиционные знания» — новая для отечественной этнологии категория, возникшая в конце XX — начале XXI в. благодаря появлению новых исследовательских практик и международных правовых документов и рекомендаций (например, «Конвенции о биологическом разнообразии» 2007 г.). Упомянутые нормативные акты и рекомендации касаются в первую очередь коренных народов Севера (арктические группы). Внедрение этого понятия было вызвано стремлением повысить и укрепить роль коренных и местных общин в управлении биоразнообразием. Та-

ким образом, само понятие «традиционные знания» касается прежде всего знаний о биологическом разнообразии территории проживания, ее ресурсах и способах их использования (изъятия), т. е. сопряжены с природопользованием.

Традиционные знания коренных народов (ТЗКН) в области природопользования относятся к экологической сфере культуры, но могут отражать и явления других сфер, например материальной, когда речь идет об орудиях труда; или включать явления духовной культуры: мифологические персонажи, религиоз-

ные запреты, разнообразные обрядовые практики и т. п., могут также затрагивать и социальные аспекты (принципы организации промыслов, распределения добычи и т. п.). Синонимом ТЗКН выступает также понятие «традиционные экологические знания» (ТЭЗ).

Изучение традиционных знаний коренных народов в области природопользования актуализируется в связи с проблемой сохранности культуры этих социумов в условиях быстро изменяющегося мира. Сохранение традиционной системы хозяйствования может являться залогом сохранения и стабильного существования элементов традиционной культуры.

Изучение традиционных механизмов хозяйствования и взаимодействия этноса с природной средой позволяет решать несколько научных и прикладных задач одновременно.

Во-первых, изучение ТЗКН позволяет научному сообществу расширить базу данных о культуре и хозяйстве народа. Во-вторых, задокументированные и ретражированные традиционные знания могут быть использованы самими членами этнических общин для ведения экологически сбалансированного хозяйства, а некоторых случаях – и для возрождения традиционных элементов культуры. В-третьих, знания о традиционном природопользовании на конкретной территории могут быть использованы органами администрации для эффективного управления; эти знания также могут учитываться бизнес-структурами, ведущими свою деятельность на данной территории. В-четвертых, эти знания могут быть использованы для сохранения биоразнообразия конкретной территории, в том числе и особо охраняемых природных территорий. В данном случае использование традиционных способов природопользования возможно в том случае, если эти способы не истощают ресурсы территории. Кроме того, на основе ТЭЗ возможно создание альтернативных источников существования для населения, проживающего вблизи особо охраняемых природных территорий.

Таким образом, изучение (документирование и тиражирование) ТЗКН предполагает тесное сотрудничество исследователя с самыми различными слоями населения, но в первую очередь – с общинами коренных народов.

Специалистами-этнологами, как зарубежными, так и отечественными, разработаны конкретные рекомендации по изучению ТЗКН [1]. Среди рекомендованных методов сбора традиционных знаний упоминаются: *запись интервью* в свободной форме или по специально подготовленному вопросу; *нанесение на карты* различных местных объектов – старинных родовых угодий, современных мест охоты, рыболовства, собирательства, старых поселений, маршрутов кочевков, стойбищ, священных и памятных мест, кладбищ и т. д.; *работа* с исторической, этнографической литературой и архивными данными.

Важнейшим подготовительным этапом является составление вопросников по теме, на основе которых ведется беседа с компетентными информаторами. Полнота вопросов, занесенных в вопросник, обеспечивает получение максимально подробной информа-

ции по конкретной теме. Примеры вопросников имеются в специальной этнографической литературе, а также размещены в свободном доступе в Интернете.

Руководствуясь этими подробными рекомендациями, сбором сведений по данной проблематике могут заниматься не только профессиональные этнографы, но и члены самих общин. Важной составляющей работ по изучению ТЗКН в области природопользования является их научное редактирование, систематизация и публикация. При этом необходимо учитывать этические аспекты изучаемых знаний. Их публикация и тиражирование *не должны нанести вред* самой этнической общности. Поэтому участие изучаемой группы в процессе документирования их ТЭЗ должно происходить на добровольной основе. Принимая решение об обнародовании ТЭЗ, исследователь должен согласовать публикацию с общиной коренного народа.

Документирование традиционных знаний имеет также несколько методических и методологических проблем, обозначенных в «Конвенции о биологическом разнообразии». В частности, ней отмечается, что традиционные знания передаются, как правило, через устные традиции, они тесно взаимосвязаны с окружающей средой и ресурсами и поддаются адаптации к изменяющимся условиям. Документирование и регистрация традиционных знаний может привести к их «замораживанию», что, в свою очередь, может препятствовать их непрерывной эволюции. Другими словами, фиксация текущей ситуации, например, в промысле рыбы в виде текста на бумаге или ином носителе не должна исключать возможности изменения ситуации с добычей рыбы в дальнейшем.

Опыт зарубежных коллег позволяет говорить об активной роли местных общин в процессе документирования их традиционных знаний, а также об их стремлении физически контролировать собранную базу данных. Данное стремление открывает еще одну проблему авторского права на интеллектуальную собственность в виде традиционных знаний (рекомендации Всемирной организации интеллектуальной собственности). Защита интеллектуальной собственности, однако, может фактически препятствовать передаче либо распространению таких культурных проявлений, как традиционные знания.

Серьезные сложности вызывает также языковая проблема. Как правило, ТЭЗ документируются на языке носителей этих знаний. Однако при переводе, каким бы тщательным он ни был, может быть искажено первоначальное значение использованных терминов.

За рубежом накоплен большой опыт изучения ТЭЗ. Примерами такой кропотливой работы в России могут служить издания, подготовленные за последние несколько лет при поддержке Проекта развития ООН и Глобального экологического фонда. Это книги о ТЭЗ камчатских народов (проект по лососевым) и информационно-методический справочник «Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования» [2], а также проведенная в мае 2009 г. в Барнауле научно-практическая конференция «Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользова-

ния», объединившая усилия ученых, сотрудников особо охраняемых природных территорий, членов этнических общин региона [3].

Как уже говорилось, выработанные рекомендации касаются прежде всего коренных этносов Севера. Однако, как показывают практика и наш опыт работы в данном направлении, исследование ТЭЗ можно проецировать и на иные группы, не относящиеся к числу

«коренных», «малочисленных», арктических и т. п. Главным условием успешной реализации описанного подхода среди, например, преобладающего в Сибири русского населения, является устойчивость самой изучаемой группы, попадающей под определение «местная община». Накопленный в рамках подобных общин промысловый опыт также представляет научный интерес и имеет области практического применения.

#### Источники и литература

1. Значение традиционных знаний для устойчивого развития коренных народов: пособие по сбору, документированию и применению традиционных знаний для организаций коренных народов. / ред. О. А. Мурашко. М., 2007. 60 с.
2. Традиционные знания как культурное наследие коренных народов Камчатки / Ю. В. Корчагин, В. Н. Шарахматов. Петропавловск-Камчатский, 2008. 116 с.; Традиционные знания и их значимость для сохранения биоразнообразия Камчатки / под ред. Ю. В. Корчагина. Петропавловск-Камчатский, 2008. 236 с.; Традиционные знания коренных народов Алтае-Саянского экорегиона в области природопользования: информ.-метод. справ. / гл. ред. И. И. Назаров. Барнаул: Азбука, 2009. 310 с.
3. Традиционные знания коренных народов Алтае-Саян в области природопользования: материалы Всерос. науч.-практ. конф., 11–13 мая 2009 г. / под ред. И. И. Назарова. Барнаул, 2009. 144 с.

*В. В. Николаев*

### Механическое движение коренного населения предгорий Северного Алтая (XVII – начало XXI вв.)

Демография коренного населения предгорий Северного Алтая (кумандинцы, тубалары и челканцы) остается малоисследованной темой в сибирской этнографии. В настоящей публикации мы постараемся наметить основные особенности механического движения этих этносов на протяжении XVII – начала XXI вв. Исследование основано на собственных полевых материалах и наблюдениях, собранных в ходе экспедиций ИАЭТ СО РАН в 2007–2008 гг. Значительный объем информации был почерпнут в ходе архивных изысканий в ЦХАФ АК.

Этническая история тюркоязычных групп предгорий Северного Алтая отражает сложную этнополитическую историю всего южносибирского региона. К моменту прихода русских в Сибирь коренное население этого региона являлось частью сообщества таежного мира, имевшего гетерогенную природу: в его формировании участвовали разновременные угро-самодийские и тюркские субстраты.

Появление русских в регионе в течение XVII–XVIII вв. и поражение Джунгарской империи в борьбе с Китаем в середине XVIII в. кардинально изменили этнополитическую ситуацию в регионе. Аборигенное население Сибири было включено в состав Российской империи. Этнополитическая обстановка в Южной Сибири характеризовалась подвижностью автохтонного населения региона и активностью этнических процессов. Русская администрация в фискальных целях стремилась к стабилизации ситуации [12, с. 12, 14].

Административно-территориальные преобразования начала XIX в. заложили основы формирования этносов Алтая и Шории, разделив близкородственные в этнокультурном плане этнические общности, связанные происхождением с «Кузнецкой землицей» начала XVII в., между Кузнецким и Бийским округами. Делением были заданы векторы миграционной активности коренного населения и интенсивность меж-

этнических контактов. Названные административно-территориальные единицы не имели четких границ, фактически соответствуя средневековым улусам. Межволостное межевание проводилось персонально, подушно. Запрет перечисляться из волости в волость был обусловлен отсутствием возможностей у государства проводить периодические межевые работы [13, с. 52–53; 18, с. 58]. По замечанию В. Д. Славина и Л. И. Шерстовой, «и кузнецкие, и бийские власти педантично следили за численностью подведомственных им ясачных, препятствуя малейшему оттоку населения» [12, с. 15].

В 1822 г. был принят «Устав об управлении инородцев», сохранявший традиционные сюзеренно-вассальные формы взаимоотношений государства и аборигенного сообщества, но в совершенно ином качестве. Через фискальную, административную и колониальную политику государство активизировало разновекторные этнические процессы: консолидационные и ассимиляционно-аккультурационные.

Результатом административной политики стало сужение границ миграций коренного населения предгорий Северного Алтая в течение XIX в. Эта тенденция отчетливо проявляется при анализе метрических книг, на основе которых можно реконструировать брачные круги аборигенного населения предгорий Северного Алтая на рубеже XIX–XX в. За столетний период брачные связи с населением кондомских волостей фактически прекратились. Функционирование стабильных этнокультурных и брачных связей было характерно только для населения Нижне-Кумандинской и, видимо, Кондомо-Шелкальской волостей. Правда, в случае с Нижне-Кумандинской волостью брачные связи в восточном направлении значительно сузились и на рубеже XIX–XX в. ограничивались соседними этническими группами: «итиберцами» и «елейцами». Обособлению отдельных этниче-

ских групп предгорий Северного Алтая способствовала также крестьянская колонизация региона, начавшаяся с 1780-х гг. Поселения крестьян располагались по основным водным артериям региона, что обуславливало дробление этнической территории коренного населения и их локальную консолидацию.

В XIX – первой половине XX в. автохтонное население перемещалось в основном в пределах рассматриваемого региона. На рубеже XIX–XX в. в ходе увеличения притока переселенцев граница расселения коренного населения продолжала сужаться. Переселение за пределы этнической территории было исключительным явлением.

Механическое движение населения практически не учитывалось не одним видом статистического учета в рассматриваемый период. Метрические книги фиксируют лишь принадлежность крещеных к различным волостям. Так, уже в 1889 г. в миссионерском селении Макарьевское проживало коренное население из 9 волостей [21, л. 6]. К началу XX в. в Верхне-Кумандинской волости числилось 319 д. приписанного к ней автохтонного населения, 226 аборигенов и 102 русских непричисленных, а в Нижне-Кумандинской волости из 2212 д. было причислено 1373 д. [22, с. 197].

Перепись 1897 г. зафиксировала существенные изменения в расселении коренного населения, произошедшие в течение XIX в. Они имели место в черневых волостях (кроме Кергежской волости) и прилегающей Верхне-Кумандинской волости, более половины населения которых сменило место проживания. Население Кергежской и Кондомо-Шелкальской волостей осталось не вовлеченным в миграционные потоки. По спискам населенных мест отмечается исчезновение одних и появление других аилов в Кондомо-Шелкальской волости, что указывает на перемещение лебединских татар в пределах бассейна р. Лебедь.

Среди причин миграций в XIX в. могло выступать бегство населения от эпидемий. Так, «тергешцы», жившие в Яйлю-ашу, из-за распространения горячки переехали ниже по Телецкому озеру [19, с. 14]. Голод также провоцировал движение населения. Примером этого являлся «тогульцы», пришедшие в чернь и давшие начало новому сеоку ялан [10, с. 11].

Развитие сети церковных учреждений и распространение христианства приводило к переселению в тайгу противников православия. Так, строительство церкви в с. Сузоп вынудило семью некоего Анания уйти в глушь Кондомского отделения [20, с. 23].

Среди факторов, детерминировавших смену места жительства коренным населением, выступали также торговые интересы и родственные связи. На протяжении XIX – начала XX в. центрами притяжения крещеного населения выступали крупные торговые, частые миссионерские поселения.

Механическое движение населения, нараставшее со временем, оказывало влияние на характер протекавших в течение XIX–XX в. демографических процессов. Внешние факторы во многом определяли масштабы и направления миграций коренного населения предгорий Северного Алтая. Важной особенностью этого периода были миграции целыми семьями.

Таблица 1

Реальное проживание приписного населения инородческих волостей и управ предгорий Северного Алтая по данным переписи 1897 г. [9, с. 195–196, 274–275]

Волости и управы	Проживают по месту приписки		Проживают на территории Бийского уезда		Проживают на территории Кузнецкого уезда	
	М.	Ж.	М.	Ж.	М.	Ж.
Быстрянская	1 333	1 336	423	411	11	7
Кергежская	521	530	53	42	–	–
Комляжская	360	379	561	532	–	–
Кузенская	205	208	219	188	8	9
Верхне-Кумандинская	185	176	259	252	8	7
Нижне-Кумандинская	1 257	1 187	285	277	108	91
Южская	152	140	219	227	–	–
Кондомо-Шелкальская	402	422	–	–	22	20

Таблица 2

Реальное проживание приписного населения инородческих волостей и управ предгорий Северного Алтая по данным переписи 1897 г., %

Волости и управы	Проживают по месту приписки	Проживают на территории Бийского уезда	Проживают на территории Кузнецкого уезда
Быстрянская	76	23	1
Кергежская	92	8	–
Комляжская	40	60	–
Кузенская	49	49	2
Верхне-Кумандинская	41	58	1
Нижне-Кумандинская	76	18	6
Южская	40	60	–
Кондомо-Шелкальская	95	–	5

Если в XIX – первой половине XX в. аборигенное население перемещалось в основном в пределах региона исконного проживания, то в последующем география расселения значительно расширяется, выходя за рамки этнической территории. В 1920-е гг. начинает формироваться городская группа коренного населения. В 1930-е гг. миграции коренного населения обуславливались государственными репрессивными мероприятиями и раскулачиванием при коллективизации. Силловые меры со стороны государства способствовали вынужденной миграции коренного населения в пределах предгорий Северного Алтая. Из опасения быть раскулаченными или репрессированными семьи перебирались в соседние районы к родственникам. На новом месте жительства вновь прибывшим оказывалась помощь в обустройстве [6; 7; 8]. При этом во многих случаях мигранты, сосланные и арестованные, возвращались в родные места и села на рубеже 1940–1950-х гг.

События 1920–1930-х гг. положили начало многолетнему процессу стягивания населения в крупные населенные пункты и города. По словам информато-

Таблица 3

Численность коренного населения предгорий Северного Алтая по данным переписей населения\*

	1939	1959	1970	1979	1989
<b>Алтайский край: г. Бийск</b>					
Общая численность населения	—	145 694	186 344	214 069	232 341
в том числе алтайцы	—	278	717	1117	1 150
<b>Бийский район</b>					
Общая численность населения,	—	37 990	30 744	30 222	32 956
в том числе алтайцы	—	27	40	57	94
<b>Красногорский район</b>					
Общая численность населения,	—	30 302	23 974	20 870	20 141
в том числе алтайцы	—	1 403	930	430	397
<b>Солтонский район</b>					
Общая численность населения	—	23 218	15 656	12 828	11 908
в том числе алтайцы	—	967	696	487	404
<b>Тогульский район</b>					
Общая численность населения	—	16 827	12 787	11 880	11 498
в том числе алтайцы	—	2	5	16	7
<b>Республика Алтай: Майминский район</b>					
Общая численность населения	26 774	36 831	25 254	27 320	22 533
в том числе алтайцы	4 695	5 023	2 054	2204	1 444
<b>Турочакский район</b>					
Общая численность населения,	25 356	18 581	14 907	13 559	13 594
в том числе алтайцы	4 240	3200	3 148	2 816	2 767
<b>Чойский район</b>					
Общая численность населения	11 989	—	—	—	9 047
в том числе алтайцы	1 729	—	—	—	655

\* Предоставлены территориальными органами Федеральной службы государственной статистики по Республике Алтай и Алтайскому краю.

Таблица 4

Численность коренного населения предгорий Северного Алтая по данным переписи 2002 г. [3]

Этнос	Городское население	Сельское население	Всего
Кумандинцы	1 704	1 410	3 114
из них проживают в:			
Алтайском крае	831	832	1 663
Республике Алтай	445	486	931
Кемеровской области	246	48	294
Тубалары	150	1 415	1 565
Челканцы	135	720	855

ров, в поисках работы их родители были вынуждены переселяться из небольших айлов в крупные деревни и села [8]. Перепись 1926 г. зафиксировала начало формирования городской группы автохтонного населения предгорий Северного Алтая. Несколько кумандинцев (5 мужчин и 3 женщины) уже проживало в городе [4, с. 12].

Вынужденная, трудовая и учебная миграция и другие факторы (включая межэтнические браки) способствовали расширению географии миграций в 1960–1970-х гг. Они были вызваны в том числе практикой укрупнения совхозов, ликвидаций «неперспективных сел» и нарастающей миграцией в города. В частности, в Солтонском р-не 22 февраля 1961 г. на базе 14 колхозов было организовано 3 совхоза [17, с. 3]. В Чойском р-не в 1956 г. на основе 11 колхозов был создан Чойский мясомолочный комбинат, а в Турочакском — 15 колхозов были преобразованы в 2 совхоза [11, с. 89].

Параллельно шло укрупнение сел. В начале 1950-х гг. исчезла деревня Карачам [8]. Из Елея последние жители уехали в 1965 г [1, с. 5]. В Красногорском р-не исчезли села Богучак, Елей, Елтош, Камышак, Колонок, Нарлык, Озерки, Подчайная, Сарыково, Теберек, Чулеш и др [5, с. 4]. В Солтонском р-не прекратили свое существование 22 населенных пункта [2, с. 2]. Практически все информаторы указали на неоднократное изменение места жительства в течение второй половины XX в. Некоторые из них жили за пределами рассматриваемой территории, но вернулись на малую родину в 1990-х гг [6–8]. Стоит отметить, что на вторую половину XX в. приходится возрастание роли индивидуальной миграции.

Материалы, представленные в табл. 3, демонстрируют темпы роста городской группы и, как следствие убывание сельской части коренного населения. В настоящее время большая часть кумандинцев проживает в городах Барнауле, Бийске, Горно-Алтайске, Кемерово, а также за пределами Южной Сибири. Тубалары и челканцы, населенные пункты которых в большей степени удалены от городов, постепенно концентрируются в крупных населенных пунктах, в первую очередь в районных центрах.

В условиях существующих проблем на селе и отсутствия посылов для их решения можно предполагать дальнейшее увеличение доли городского населения у этносов предгорий Северного Алтая. Учитывая происходящие процессы, представляется целесообразным создание и поддержка центров, подобных п. Нагорный в г. Бийске.



## Источники и литература

1. Асямов В. Елей сегодня // Восход. 2005. № 82. С. 5.
2. Бухтоярова А. О программе возрождения кумандинского населения // За победу. 1994. № 1. С. 2.
3. Всероссийская перепись населения 2002 г. // Федеральная служба государственной статистики [Электронный ресурс]. URL: [www.perepis2002.ru/searchresult.html](http://www.perepis2002.ru/searchresult.html) (29.09.2008).
4. Всесоюзная перепись населения 17 декабря 1926 г. Народность и родной язык населения СССР. М., 1928. Вып. IV. 138 с.
5. Исчезнувшие села // Восход. 1989. № 88. С. 4.
6. ПМА. с. Красногорское, Красногорский р-н, запись 2008 г.
7. ПМА. с. Солтон, Солтонский р-н, запись 2007 г.
8. ПМА. с. Турачак, Турачакский р-н, запись 2008 г.
9. Патканов С. Статистические данные, показывающие племенной состав населения Сибири, язык и роды инородцев (на основании данных специальной разработки материала переписи 1897 г.). СПб., 1911. Т. II. Тобольская, Томская и Енисейская губ. 431 с.
10. Потапов Л. П. Разложение родового строя у племен Северного Алтая. М.; Л., 1935. 122 с.
11. Пустогачев Я. А. Социально-экономическое и правовое положение северных этносов Алтая и пути их дальнейшего развития в современных условиях // Этносоциальные процессы в Сибири: темат. сб. Новосибирск, 1997. С. 87–95.
12. Славин В. Д., Шерстова Л. И. Народы Северного Алтая: некоторые проблемы этногенеза и этнической истории // Культура и традиции коренных народов Северного Алтая. СПб., 2008. С. 5–124.
13. Соколовский С. В. Образы других в российской науке, политике и праве. М., 2001. 235 с.
14. Список населенных мест Томской губернии за 1893 г. Томск, 1893. 331 с.
15. Список населенных мест Томской губернии за 1899 г. Томск, 1899. 781 с.
16. Список населенных мест Томской губернии за 1911 г. Томск, 1911. 331 с.
17. Старченков И. У истоков дела // За победу. 2004. № 52. С. 3.
18. Тадыев П. Е. Этнический состав дореволюционных алтайцев и особенности их административного устройства // Туба (черневые татары). Этническая история. Традиционная хозяйственная деятельность. Культура. Этноэкология: сб. науч. ст. / сост. С. Н. Тарбанакова. Барнаул, 2009. С. 56–60.
19. Томские епархиальные ведомости. 1895. № 16.
20. Томские епархиальные ведомости. 1900. № 9.
21. Центр хранения архивных фондов Алтайского края. Ф. 3. Оп. 1. Д. 739.
22. Шерстова Л. И. Тюрки и русские в Южной Сибири: этнополитические процессы и этнокультурная динамика XVII – начала XX века. Новосибирск, 2005. 312 с.

*Д. С. Рыговский*

### Значение церковного хора в жизни старообрядческой общины (на примере хора певчих старообрядческих приходов Сибири)

Традициям богослужебного пения и музыкальной культуре старообрядцев посвящено большое количество научных работ<sup>1</sup>. Однако исследования проводились в основном в русле фольклористики, искусствоведения, музыковедения и т. д., хотя, на наш взгляд, такая значимая для старообрядческой культуры составляющая, как церковное пение, оказала существенное влияние на развитие и организацию общины староверов и старообрядчества в целом. Стоит отметить, что многие старообрядческие хоры сейчас являются профессиональными коллективами, складывание которых началось еще в начале XX в. Поэтому часть нашей статьи посвящена периоду, когда в Ново-николаевске-Новосибирске появился свой старообрядческий хор. Источниками для нашей работы послужили отчеты о выступлениях хора певчих старооб-

рядческих приходов Сибири, которые печатались в различных старообрядческих изданиях.

Хор певчих старообрядческих приходов Сибири объединяет четыре прихода Новосибирской епархии (Барнаул, Новокузнецк, Новосибирск и Томск). Руководит хором профессиональный дирижер Александр Емельянов. Основу хора составляют женская и мужская певческие группы кафедрального собора Рождества Пресвятыя Богородицы г. Новосибирска. Коллектив был сформирован в 2007 г. специально для участия в Тихоно-Аввакумовских чтениях (г. Томск). Успешно проведенный концерт поддержал начинание, и хор стал действовать постоянно. В статьях, посвященных деятельности хора, можно встретить следующие характеристики: «Музыковеды называют пение хора академическим, профессиональным в рамках

<sup>1</sup> Денисов Н. Г. Стрельниковский хор Костромской земли: традиции старообрядческого церковного пения. М.: Прогресс-Традиция, 2005. 479 с.; Казанцева М. Г., Коняхина Е. В. Музыкальная культура старообрядчества. Екатеринбург: УрГУ им. Горького, 1999. 156 с.; Казанцева Т. Знаменный распев: история, теория, эстетика // Сибирский старообрядец. Барнаул: Лествица, 2009. № 4. С. 11–15; Рахманова М. П. Старообрядчество и новое направление в русской духовной музыке // Культурное наследие средневековой Руси в традициях урало-сибирского старообрядчества. Материалы Всерос. науч. конф. 17–19 мая 1999 г. Новосибирск, 1999. С. 183–200; Традиции духовного пения в культуре старообрядцев Алтая. Новосибирск: Наука, 2002. 493 с.; Федоренко Т. Г., Шиндин Б. А. Певческая культура старообрядцев: богослужебное пение // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск: Новосибирская консерватория им. М. И. Глинки, 1997. Кн. 2: Тра-

диционная культура сибирских переселенцев. С. 92–127; Федоренко Т. Г. Старообрядческая аудиоколлекция архива традиционной музыки Новосибирской консерватории // Музыкальная культура Сибири. Новосибирск: Новосибирская консерватория им. М. И. Глинки, 1997. Кн. 2: Традиционная культура сибирских переселенцев. С. 27–29; Шиндин Б. А. К проблеме изучения устных традиций богослужебного пения старообрядцев Сибири // Вопросы музыковедения: сб. науч. тр. Новосибирск: Новосибирская гос. консерватория им. М. И. Глинки, 1999. С. 190–191; Шиндин Б. А. Певческие рукописи как источник изучения музыкальной культуры Сибири // Историография и источники изучения исторического опыта освоения Сибири: тез. докл. и сообщений всесоюз. науч. конф. Новосибирск: СО АН СССР ИИИФ, 1988. Вып. 1: Досюветский период. С. 101–102.

древнего православного богослужебного пения: строгий унисон, ровный динамический уровень, четкая и правильная дикция в сочетании с богатыми, красивыми мужскими голосами с особой тембровой окраской. Для участников хора все исполняемые песнопения — живая молитва, а не предмет искусства, а концерты — певческая проповедь древней веры. При разборе каждого отдельно взятого песнопения уделяется внимание и динамике, и смысловым акцентам, выделяемым как в словесном тексте, так и особыми крюками, мелодическими оборотами, фитами. Каждый певец старается понять смысл текста исполняемого молитвословия. Только поняв, прочувствовав и пережив тот духовный настрой, в котором составлено песнопение, хор действительно сможет, возносить ум и душу молящихся к Богу. И не только у молящихся в храме, но и у слушателей в концертном зале» [9].

Сибирский хор ежегодно принимает участие в различных фестивалях духовной музыки, организует концертные выступления, посредством которых староверы осуществляют знакомство со своей культурой и традициями. Примечательно, что небольшие выступления зачастую включаются в иные формы презентации, как это было, например, на фотовыставке «Неизвестное старообрядчество» в 2007 г., посвященной столетию общины, «Старообрядчество. Лица» в 2011 г. Концерты хора организовывались в Новосибирске (в 2007 и 2008 гг. в Новосибирской государственной консерватории им. М. И. Глинки), в Новокузнецке, Томске и других городах Сибири [5, с. 5]. В 2000 г. хор выступал в РМА им. Гнесиных и на международном фестивале «Musica Europae Antiqua Orientalis» в Быдгоще (Польша). В 2008 г. хористы выступили с концертом в Смольном соборе Санкт-Петербурга. Проведение фестивалей древлеправославной культуры — одна из форм диалога староверов всех согласий и межконфессионального взаимодействия. Например, в фестивале «Peipus» (Прибалтика) в 2010 г., кроме Сибирского хора участвовали ансамбль «Долинушка» (с. Покровка, Молдовия, РПСЦ), ансамбль «Воскресение» (Даугавпилс, Латвия, ДПСЦ), группа певчих под руководством У. Селичева (Москва, Казань, федосеевское согласие) [2, с. 5]. В 2009 г. коллектив побывал на фестивале «Gaude Mater» (Польша), где выступило множество церковных и светских исполнительских коллективов из Польши, России, Великобритании, Австрии, Ирана, Японии, Украины и других стран [3, с. 4–5]. В последние годы коллектив регулярно принимает участие в вечерах духовных песнопений в Покровском кафедральном соборе на Рогожском кладбище в Москве.

Община Рождества Пресвятыя Богородицы существует в Новониколаевске-Новосибирске с самого его основания. Официально она была зарегистрирована в Томском губернском управлении 21 февраля 1907 г., после издания Манифеста Николая II и указов «О начале веротерпимости» 17 апреля 1905 г., «О порядке устройства общин» 17 октября 1906 г., и подачи соответствующего прошения членами общины. Одной из важнейших проблем в новониколаевской общине стояло обучение и воспитание детей в соответствии со старообрядческой традицией, о чем свидетельству-

ет письмо Томского и всея Сибири епископа Иоасафа, составленное 9 января 1909 г. и адресованное неизвестному благотворителю, с просьбой помочь в устройстве училища. Права на создание одноклассного училища община добивается в 1911 г. [6, с. 80–81].

Рождественский хор начинает свою историю с конца 1909 г. (либо с начала 1910 г.), когда по приглашению общего собрания новониколаевской общины приезжает из Богородска-Московского учительница пения Антонина Савватиевна Архипова [4, с. 181]. Главную роль в ее приглашении сыграл первый священник общины, о. Петр (Черемухин). Она была воспитанницей знаменитого Морозовского хора: в свое время окончила учебные курсы и проходила хоровую практику в училище П. В. Цветкова. Ее приезд, тем не менее, спровоцировал первый серьезный конфликт в общине, связанный с вопросом, который не раз выносился на Освященные Соборы и горячо обсуждался в старообрядческих изданиях конца XIX — начала XX в.: о допустимости пения женщин на клиросах. О конфликте в общине стало известно из переписки о. Петра с выдающимся старообрядческим писателем и полемистом Ф. Е. Мельниковым. Так, о. Петр сообщает, что против участия женщин в церковном пении выступила некая группа прихожан, чьи имена в письме не названы. Эти же люди были против обучения детей прихода «девицей хора А. И. Морозова» [7, с. 108]. Судя по всему, упомянутая группа прихожан опиралась на «Предупреждение» епископа Иоасафа, подписанное предстоятелем Старообрядческой церкви архиепископом Иоанном и присланное в общину. Запрет основывался на одном из посланий Исидора Пелусиота, в котором, как считалось, женщинам петь в церкви воспрещалось. О. Петр все же настаивал на том, что слова Пелусиота не могут быть применимы к женскому хору общины, а запрет «неизбежно отзовется на религиозном порыве молодого поколения девиц», и просил Ф. Мельникова разъяснить «подробным всесторонне сказанные слова св. Исидора Пелусиота... Желательно бы, чтобы такое разъяснение появилось в журнале „Церковь“ в непродолжительном времени или как можно скорее. Так что этим недугом раздора страдают, как слышно, и другие приходы в Сибири...» [8, с. 22].

Действительно, отношение к женскому церковному пению в среде старообрядцев начала XX в. было настолько неоднозначным, что приводило не только к конфликтам внутри приходов, но и к противоречиям между общинами и высшим духовенством. Так, попечитель одного из московских храмов, некто А. А. Пантелеев, пишет архиепископу Иоанну, запретившему петь женскому хору его прихода: «...Меня поражает также и та непоследовательность в действиях наших архипастырей, которая весьма наглядно проглядывает в вопросе о женском пении. Недавно один из наших епископов, в епархии вашего же преосвященства, всенародно в здании консерватории благословил женский хор... а другой из наших архипастырей, спустя всего только две недели после этого, воспрещает это пение в храме, благословленное в публичном месте его собратом. Ужасное толкование двух иерархов хри-

стовой Церкви, судя врознь... В заключение настоящего письма я прошу вас, владыко святой, ответить нам на основании Писания: греховно ли церковное пение женщин в храмах или нет?» [1, с. 87]. К началу XX в. женское пение было достаточно широко распространено в РПЦ, и многие старообрядцы, ревностно охраняя древнюю традицию сугубо мужского пения, не могли допустить такого у себя. Сторонники женского пения обращали внимание на его эстетическую сторону и на факты участия женщин в богослужебном пении древней христианской церкви [1, с. 84].

Староверы приезжали в Новониколаевск из разных мест Сибири. Каждая группа, вероятно, имела свой опыт приходской жизни и свои особенности церковного пения. О. Петр, указывая на это в письме к Ф. Е. Мельникову, сообщает, что инициаторы конфликта имели «свое» «умение и знание», «свои напевы и распевы, свои выговоры и прикрасы» [7, с. 108]. Здесь отразилось еще одна характерная для старообрядчества начала века проблема: единообразия пения. Долгие годы гонений оставили свой след: было чрезвычайно сложно сохранить исполнение на высоком уровне. В результате того, что обучение пению происходило «по напевке» (на слух), во многих общинах исполнение приобрело местные особенности, появилось множество «неправильно написанных крюковых книг» [1, с. 78]. Проблема усугублялась и низкой крюковой грамотностью певцов. Поэтому в старообрядческой периферии появились предложения о создании специальных певческих и общеобразовательных школ, училищ и институтов, любительских хоров в приходах.

Предлагалось также исправить певческие книги, создать единую редакцию песнопений, регулярно организовывать просветительские концерты и лекции по истории и теории крюкового пения. Многие пункты этой программы были выполнены [там же, с. 75–78].

Как видим, значение традиции церковного пения велико в старообрядческой культуре не только для должного воспитания молодежи, но и в вопросе сохранения единства общины и всей Церкви в целом. Что касается конфликта в новониколаевской общине, то в итоге за два года преподавательской деятельности Антонине Архиповой удалось поднять уровень исполнения и подготовить себе достойную смену. С тех пор в общине теоретические знания и практика церковного пения передавались от преподавателя к ученику [9].

И в настоящее время традиция церковного пения старообрядцев сохраняет огромное значение для каждого прихожанина, поскольку древнее пение звучит на каждом богослужении. Многие, особенно молодежь, стремятся войти в состав хора, под руководством учителей-старообрядцев, членов новосибирской общины, изучают крюковую нотную грамоту, знаменный, демественный и другие виды распевов. В свою очередь, участие в хоре повышает ответственность певца, так как требует более строгого соблюдения всех церковных правил, изучения Священного писания. Можно сказать, что хор новосибирского собора Рождества Пресвятыя Богородицы — это ядро общины, способствующее сохранению древних традиций и ее консолидации.

#### Источники и литература

1. Дынникова И. В. Морозовский хор в контексте старообрядческой культуры начала 20 века. М.: Индрик, 2009. 440 с.
2. Емельянов А. На берегах Балтики и Причудья // Сибирский старообрядец, 2009. № 5 (53). С. 5
3. Емельянов А. Старообрядческое пение слышно в Европе // Сибирский старообрядец, 2009. № 4 (52). С. 4–5.
4. Олех Г. Л. Из жизни Новониколаевской старообрядческой общины 1907–1911 гг.: по материалам личного архива председателя Совета общины купца К. А. Полякова // Страницы истории Новосибирской области: люди, события, культура. М.: 1995. С. 179–182.
5. Сафронников А. (отец) 10 февраля в г. Новокузнецке... // Сибирский старообрядец, 2008. № 2. С. 5.
6. Старообрядческие толки в Новосибирске // Новосибирск многонациональный: народы и религии, Новосибирск: 2002. С. 79–83.
7. Старухин Н. А. К проблеме формирования региональных старообрядческих центров: история новониколаевской белокрыницкой общины в переписке старообрядческих деятелей // Актуальные вопросы истории Сибири XVIII–XXI в.: темат. сб. науч. тр. Новосибирск: Изд-во НГТУ, 2008. Вып. 3. С. 103–109.
8. Старухин Н. А. «Знай же, что и эти бумажки окажутся выше их значения»: история Новосибирской общины по материалам делопроизводства // Сибирский старообрядец, 2009. № 1 (50). С. 20–22.
9. Хор певчих старообрядческих приходов Сибири // Русская православная старообрядческая церковь: официальный сайт Московской митрополии [электронный ресурс] / Митрополия Московской и всея Руси Русской православной старообрядческой церкви; 20:10, 13.11.2010. URL: <http://www.rpsc.ru/index.php?id=383>.

Н. О. Тадышева

#### Современные обряды, связанные с ребенком, у алтайцев

Забота о будущем потомстве начинается с момента вступления в брак. В традиционный алтайский свадебный цикл вплетены обряды, направленные на обеспечение молодым многочисленного потомства. Это прослеживается при проведении обряда *башпады*, исполнении *алкышей* (благопожеланий) молодым:

Тарлан чоқыр уйлу болзын,  
Тамара деген кысту болзын,  
Миша деген уулду болзын,

Мерседес машиналу болзын.  
От-очогор тайкылбазын,  
Талкан одор чачылбазын.  
Алын эдегине балдар бассын,  
Кийин эдегине мал бассын.  
Койондый ак болзын,  
Койдый семис болзын.  
Чеген быжар кыстарлу болзын,  
Мылтык адар уулдарлу болзын.

Пусть с пестрой короной будут,  
Пусть с дочерью Тамарой будут.  
Пусть сын Миша будет,  
Пусть мерседес машина будет.  
Пусть очаг ваш не соскользнет,  
Пусть огонь ваш не рассыплется.  
Пусть на передний подол дети наступают,  
Пусть по заднему подолу скотина ходит.  
Как заяц белыми будьте,  
Как овечка жирными будьте.  
Чеген готовит пусть дочери будут  
Из ружья стрелять пусть сыновья будут [2]

*Алкыши* как наиболее архаичный жанр народной поэзии основан на магии слова и имеет цель просьбы, пожеланий благополучия в жизни, благоденствия и здоровья.

В свадебной церемонии дети выступают как активные участники обрядовых действий: именно они несут *кцжӧгӧ* (свадебный занавес), тем самым сопровождают невесту из дома родителей в дом мужа. Во время обрядов *башпады* и заплетения волос они присутствуют, хотя характерна пассивная роль детей в последних ритуалах. После свадебных церемоний молодые или родители жениха обязательно вручают им гостинцы, подарки.

Сохраняется традиция речевой регламентации, происходит табуирование слова «беременность», «роды» – употребление системы иносказательной терминологии: в период беременности о женщине говорят: «*барлу*» – «с чем-то, не пустая», «*колы-буды уур*» – «руки-ноги тяжелые», «*кӧчӧля*» – «с перловкой». После родов – «*колы-буды јенгилди*» – «руки-ноги легкие стали», «*кӧчӧзин ичти*» – «перловку выпила», «*кӧзи јарыды*» – «глаза прояснились».

Период беременности обозначается запретами и предписаниями как для будущей матери, так и для отца. Существует много запретительных норм поведения, в первую очередь для беременной. Ей нельзя перешагивать через *армакчы* (аркан), *кендир* (веревку, вожжи), чтобы пуповина ребенка не обвила шею; нельзя переступать через режущие, колющие предметы: топор, нож, чтобы роды прошли легко. Животных, покрытых шерстью, нельзя пинать, иначе ребенок родится лохматый. Нельзя посещать дом, где умер человек. Если есть острая необходимость посетить его, то завязывают пояс, чтобы не напугаться, чтобы защитить ребенка, тем самым закрывая движение плода вовне. Заранее готовиться к рождению ребенка (покупать одежду, коляску) нельзя. Дорогу переходить беременным нельзя, чтобы не укорачивать жизненный путь матери и ребенка. Также во время беременности женщина не подстригает свои волосы, чтобы не укорачивать свою жизнь и жизнь неродившегося ребенка. Если в дом заходит беременная женщина, необходимо ее угостить. Считают, что когда в дом заходит беременная, дом содрогается.

Если беременность проходит тяжело, то приглашают *неме билер кизи* (некто знающих людей). Они смотрят по *арчыну* (можжевелинику), лопатке и могут в чем-то остеречь беременную, помочь ей. Считается, что беременная женщина находится одной ногой в мире живых, а другой в мире мертвых, поэтому

ей самой нужно быть осторожной, а окружающим необходимо ее оберегать.

Существует традиция раскрывать во время родов все, что заперто: развязывать все узлы на роженице, снимать с нее пояс, застёжки, украшения, распускать волосы. Дома открывают все замки, открывают *кайырчак* (сундук) невесты, тем самым происходит освобождение, «развязывание» природных сил, что как бы содействует устранению преград к выходу ребенка.

В настоящее время обряды, связанные с пуповиной новорожденных, воспринимаются неоднозначно. Одни информанты не придают им большого значения: «Во время родов как-то не до пуповин, поэтому забываешь сказать, чтобы пуповину не выбрасывали» [4]. Другие отмечают: «Пуповину ребенка теперь в больнице при отпадении отдают. Раньше, до середины 1990-х гг., не отдавали. Теперь в больницах много алтайцев работает, но и русские понимают, что у нас такая традиция, и пуповину отдают. Долгое время пуповину просто так не держат. Вместе с пуповиной кладут *арчын*, *арба* (ячмень), шелковую ниточку, пулю. Все складывают в кожаный мешочек и защищают. Формы мешочков отличаются по полу ребенка; у девочек квадратные, у мальчиков треугольные. Мешочки украшают бисером и т. д.» [3].

В этнографической литературе при описании свадебной обрядности начала XX в. зафиксирован обычай *айылдатырганы* – гостить молодым у родителей невесты только после рождения первого ребенка [6, с. 63]. Сейчас же обычай *айылдатырганы* проводят сразу после свадьбы, во время *белкенчека*. Наверное, запрет присутствовать на свадьбе дочери родной матери, а также запрет до проведения обряда *айылдатырганы* невесте после замужества заходить в дом своих родителей можно объяснить архаичными нормами традиционного этикета, которые предусматривали элементы избегания. Мы наблюдаем реминисценцию обряда избегания, который, по-видимому, первоначально был тесно связан с рождением ребенка, но постепенно в связи с трансформацией его истоки были забыты, и поэтому сегодня они отражены в свадебной обрядности.

Для новорожденного ребенка *таайы* (дядя по материнской линии) изготавливает колыбель из березы. До новолуния ребенка в колыбель не кладут. Дерево для колыбели ищут на восток от дома, от села, где скотина не ходит. Дерево должно быть целое. Сначала, до распиливания дерева, на него повязывают *кыйра*, кропят молоко. Просят *алкыш* у Алтай Кудая, у Алтая. Также приговаривают, что необходимо срубить дерево, чтобы сделать домик для ребенка, просят, чтобы ребенок рос здоровым. Люди больные, разведенные, вдовцы не изготавливают колыбель. Когда колыбель готова, сразу ребенка не кладут. Когда пуповина отпадет, в новолуние, *аластап јат* – *арчыном* окуривают колыбель; сначала в нее кладут щенка или ягненка. То животное, которое клали в колыбель, убивать нельзя, за ним надо ухаживать, оно должно умереть своей смертью. Если пуповина отпала во время старой луны, надо дожидаться новолуния. В колыбели

должен быть оберег (талисман) Умай-Эне. Если девочка, то это *сырга* (серезка), *топчы* (пуговица), *јинји* (бусы); если мальчик — *ок јаа* (лук), *јебе* (наконечник стрелы лука). И надо повязать *кыйра*. *Јебе*, *ок јаа* считаются связанными с Алтай Кудаем, *тӱсем* (культ предков). *Кыйра* — это символ испрашивания благопожеланий родителями от Алтай Кудая, Умай-Эне, *от ээзи*, *јайыкка* (семейный покровитель). Чтобы *кара неме* (черные силы) не подходили к колыбели, на нее вешали *камчы* (кнут), *азу* (зубы хищников), *шалтыраки* (погремушки из козлиных, овечьих бабок — *кажык*), крыло глухаря, когти животных. Пока пуповина ребенка не заживет, из дома ничего не давали, особенно молоко [4].

Собака, овечка, лошадь по традиционному мировоззрению являются *ару тынду* — животными чистыми, которым приписывается очистительная функция. Но ритуал укладывания щенка или ягненка в колыбель имеет и свою специфику — своеобразная жертва для возможной подмены младенца «солынта».

В последнее время молодые родители для своего ребенка покупают либо берут у родственников, друзей коляску или кроватку. Но даже при приобретении напрокат коляски узнают, у каких родителей до этого была коляска и каким было состояние здоровья ребенка.

Наречение имени сохраняет сакральное значение. Сегодня выбор имени происходит в кругу семьи; окончательное решение принимают родители. Нельзя называть ребенка сакральными словами: *Аржан* (аржан-суу — целебные источники), *Арчын* (можжевелник), *Сӱмер* (г. Белуха), *Байана* (покровитель), *Байлу* (сакральный). Считается, что у таких детей жизнь складывается сложно. Называть новорожденного в честь умершего родственника также нельзя. Пожилые информанты объяснили это так: если этим именем назвать ребенка, то родственник с таким именем в мире предков будет постоянно беспокоиться, ведь его «звучат» в солнечном мире.

Посторонним людям, особенно пожилым, стараются не очень показывать новорожденных, чтоб не напугали, не слезали, особенно до истечения 40 дней после рождения. На 40-й день умерший *кижи кебиненг чыгып јат* (выходит из своего прежнего состояния). И на 40-й день новорожденный *кебине кирип јат* (входит в свое тело, состояние) [5], именно поэтому до этого срока родители чужим ребенка не показывают. Новорожденного нельзя рассматривать с любопытством. После посещения ребенка посторонними людьми и если ребенок становится беспокойным, матери необходимо полизать языком его лицо. Мать, набрав воды в рот, встав на пороге, обрызгивает ребенка водой. Можно также набрать воду в пиалу (лучше, если эта вода с крещенской ночи), положить туда три зажженные свечки и этой водой обмыть лицо ребенка. Ночью нельзя звать ребенка по имени: услышит *кӱрмӱс*.

Следующие ритуалы, по-видимому, восстанавливали сакральность пространства и обеспечивали благополучие ребенка. Маленькому ребенку не дают есть вареное сердце и язык овечки: сердце — чтобы ребе-

нок не был пугливым, язык — чтобы не был «языкастым», «скандальным». Одежду ребенка до года, даже если она сушится, на ночь не оставляют, оберегают от злых духов. Место, где играл ребенок, его игрушки на ночь убирают, так как если оставить — *кӱрмӱси* играть будут. Зафиксирован интересный момент — запрет матери ласкать, целовать ножки, ступни ребенка, так как он будет очень привязан к ней и при ее отсутствии будет плакать. В традиционной похоронной обрядности во время прощания с умершим близкие родные должны подержаться за ноги, чтобы скончавшийся не тревожил их. Наблюдаем отражение как пространственных перемещений, так и качественных изменений человека, обусловленных верой в перевернутость иного мира, а также в то, что в потустороннем мире жизнь устроена наоборот и в связи с этим поведение прямо противоположно: что недопустимо для живого, обязательно для умершего.

Если в дом первый раз заходит в гости «чужой» ребенок, его лоб (между бровями) мажут золой (пеплом от дров). Считается, что таким образом происходит знакомство ребенка с домашним очагом. С пустыми руками из дома маленького гостя не отпускают.

К детям, особенно к тем, кто еще не умеет говорить, относятся по-особенному: их нельзя ругать, бить, относиться плохо.

Когда ребенку исполняется год, его родители накрывают стол, закалывают овечку, варят *коуу кӱчӱ* — густой суп из баранины и ячменной крупы. Этот праздник так и называется — «*коуу кӱчӱ*». Приглашают родственников. Гости с пустыми руками не приходят. Таайы дарит животных, но не *соок тумчукту мал* (букв. «скотина с холодным носом»), к которым относятся корова, козы. Дарят лошадь, овечку, жеребенка. Проводится обряд обрезания волос. Таайы, говоря *алкыши* племяннику, состригает прядь волос с челки ребенка и обязательно дарит животное — либо овечку, либо лошадь. Родители *таайу* дарят рубашку. Волосы после подстригания забирает мама ребенка, хотя раньше забирал *таайы*, и поэтому теперь в 12 лет ребенок к *таайу* не ездит за своими волосами, как это было заведено раньше. Однако одна из информаторов сообщила, что во время празднования ребенку одного года «*коуу кӱчӱ*» *таайы* стрижет волосы племяннику и забирает себе. В шесть или в двенадцать лет племянник с гостинцами — *кӱндӱ-кӱреелӱ* — приезжает к *таайы* за своими волосами [3].

В г. Горно-Алтайске автор присутствовала на «*коуу кӱчӱ*». Проводили этот обряд в доме родителей ребенка. Привезли из деревни мясо, варили *кӱчӱ*, плов, гуляш. Пригласили соседей, коллег по работе; из родственников были бабушки и дедушка, родные братья и сестры родителей ребенка с мужьями, родные тети родителей ребенка. Праздник проходил по современному сценарию, были предоставлены слова для поздравлений отцу, матери, бабушкам, родственникам, друзьям. Обряды не проводили. Дарили просто подарки, никто не подарил ни лошадь, ни овечку.

Если ребенок к этому времени еще не ходит сам, проводят обряд *разрезания пуп* — ножки ребенка пе-

ревязывают белыми нитками или лентой *тужак* (путь), и *таайы* или родители, или какой-нибудь *шулмус* — шустрый ребенок разрезают ленту, произнося *алкыши*. Разрезают со спины ребенка либо ножницами, либо ножом, чтобы ребенок быстрее пошел, символически давая ему возможность шагать. Подобными действиями стремились обеспечить условия, которые помогли бы ребенку скорее стать на ноги в буквальном смысле слова. Затем все садятся за стол и празднуют; спиртного должно быть мало. Этот обряд описан у В. П. Дьяконовой: «У теленгитов имелся обычай в отношении детей, сделавших первый самостоятельный шаг: в семье его ножки чем-нибудь опутывали. Прежде для этой цели использовали тонкую кишку овцы или вид домашней колбасы (*жоргөм*). Домой зазывался шустрый, подвижный ребенок, перерезавший своеобразные пути начавшему ходить младенцу. В этот акт вкладывалось пожелание придать ногам ребенка крепость, силу, быстроту, какая есть в ногах лошади. Сходный обычай был известен киргизам, проводили церемонию разрезания пут ребенку сельские турки» [1, с. 144].

В народе бытует убеждение, что когда супруги долгое время не могут иметь детей, они должны взять детей на воспитание. Раньше брали у многодетных родственников, сейчас из детских домов, следствием этого было рождение у них собственных детей, «*барга бар келер, жокко жок келер*».

К бездетности и малодетности теленгиты относились как к несчастью. Существовало немало обрядов, направленных на испрашивание чадородия. Как правило, они были связаны с очагом, *от ээзи* (хозяином огня). Кош-агачские теленгиты совершали обряд — просьбу «*торку*» (*төрө* — родиться, телиться) без участия шамана на семейном уровне. Бездетная семейная пара к этому обряду изготавливала новое *көжөгдө* (занавес, закрывающий супружеское ложе), кололи барана. С *көжөгдө*, мясом отпраздничали в дом родите-

лей женщины (обязательно многодетной) и там разводили огонь в очаге. Супруги садились за занавес, из-за него поливали в огонь масло, бросали мясо (от каждой части туши барана по маленькому кусочку), прося *от ээзи* очага дать детей. Затем брали из очага золу и, завернув ее в *көжөгдө*, уносили сверток домой. Если в семье был только один ребенок, то обряд совершался по тому же ритуалу в многодетных семьях родственников мужа. При обряде в юрту собирали как можно больше детей [1, с. 148].

Обряды, связанные с *кин/кой/киндик эне* (пупочная мать), которые раньше были очень распространены, можно отнести к категории исчезающих. В связи с тем, что роды принимают в медицинских учреждениях, отношения ребенка и профессионального сотрудника, принявшего роды, оказываются пассивными, а зачастую они отсутствуют.

Широко распространяются в последнее время мероприятия, связанные с 12-летием ребенка, но надо отметить, что они теряют некоторые элементы традиционной обрядности, хотя в отдельных семьях мама или бабушка по-прежнему окуривают *арчыном* ребенка, говоря при этом *алкыши*. Посещение дома *таайы*, которое было обязательным в традиционном обряде, когда племянник «приходил» за своими волосами, в настоящее время не наблюдается.


Таким образом, существует целый комплекс верований, различных запретов, правил поведения, всевозможных оберегов, связанных с традиционной культурой, которые подчеркивают особое положение в современном алтайском обществе беременной женщины и ребенка. Рождение ребенка по-прежнему окружено определенным комплексом обычаев и обрядов, но в связи с социально-экономическими изменениями, с надэтническими процессами, с распространением современной урбанистической культуры можно сказать, что они являются традиционными со значительными новациями.

#### Источники и литература

1. Дьяконова В. П. Алтайцы (материалы по этнографии теленгитов Горного Алтая). Горно-Алтайск, 2001. 220 с.
2. ПМА. Усть-Канский, Усть-Коксинский, Шебалинский районы, запись 2009–2010 гг.
3. ПМА. Самаева Марина Анатольевна, 1973 г. р., с. Сугаш. Усть-Коксинский район, запись 2008 г.
4. ПМА. Кокшинова Анжела Борисовна, 1975 г. р., с. Верх-Ануй, Усть-Канский район, запись 2009 г.
5. ПМА. Тайборина Анна Адировна 1930 г. р., с. Верх-Ануй, Усть-Канский район, запись 2009 г.
6. Шатинова Н. И. Семья у алтайцев. Горно-Алтайск, 1981. 182 с.



В



Славянский мир:  
подвижность  
и устойчивость  
этнокультурных  
границ и пути  
развития

Е. Г. Алферова

## Образ жилища в колядных песнях белорусов и русского населения Западной Сибири

Метарегион Сибирь характеризуется разнообразием материальной и духовной культуры в силу проживания в нем населения различной этнической принадлежности. Естественно, что при контактах местного населения и переселенцев происходило взаимодействие, результатом которого явились заимствования, ассимиляция одних элементов и сохранение других. Эти процессы затрагивают и жилище, а также связанные с ним представления в народной культуре.

На территории Западной Сибири и Урала довольно много выходцев из Беларуси, составляющих внушительную диаспору, имеющих культурные центры и объединения. Тем более интересным представляется выявление взаимодействия белорусской, русской культур и культуры коренных народов Сибири, сохранение в материальном и духовном наследии традиционных элементов, присущих восточным славянам, а также степень привнесенных заимствований.

Наиболее ценным, с точки зрения межкультурного взаимодействия, аксиологически, семантически и семиологически насыщенным представляется окружающее человека пространство, в том числе жилище (поселение, улица, двор, изба, интерьер, предметы быта). При всей совокупности общих признаков, характерных для восточных славян, жилище каждого народа имело ряд отличительных черт, связанных с климатическими и географическими особенностями территории проживания и ведения хозяйства. Поэтому при переселении в новый ареал традиционные постройки неизбежно должны были приобретать присущие этой территории черты. С другой стороны, интересен вопрос содержательного наполнения данного образа в национальной духовной культуре. Особенной насыщенностью мифологическими представлениями, неразрывной связью пространственно-временных характеристик отличается земледельческий цикл.

Подобная попытка сочетания фольклорного и этнографического материала, а также сопоставительного анализа была предпринята в работах А. К. Байбурина, отметившего, что цель данного подхода «заключается в выявлении содержания, приписываемого жилищу в данной культурной традиции. При таком подходе материалом должны служить тексты, внеположенные к жилищу, иной субстанциональной природы, выступающие в роли метатекстов по отношению к жилищу» [1, с. 19]. Под метатекстами автором в том числе понимается и фольклор. Сведения по этнолингвистике с использованием славянских этнографических и фольклорных материалов приводятся также в пятитомном энциклопедическом словаре «Славянские древности», многие статьи которого посвящены элементам жилого пространства, предметам быта и интерьеру. Однако в приведенных изданиях все же преобладающим оставался этнографический элемент (ритуальные действия, представления, поверья), а фольклор служил лишь иллюстрацией. Цель наших исследований — анализ именно духовной со-

ставляющей образов среды обитания, особенностей сохранения мифопоэтических представлений в иной среде, а также особенностей и причин их трансформации.

Особенности образов, представленных в фольклорных жанрах, заключаются в том, что они являются совокупностью материальной (постоянной, незыблемой, осязаемой и ощущаемой) и нематериальной (наполненной мифологическими, поэтическими характеристиками, связью с заложенными веками традициями) составляющими. С этой точки зрения особый интерес представляет календарная поэзия, особенно колядные песни, или колядки. Данный вид фольклора сохранил наиболее архаичные представления, философские взгляды на окружающий мир человека-земледельца. Календарные песни у восточнославянских народов имеют общую структуру, смысловое наполнение (программирование будущей счастливой жизни в достатке и благополучии, богатого урожая), структурные элементы как обрядовых действий, так и песенных текстов (хождение колядовщиков, пение под окном, подношение даров, возвеличение в песнях хозяев, пожелание им будущего достатка и удачного года и т. д.).

Колядные песни распространены у всех восточных славян и бытуют до нашего времени. Более того, проследивается преемственность традиции: сегодня в колядовании с удовольствием участвуют представители молодого поколения, запоминая особенности обряда и сопровождающих его песен.

Предновогоднее время отличалось наибольшей мистичностью: завершался один годовой цикл и начинался новый, поэтому данная годовая точка обладала сакральностью: от того, насколько поведение участников соответствовало заложенному обрядом эталону, зависела жизнь не только отдельно взятой семьи, но и всей общины, рода. Как отмечает Р. М. Ковалева, «колядование... разрывает обычное движение времени, а песни озвучивают момент перехода в сакральный мир, и с каждым исполнением произведенный мифологическое становится реальностью настоящего, это значит, что каждая единица из множества вновь и вновь становится первым и единственным объектом начального времени» [4, с. 95]. Такие представления характерны для большинства народов. Отразились они и на поэтической характеристике пространства в колядных песнях. Описанная в них среда обитания человека-земледельца отличается приближенностью к небесному миру; в отделке элементов жилых и хозяйственных построек присутствуют металлы, связанные с высшей, божественной сферой: золото, серебро, медь, железо. Двор поражает необычайно большими размерами, он словно разрастается до территории поселения:

Тут ходят ребята-колядовщики,  
Ищут ребята восударев двор.  
Восударев двор на семидесяти столбах,  
На семидесяти столбах, на восьмидесяти верстах.



На каждом столбе да по маковке,  
На каждом столбе по земчюжнаю [7, № 8].

В приведенном варианте особое внимание обращается на декор малых форм, окружающих хозяйский двор. В отличие от них, белорусские варианты (записанные и от переселенцев на территории Западной Сибири, и в Беларуси) не детализируют элементы украшения (хотя они были характерны и для белорусского народного жилища), а подробно описывают строение ограждения (ворот, тына), чтобы показать мощь и недоступность возникшего мифологического пространства:

Богатай двор, жалезнай тын, меднай венты.  
У верху вент усе золато,  
У низу й вент усе серабро.  
Посядо вент замкы крапкы,  
Замкы крапкы, рыбны шочачкы [7, № 9].

В некоторых русских вариантах для подчеркивания сакральности, необычности двора он перемещается в соответственный локус — центр Москвы, города, который, в свою очередь, отождествлялся с центром России: «Государев двор среди Москвы стоит, / Среди Москвы да середь ярманки» [7, № 24].

Само же описание неприступного богатого двора в значительной степени соответствует характеристике царского дворца, палат, в отличие от белорусских песен, где все же рисуется крестьянская изба с присущими колядной поэтике элементами. Для русских песен характерно и сравнение хозяина и хозяйки с государем и государыней (которые в народном сознании имели божественное происхождение). Возможно, подобная песня исполнялась во дворах зажиточных жителей, однако в обозначенном контексте, данном пространственно-временном отрезке ее образы приобретали возвеличивающее значение, подчеркивая исключительное значение и функцию как построек, так и проживающих в них людей:

Круг царска двора белокаменная стена,  
А на той стене все железный тын,  
На каждой тынинке по маковке,  
На каждой маковке по свечушке горит,  
[По свечушке горит] воску ярого.  
Сам государь — как светел месяц зашел,  
А сама-то государыня — как утренняя заря [7, № 24].

Среди обязательных элементов жилого пространства, присутствующих во дворе и также имеющих необычное построение, в колядках выделяется терем. При этом, особенно в белорусских песнях, может варьироваться количество таких построек, каждая из которых обозначает жилище конкретного члена семьи: «На яго двары да чатыры церамы стаяць» [3, № 200]; «У Ивана во дворе да три терема стоят» [7, № 46]. Описанные здания обязательно будут самыми высокими, выделяющимися из окружающего ландшафта: «А жена его хитра-мудра была. / Увидела она з високого терума» [7, № 9]; «Стаіць цяром вышэй харом, / А ў тым цераму да чатыры вакны» [3, № 196].

Одной из обязательных характеристик терема в русских песнях выступает красивый эпитет «златоверхие» как показатель богатства, здоровья, счастливой жизни и божественной милости:

Во этом во тыну  
Стоят тут терема златоверхие...  
Во первом терему —  
Светел месяц...  
Светел месяц —  
То хозяин во дому [7, № 25].

В белорусских песнях такая конкретизация еще более точна: по хозяйскому двору ходит и строит терема сам Бог:

Што дзееца,  
Паводзіца.  
Сам Бог ходзіць,  
Церамы ставіць.  
Як паставіў  
Тры новыя,  
Цясавыя... [3, № 197].

В то же время в подблюдных песнях, которые были распространены на территории России, терем обозначает постоянное жилище для хозяев и сыновей. Согласно патриархальным восточнославянским представлениям, в подавляющем большинстве случаев жена шла жить в дом мужа. Такой обычаем вызывает следующее красивое сопоставление, предвещающее в гаданиях скорое замужество:

Ласточка касатая, слава!  
Не вей гнезда во высоком терему,  
Ведь не жить тебе здесь  
И не летывати [7, № 130].

Еще одной поэтической характеристикой, подчеркивающей гармоничность и упорядоченность созданного мира-окружения-двора, является присутствие в песнях круга как воплощения замкнутости времени и пространства, гармонии, восстановления нового порядка. Как отмечает В. Лобач, «операции плетения, свивания... означают создание посредством круговых движений определенной цельности из обособленных элементов... что в мифологическом измерении аналогично процедуре создания (собираения) мира» [5, с. 284]. Кроме того, подобное описание может указывать на особенности строения крестьянских замкнутых дворов. В белорусских песнях для такой характеристики служит выражение «як у вянку»:

Слаўны пане Іване!..  
Устань рана, умыйся бела,  
Адчыні ваконца на ўсход сонца,  
Глянь на свой двор.  
У тваём дварку, як у вянку,  
Увесь тынам тынін,  
Тынам тынін, усё жалезным,  
Вароцікі ўсё залатыя [3, № 201].

В русской песне, записанной на территории Западной Сибири, такая цикличность времени и защищенность пространства (двора) ассоциируется с кольцом: «А Иванов дом кругом тыном обтынен, / Кругом тыном обтынен и кольцом обведен» [7, № 46].

Примечательно существование в колядных песнях некоторых элементов жилища. В частности, для русских вариантов отличительной особенностью является присутствие «заднего окошка»: «Авсень, подавай нам всем / Кишку, ножку / В заднее окошко» [7, № 46]. Л. Н. Виноградова считает этот образ не случайным: «Эта деталь обряда может расцениваться как доста-

точно архаическая, раскрывающая сложные взаимоотношения хозяев дома и „пришельцев“, которые воспринимались как „чужие“, как сила, могущая не только одарить, но и причинить вред» [2, с. 30].

Таким образом, роль определенного материально-го объекта в народной культуре, его функциональность и значимость может быть наиболее полно раскрыта только при сопоставлении всех пластов: реального, поэтического, мифологического. Как заметил

А. Ф. Лосев, «мифический и поэтический образ суть вместе виды выразительной формы вообще» [6, с. 58]. Образные характеристики жилища, его духовный компонент, значимость элементов окружающего пространства в той или иной культуре наиболее полно и ярко раскрываются при сопоставлении с культурами других народов. В таком случае становятся очевидными общие и отличительные черты, подчеркивающие красоту и своеобразие каждой народной традиции.

#### Источники и литература

1. Байбурун А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука. Ленинград. отд-ние, 1983. 188 с.
2. Виноградова Л. Н. Зимняя календарная поэзия западных и восточных славян: генезис и типология колядования. М.: Наука, 1982. 256 с.
3. Зімовыя песні / уклад., сістэматызацыя тэкстаў, уст. арт. і камент. А. І. Гурскага; рэд. М. Я. Грынблат. Мінск: Навука і тэхніка, 1975. 736 с.
4. Кавалева Р. М. Абыры рытуальна-магічнай сферы беларускага фальклору. Мінск: Бестпрынт, 2005. 183 с.
5. Лобач У. А. Вёска (сяло) у міфапаэтычнай карціне свету беларусаў (па матэрыялах абрадавага фальклору) // Пытанні мастацтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 7 / навук. рэд. А. І. Лакотка. Мінск: Права і эканоміка, 2009. С. 278–286.
6. Лосев А. Ф. Миф. Число. Сущность / сост. А. А. Тахо-Годи; общ. ред. А. А. Тахо-Годи, И. И. Маханькова. М.: Мысль, 1994. 919 с.
7. Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры / сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. Новосибирск: Наука. Сиб. предприятие РАН, 1997. 605 с.

Ю. Ю. Афанасьева

#### «Смерётная» одежда семейских Забайкалья<sup>1</sup>

Похоронный обряд является одним из наиболее сакральных компонентов в традиционной культуре и в силу этого строго регламентированным. Смерть считалась переходом в другой мир, и подготовка к этому переходу предполагала выполнение определенных правил и требований. Одежда исполняла определенные функции в погребальном обряде, готовить ее начинали заранее. Этот обычай сохраняется до нашего времени во всех поселениях семейских. Специальная одежда для покойника у семейских называлась *смерётная одёжа, могильная одёжа*. Пожилые люди старались иметь узелок такой одежды при себе на случай внезапной смерти. «У бабушки был узелок, в котором смерётная одёжа лежала. Она всегда этот узелок с собой брала, ежели в гости шла или ишо куда. Не знаишь ить, где смерть найдет», – вспоминала информатор из с. Малоархангельское Читинской области.

В составе погребального комплекса обязательно присутствуют сарафан, рубаха, пояс, головной убор; таким образом, типологически такой костюм относился к севернорусскому. Вместе с тем здесь большую роль играли традиции локальных групп самих семейских (чикойские семейские и семейские Республики Бурятия), более того, в каждом селе до сих пор существуют свои нюансы и особенности изготовления погребальной одежды. А. П. Майоров в докладе на III научно-практической конференции «Старообрядчество: история и современность», посвященном семиотике погребального обряда семейских, говорил об этом так: «Женщину облачали в смеретную рубаху без станушки; в сарафан без запана, с минимальным количеством складок и длиннее обычного сарафана; особую кичку с бумажной калмычкой, обували в калишки».

И далее: «Зачем имя запан? Тута наробились, туда аддыхать идуть» [1, с. 244]. Отсутствие передника-«запана» автор рассматривает как семиотический знак: «В земной жизни запан – знак повседневной, тяжелой работы, в загробной жизни человек заслужил отдых, и запана на нем не должно быть [1, с. 244].

Согласно нашим материалам, об обязательном наличии или отсутствии запана в погребальной одежде нет единого мнения даже у жителей одного села. Например, в с. Бичура Республики Бурятия нам был продемонстрирован «смерётный обряд», в котором не было запана, а на вопрос о его отсутствии информатор ответила: «А на што он на том-то свете». Однако примечательно, что другая жительница этого же села говорила о переднике для погребальной одежды.

При изготовлении «смерётной одежды» тяготели к формам одежды своей молодости или своих родителей, т. е. к более традиционному крою. В с. Красный Чикой Читинской области нам удалось записать следующую информацию: «Костюмы маме шила я, и вот рубаху эту, с брызжами, тоже я. А на смерть она попросила сшить с кошеным рукавом рубаху». Последнее объясняется тем, что традиционный крой рукава рубах у семейских – кошеный, а рукава с «брызжами» считаются заимствованием от сибиряков.

Очень строго следили при изготовлении смерётных рубах за направлением ниток основы и утка: «Правильно должно быть все, в чем в гроб кладуть. Еще так ходить можно сшить не так маленько, люди и не заметят, а на том свете ничё не спрячешь». Этот факт подтверждает не только сакральное отношение к самому обряду, но и стремление изготовить одежду как можно «правильнее», т. е. придерживаясь традиции.

<sup>1</sup> Материал собран в Восточнославянской этнографической экспедиции (рук. Е. Ф. Фурсова). Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ (проект № 10-01-00470).

В правилах изготовления погребальной одежды также нет единой схемы по вопросу, изготавливать ли абсолютно новый костюм или возможно использовать ранее сшитый для повседневной жизни. В с. Малоархангельское Красночикийского района Читинской области были записаны следующие данные: «Одежду, в которой в гроб кладут, ее как: носит бабка какая сарафан, приглянулся он ей, она потом его в проточной воде выполоскает, убирает, когда помрет, ей его и одевают... только обязательно в проточной воде полоскать надо». По другим данным, погребальную одежду изготавливали специально новой. Брели ткань (обычно выбиралась ткань темного цвета, однотонная) и шили костюм «вручную», то есть без использования швейной машины: «Смерётное-то, его руками шить надо, пошто, не знаю, но мне еще мама говорила».

Погребальный комплекс семейские не украшали, по этому вопросу у всех опрошенных информаторов разногласий нет. На «смерётное» не пришивали лен-

ты, не делали дополнительных узорных полос — «прострочек», «расшивок», не декорировали низ сарафана (и запана, если он входил в состав костюма) треугольными аппликациями — «нашивками». Также могли не делать изнаночную «подбойку» по низу сарафана.

До настоящего времени сохраняются запреты по отношению к «смерётной одежде». Например, нельзя ее давать кому-либо примерять. Считается, что примеривший долго не проживет, а тому, кому эта одежда принадлежит, придется все делать заново.

Таким образом, этнографические материалы, касающиеся погребального костюма семейских Забайкалья, показывают определенные локальные (территориальные) отличия семейских, т. е. этнокультурные особенности внутри группы. Современный этнографический материал свидетельствует о сохранении многих знаковых функций в погребальном костюме этой группы старообрядцев, интерпретацию которых еще можно услышать непосредственно от носителей культуры.

#### Источники и литература

1. Майоров А. П. // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи.

Материалы III Междунар. науч.-практ. конф. 26–28 июня 2001 г. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 242–244.

*В. Н. Белявина*

### Мужской костюм высшего сословия на территории Беларуси в XVI–XVII вв.

Белорусская национальная культура, находясь на стыке Запада и Востока, сформировалась и развивается в активном диалоге с восточнославянскими и западноевропейскими народами. Основу ее уникальности составляет материальное и духовное наследие, важной частью которого является костюм. На протяжении столетий именно костюм одновременно с утилитарным назначением служил зримым символом социального статуса мужчины, его материального положения, занятий, этнической принадлежности.

Несмотря на значительное количество работ, посвященных истории костюма белорусов, проблема изучения костюма высшего сословия Беларуси, по существу, до настоящего времени остается за рамками интересов исследователей. В понятие «костюм высшего сословия» мы включаем комплексы одежды неоднородного в материальном и социальном плане слоя населения, который сформировался на основе классовых отношений и пользовался при феодализме и капитализме более выгодными, в сравнении с другими социальными группами общества, правами и льготами. Это костюмы магнатов, крупных, средних и мелких землевладельцев, государственных служащих, военнотружеников людей (землян, бояр), которые составляли шляхетское сословие Беларуси.

В XVI в. 80% феодалов на территории белорусских земель Великого княжества Литовского (ВКЛ), по данным А. П. Грицкевича, были этнически белорусского происхождения, 19% — литовского, 1% — другого [4, с. 11]. Достоверных сведений о количестве шляхты на территории Беларуси в XVI–XVII вв. нет, но во второй половине XVIII в. в Речи Посполитой, в состав кото-

рой входили и белорусские земли, она составляла 9–10% населения, а среди этнических поляков — 25% [8, с. 138–139].

XVI век в Европе характеризовался быстрым развитием путей сообщения, укреплением культурных и экономических связей между государствами, расцветом городов, что содействовало росту популярности западноевропейского дворцового костюма среди магнатории Великого княжества Литовского. Из исторических источников известно, что еще великий князь литовский Витовт и его двор в конце XIV — начале XV в. носили как местные, так и западноевропейские костюмы. В частности, для Витовта заказывали одежду по бургундской моде, которая в то время господствовала в дворцовой моде всей Западной Европы [3, с. 13–14].

Однако массовое распространение различных комплексов западноевропейского костюма среди королевского двора и знати княжества исследователи связывают со временем правления Сигизмунда I Старого и приездом из Италии в Польшу второй его жены — миланской герцогини Боны Сфорца д'Арагона. Они пригласили в Краков (столицу Польской Короны) итальянских скульпторов, художников, поэтов и ученых. Благодаря этому возросло влияние ренессансной итальянской культуры почти на все сферы культурной жизни белорусских земель ВКЛ, в том числе и на костюм. На портрете 1524 г. Сигизмунд I одет по итальянской моде того времени в саян и шубу, покрытую сверху узорчатой шелковой тканью. Саян — короткая плечевая одежда итальянского происхождения — в это время был распространенной верхней одеждой высшего сословия в Италии, Испании, Германии.



Рис. 1. Костюм магната по французской моде середины XVI в. Портрет Себастьяна Любомирского. Неизвестный художник. 1569 г.

Сын Сигизмунда I, король Польши и великий князь литовский Сигизмунд II Август также ориентировался в своей одежде на придворную итальянскую моду. Однако в книгах счетов его двора в Вильно за 1544–1567 гг., где Сигизмунд II поселился после женитьбы на австрийской княжне, записаны три группы стилистически различных костюмных комплексов, которые шили для короля и его придворных. К первой группе относились костюмы местной польско-литовской моды, по какой шили одежду представители местных магнатов: Кижгайлы, Гаштольды, Радзивиллы. Вторую группу составляли итальянские и испанско-немецкие костюмы, третью — одежда по высокой венгерской моде [11, с. 42].

В то время как король и его двор попеременно, в зависимости от обстоятельств, одевались то в местные, то в западноевропейские костюмы, одежда преобладающего большинства шляхты белорусских земель Великого княжества Литовского в XVI в. носила ориентальный характер. Костюм местного шляхтича состоял из сохранившегося с древности жупана, под который иногда поддевали короткий легкий кафтанчик, нешироких штанов и надетой сверху делии — длинной плащеподобной одежды с широким и длинным меховым воротником. Именно такой костюм зафиксирован в многочисленных документах Виленской археографической комиссии. Так, например, в Слонимском уезде со служащего пана Войцеха Чижя в 1565 г. «зняли дылею лунскую блакитную, кафтанчик замшованый, убрание (штаны. — В. Б.) замшованое, черевики, шапка» [1, т. XXII, с. 153].

Усиление восточного влияния в местном костюме шляхты Великого княжества Литовского произошло во времена правления Стефана Батория — трансильванского князя, избранного королем Речи Посполитой в 1575 г. Вместе со своим двором он привез из Венгрии, которая тогда являлась частью Османской империи, новые формы восточной одежды и головных уборов. Их быстрому распространению в Речи Посполитой содействовал и личный авторитет Батория среди всех слоев шляхты. К наиболее распространенным предметам верхней одежды венгерского покроя принадлежат армяки и бекешы. Причем со времен Батория армяк приобрел статус презентабельной верхней одежды. Его стали богато украшать шелковыми петлицами, дорогими пуговицами, галуном, разноцветной тесьмой.

Костюм шляхтича 1570-х гг. прекрасно зафиксирован в описи одежды, которую сняли могилевские мещане, ограбив приехавшего в 1579 г. в Могилев шляхтича Яна Солецкого. Кроме рубахи и подштанников, в которых, очевидно, был отпущен грабителями Солецкий, он был одет, по обычаю тех лет, в несколько верхних плечевых одежд: короткий кафтанчик из



Рис. 2. Магнатский костюм XVI–XVII вв. с жупаном и делией. Портрет Станислава Жолкевского. Неизвестный художник XIX в.

шелковой китайской ткани, шерстяной бордовый жупан с позолоченными пуговицами, шерстяные карзевые штаны такого же цвета. Сверху был надет черный армяк из сукна фалендыша, подпоясанный поясом с калитой (небольшой кожаной сумочкой для денег и мелочей). Одежда дополнялась невысокой круглой шапкой-магеркой, украшенной золотой с финифтью запонкой. Ноги были обуты в сафьяновые сапоги с надетыми на них мягкими кожаными туфлями-галошами (капти), а на руке был золотой перстень-печатка (сыгнет) [1, с. 61].

Под влиянием увлечения древностью, которое принесла в Европу культура Ренессанса, в Польше и ВКЛ в XV – первой половине XVI в. сформировался массовый миф о генетическом происхождении шляхты от воинственных сарматских племен, которые населяли в первые столетия нашей эры степи Северного Причерноморья и часть современной территории Украины. Простых городских и сельских жителей шляхта считала потомками коренного местного населения, низкого по происхождению, силой оружия подчиненного сарматами. Под воздействием этого мифа у шляхты во второй половине XVI в. сложился специфический культурно-мировоззренческий комплекс, получивший название «сарматизм», который до конца XVIII в. определял ее этически-сословный кодекс, бытовую культуру и костюм.

После открытия Колумбом Америки и завоевания там испанцами огромных территорий возросло политическое влияние Испании, и в середине XVI в. испанская дворцовая мода стала господствующей в Европе. Ее начали перенимать и придерживаться все европейские монархи и их дворы. Характерными особенностями испанского придворного костюма были узкие штаны-трико из сырцового шелка, которые плотно обтягивали формы ног, и круглый плоеный воротник-фреза из сильно накрахмаленной белой ткани, собранной во множество 8-образных складок. Этот воротник, подпиравший подбородок, уши и затылок, привел испанцев к необходимости укоротить волосы и бороду. В моду вошли небольшая остроконечная бородка и закрученные вверх усы. Мода на воротник-фрезу как в мужском, так и в женском костюме распространилась во всей Европе и просуществовала до 1630-х гг.

Узкий камзол по испанской моде шили из плотных шелковых тканей или бархата в мелкий рисунок, украшая его разрезами, золотым позументом, жемчугом и дорогими пуговицами. Согласно моде мужская фигура должна была выглядеть как можно более прямой. Для этого использовали подкладки из ваты. Ватные наплечники поднимали вверх плечи, а две ватные подушки увеличивали размер шароподобных коротких панталон, сшитых из большого количества вышитых золотом лент, между которыми проглядывала подкладка из дорогой ткани. Завершали такой костюм мягкие башмаки без каблучков из кожи, сукна, шелка или бархата, небольшой шелковый берет или шапочка-тоқ, а также висевшая слева на поясе оправленная золотом шпага.

В испанском дворцовом костюме с испанской бородкой и закрученными вверх усами изображен ко-



Рис. 3. Европейский костюм по дворцовой испанской моде. Портрет короля Речи Посполитой Сигизмунда III. Художник М. Кобер. 1591 г.

роль Речи Посполитой Сигизмунд III на портрете М. Кобера 1591 г. Испанский костюм довольно широко бытовал в среде аристократов и богатых горожан Речи Посполитой во второй половине XVI в., о чем говорят портреты надворного коронного маршалка Анджея Зборовского и торуньского райца Генриха Стробанда Старшего, написанные неизвестными художниками в 1582 г.

В то время, когда королевский двор и магнатерия Великого княжества Литовского, как и всей Речи Посполитой, старались одеваться согласно дворцовой моде Западной Европы, костюм широких слоев шляхты, жизнь которой проходила в окружении сельского населения и в тесных контактах с ним, и в XVI–XVII вв. не потерял своих восточновизантийских черт, а с течением времени все больше обогащался заимствованиями из турецкого и татарского костюмов. Это происходило потому, что шляхта была рыцарским сословием и почти постоянно участвовала в военных походах и войнах с татарами и турками, военная одежда и оружие которых вызывали восхищение своей роскошью и богатством. Добытые в боях одежда и оружие с гордостью носили как показатель своей храбрости и отваги [10, с. 86], по их образцу шили предметы костюма у местных портных.

Верхней презентабельной одеждой в костюме шляхты во второй половине XVI в. служили делии, армяки, газуки, чуги, шубы, бекешы, зимние варианты которых подшивали мехом соболей, куниц, рысей, лисиц. Сверху их покрывали сукном, бархатными или узорчатыми шелковыми тканями, украшали шелко-



Рис. 4. Костюм с воротником-фрезой по испанской моде второй половины XVI в. Портрет Анджея Зборовского, маршалка надворного коронного. Неизвестный художник. 1582 г.

выми шнурами, петлицами, дорогими гузами, галуном, тесьмой. Костюм дополнялся богатым поясом, шапкой из дорогого меха, желтыми или красными сафьяновыми сапогами или полусапожками. Все предметы плечевой и поясной одежды старались шить из импортных тканей ярких насыщенных цветов, которые придавали костюму восточную колористику и живописность. Для местного шляхетского костюма оставались характерными расширенный вниз силуэт, использование в длинной верхней распашной одежде разноцветных восточных узорчатых тканей. Такой костюм контрастировал с западноевропейским, состоящим из короткого облегающего кафтана, штанов в обтяжку и широкого короткого плаща, который носили некоторые побывавшие за границей молодые шляхтичи.

В домашних условиях носили неполный комплект одежды. Верхняя рубаша и штаны обычно дополнялись только безрукавкой («камизэлькай») или каким-либо коротким кафтанчиком («жупіцай», «саянікам», «кабатам», «сукенкай»). Другую разновидность домашней и уличной одежды составляли надетые на рубашу и штаны длиннополые зипун, сукня или жупан из легкой ткани. В дождливую или прохладную погоду при выходе на улицу поверх домашнего костюма надевали шерстяной копеняк или плащ из грубого сукна.

В конце XVI – начале XVII вв. в костюме шляхты начинают упоминаться новые виды верхней одежды восточного происхождения: длинная фerezь («фeразыя», «фаразыя») и куртка («даламан»). Впервые фerezь в археографических источниках на территории Беларуси упоминается в реестре денежных расходов на похороны витебского воеводы в 1599 г. [2, т. 3, с. 82]. В скором времени фerezь и доломан приобретают широкую популярность среди шляхты и уже во втором десятилетии XVII в. упоминаются почти во всех инвентарях имущества и описях одежды этого сословия Великого княжества Литовского, а в 1630-х гг. фerezь входит в моду шляхты на польских землях Речи Посполитой [5, с. 865]. На протяжении всего XVII в. фerezь оставалась презентабельным предметом шляхетского костюма. Ее носили представители магнатских родов, широкие слои шляхты, городские служащие местных органов власти и суда.

До середины XVII в. шляхта ВКЛ и Польши не имела своего сословно и этнически определенного костюмного комплекса. Костюм шляхтича XVII в., детали его военного вооружения, знаки военных отличий имели восточное происхождение [7, с. 48–59]. Своеобразный костюм этнически неоднородной шляхты Речи Посполитой середины XVII–XVIII вв., который позднее стал восприниматься как польский националь-



Рис. 5. Западноевропейский костюм по дворцовой французской моде. Портрет Владислава Доминика Острожского. Художник Бартоломей Стробель. 1630-е гг.



Рис. 6. Западноевропейский костюм по дворцовой французской моде. Портрет Александра Острожского. Неизвестный художник. 1660–1670-е гг.

ный костюм, начал складываться с 1640-х гг., когда среди шляхты начал приобретать популярность новый вид верхней плечевой одежды – кунтуш, заимствованный из Венгрии, а туда пришедший с Востока. Это был кафтан с характерными откидными рукавами. Кунтуш носили в Венгрии, Германии и Австрии. Но в Речи Посполитой кунтуш стали носить надевая поверх традиционного жупана. При этом пояс, которым подпоясывали жупан, перешел на кунтуш. Летние кунтуши шили из шелка или бархата, на теплые использовали различные виды и сорта сукна. На подкладку шло льняное полотно, дешевое грубое сукно, а в некоторых случаях – легкий мех. Кунтуш застегивался спереди до талии на ряд пуговиц. Вниз от линии талии полы



Рис. 7. Костюмный комплекс шляхты с жупаном и кунтушом. Вторая половина XVII–XVIII вв. Портрет И. М. Жагеля. Неизвестный художник. Конец XVIII – начало XIX в.

его расширялись и сзади собирались в складки или сборки. Длинные откидные рукава в кунтушах делали разрезанными до плеча. Привилегией пожилых и наиболее уважаемых шляхтичей было ношение этих декоративных рукавов закинутыми за плечи и заправленными за пояс. Часто спинку жупана, прикрытую кунтушом, небогатая шляхта делала из дешевых тканей или домотканого полотна [9, с. 326], а сносившийся кунтуш перешивала в жупан [6, с. 55].

Таким образом, исторические и изобразительные источники показывают, что костюм высшего сословия на территории Беларуси в XVI–XVII вв. отличался большим разнообразием и богатством. В среде высшего сословия сосуществовали и развивались два противоположных направления в моде: наряду со своеобразным ориентальным костюмом военнослужащей шляхты в среде магнатов широкое распространение получила европейская дворцовая мода.

#### Источники и литература

1. Акты, издаваемые Виленскою археографическою комиссиею для разбора древних актов. Вильна, 1865–1912. Т. XXIX.
2. Археографический сборник документов, относящихся к истории Северо-Западной Руси, издаваемый при управлении Виленского учебного округа. Вильна, 1867.
3. Барвенава Г. А. Гістарычны касцюм Беларусі X – пачатку XVI ст.: Аўтарэф. дыс. ... канд. мастацтвазнаўства. Мінск, 2001.
4. Грыцкевіч А. Беларуская шляхта // Спадчына. 1993. № 1.
5. Gutkowska-Rychlewska M. Historia ubiorow. Wroclaw; Warszawa; Krakow. 1968.
6. Историко-юридические материалы, извлеченные из актовых книг Витебской и Могилевской губерний. Витебск, 1871–1906. Вып. 13.
7. Лавыш К. Арыенталізм як частка культуры і побыту беларускай шляхты эпохі сарматызму // Беларус. гіст. часоп. 2003. № 1.
8. Lepkowski T. Polska – narodziny nowoczesnego narodu 1764–1870. Warszawa. 1917.
9. Мальдзіс А. Як жылі нашы продкі ў XVIII стагоддзі. Мінск, 2001.
10. Молчанова Л. А. Очерки материальной культуры белорусов XVI – XVIII вв. Минск, 1981.
11. Піскун Ю. А. Гісторыя касцюма Беларусі XIV–XVIII стагоддзяў. Вучэбны дапаможнік для студэнтаў. Мінск, 2004.

Т. А. Гончарова

## К вопросу об этнической идентичности белорусов Томской области<sup>1</sup>

Изучение этнической идентичности в современной гуманитарной науке, включая этнологию, принадлежит к числу приоритетных направлений. Особый интерес представляют проблемы этнической идентичности различных переселенческих групп, которые вынуждены были приспосабливаться к новой этнокультурной среде. В их числе и белорусы, ставшие неотъемлемой частью сибирского сообщества.

В конце XIX – в первые десятилетия XX в. в границах современной Томской области сформировалась сеть белорусских поселений. Местами их наибольшего скопления стал пригород г. Томска, а также территории нынешних Шегарского, Кривошеинского и Кожениковского районов, некогда входивших в состав обширной Богородской волости. Можно назвать лишь некоторые из поселений – деревни Ново-Александровка, Майган, Журиловка, Вознесенка, Георгиевка и др. Часть белорусских деревень была населена белорусами-католиками. К их числу относятся Константиновка, Петровск и Ломовицкий, располагавшиеся в границах современного Первомайского района. В последнем из перечисленных поселений имелся католический костел. Белорусы-католики проживали также на территории нынешнего Кривошеинского района, где католический компонент был представлен еще поляками и латышами.

Не претендуя в рамках статьи на исчерпывающее решение проблемы, обратим внимание на динамику этнической идентичности белорусов, переселившихся в Сибирь, и факторы, обусловившие ее у белорусов.

В автостереотипе православных белорусов присутствовало представление о близости с русскими. Мнение о том, что «белорусы отличались от русских» обычаями [12, л. 86–87], являлось скорее исключением. Гораздо чаще ими подчеркивалось, что «обычаи у белорусов были те же, что у русских» [12, л. 21]. Уместно привести рассуждение о своих предках-белорусах жителя д. Ягодное: «Родители приехали из Витебской губернии. Они были русскими, хотя у отца сохранился белорусский акцент немного» [12, л. 23].

Сходная ситуация наблюдается и применительно к гетеростереотипам. Исследователи уже обратили внимание на то, что и старожилы-сибиряки воспринимали белорусов как русских переселенцев, а не как представителей другой нации [2, с. 67–68]. Характеризуя население д. Бароковка, информатор отметил следующее: «Люди там жили приехавшие из России, кто откуда, нерусских там не было, русские да белорусы» [12, л. 58]. Жители д. Перовки про своих соседей-белорусов говорили так: «Хоть и жили в Белоруссии и были белорусами, но от русских отличались только языком, а так ничем» [12, л. 80].

В этнической идентичности белорусов-католиков,

согласно архивным документам, существенную роль играл конфессиональный фактор. В материалах 1920-х гг. применительно к белорусам, проживавшим в границах Кривошеинского района, сохранились следующие характеристики: «...У них еще национально-го самосознания нет, а только религиозное» [1, с. 50], «...Сперва считаются католиками, а потом только различаются на поляков и белорусов» [15, л. 15 об].

Этническая идентичность переселенцев в новом этнокультурном пространстве неизбежно подвергается проверке, часто с последующей трансформацией. Активный дрейф этнической идентичности у белорусов наблюдался довольно рано. Обратившись к изучению этноса в границах Приобья в первые десятилетия XX в., Е. Ф. Фурсова пришла к выводу о размытости этнического самосознания переселенцев из западных губерний России: будучи выходцами из одних мест, по прошествии десяти лет проживания в Сибири они могли записываться и «русскими», и «белорусами» [13, с. 97].

В делопроизводственной документации 1920-х гг. удалось обнаружить своего рода версию сроков «обрусения». В отчете по одной из деревень значилось: «Состав населения Березовки – русские», а в скобках сохранилось следующее пояснение: «Белорусы, проживают в Сибири 20 лет» [11, л. 7].

Процесс смены этнической идентичности белорусским населением Сибири в 1930-е гг. отмечал заведующий секцией Сибирского краевого статистического отдела А. И. Слуцкий: «...Детей, родившихся в Сибири, часто записывали не по своей национальности... Если же взять белорусов... показатели их рождаемости по своей народности еще ниже, чем украинцев, и еще более определенно говорят о неполноте регистрации по белорусской народности». Свои наблюдения он подтверждает цифрами: в Томском округе от 25 333 белорусов родилось 286 детей [9, с. 24]. Парадоксальность приведенной статистики как нельзя лучше иллюстрирует начавшийся дрейф этничности.

Столь быструю смену этнической идентичности Е. Ф. Фурсова связывает с тем, что в самой Белоруссии не было четкости в вопросах этнической идентичности населения, а также с тем, что переселялись из региона не только этнические белорусы, но и русские [13, с. 97]. Кроме того, сюда следует добавить фактор этнической близости, о котором уже упоминалось, и одинаковую конфессиональную принадлежность – православную.

Динамику этнической идентичности белорусов в сельских поселениях хорошо позволяют проследить похозяйственные книги. В качестве примера обратимся к ситуации в д. Верх-Бровка Кривошеинского района, население которой в 1930-е гг. было исключи-

<sup>1</sup> Статья подготовлена при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта «Этническая идентичность восточнославянских народов в этноконтакт-

ных зонах Томской области (конец XIX – начало XXI в.)», проект № 10-01-64104 а/Т.



тельно белорусским [4]. В начале 1960-х гг. в деревне белорусов насчитывалось 102 чел. [5], что составляло более половины жителей. В похозяйственных книгах, датированных 1986–1990 гг., белорусами записалось лишь 4 чел. [10], или 6% жителей, остальные — русскими. Как видим, делопроизводственная документация отражает завершившийся процесс смены этнической идентичности. Однако за кадром остаются факторы, обусловившие эту смену.

Особо хотелось бы обратить внимание на динамику этнической идентичности белорусов-католиков. Приверженность части белорусов католицизму обусловила их сближение с поляками. В ситуации этнического выбора белорусы-католики могли склониться к самоидентификации с поляками, при этом оказывался задействованным «фактор престижа». К тому же окружающее православное население стимулировало выбор, называя белорусов-католиков «поляками» [14, с. 103]. Похозяйственные книги 1930–1940-х гг. д. Осинька показали, что представители одной семьи записывались и «католиками», и «поляками», и «белорусами», и только с 1940-х гг. наметился перевес в пользу

этнонимов «белорус» и «поляк», причем подавляющее большинство носителей фамилии определяло себя как поляки [3]. Встретился еще один интересный вариант самоидентификации — «белорусские поляки-католики» [6, л. 2].

Однако белорусы Томской области в альтернативности ситуации отдали предпочтение русской идентичности. В течение XX в. белорусы-католики самоидентифицировались в качестве русских. Об этом свидетельствуют похозяйственные книги д. Петровской и д. Ломовицкой [7, 8].

Таким образом, уже в первые десятилетия включения в сибирское общество белорусы слабо выделяли себя среди русских. Принадлежность к католицизму для белорусов играла важную роль в поддержании собственной инаковости в ситуации православного большинства и могла провоцировать двойственность в этническом самоопределении. Вместе с тем религиозный фактор в стратегии выбора новой идентичности не сыграл принципиальной роли. Дрейф этнической идентичности белорусов, как православных, так и католиков, был в пользу русской национальности.

#### Источники и литература

1. Из истории земли Томской. Сибирский Белосток: сб. материалов и док. Томск, 1998. 239 с.
2. Майничева А. Ю. Диаспоры и проблема «третьего поколения переселенцев» в Сибири // Этносоциальные процессы в Сибири: Темат. сб. Новосибирск: Сиб. науч. изд-во, 2006. Вып. 7. С. 67–71.
3. Муниципальный архив администрации Кемеровского района. Ф. 11. Оп. 1. Д. 11.
4. Муниципальный архив администрации Кривошеинского района. Ф. 42. Оп. 1. Д. 8.
5. Муниципальный архив администрации Кривошеинского района. Ф. 42. Оп. 1. Д. 160.
6. Муниципальный архив администрации Первомайского района. Ф. 91. Оп. 1. Д. 3.
7. Муниципальный архив администрации Первомайского района. Ф. 4. Оп. 1. Д. 156.
8. Муниципальный архив администрации Первомайского района. Ф. 4. Оп. 1. Д. 270.
9. Охолина Н. Радзима на карте области // Территория согласия. 2005. № 3–4 (8–9). С. 24–26.
10. Похозяйственные книги д. Верх-Бровка (1986–1990 гг.).
11. ТОКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 72.
12. ТОКМ. Ф. 1. Оп. 1. Д. 592.
13. Фурсова Е. Ф. Белорусские переселенцы Приобья по данным Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 года и похозяйственных книг 1920-х годов // Сибирская деревня: история, современное состояние, перспективы развития: Материалы VII Междунар. науч.-практ. конф., посвящ. 90-летию Омск. гос. агр. ун-та и 180-летию агр. науки в Зап. Сиб. (27–28 марта 2008 г.) в 3 ч. Омск: Изд-во Омск. агр. ун-та, 2008. Ч. 1. С. 93–97.
14. Фурсова Е. Ф. Традиционно-бытовые особенности культуры белорусов-переселенцев конца XIX — начала XX в. (по материалам этнографических экспедиций) // Белорусы в Сибири. Новосибирск, 2000. С. 102–124.
15. Центр документации новейшей истории Томской области. Ф. 1. Оп. 1. Д. 1550.

*Н. С. Грибанова*

### Полотенце в свадебной обрядности русского сельского населения Алтая в конце XIX — начале XXI в.

Этнографы, изучавшие вопросы материального оформления традиционных обрядов восточнославянских народов, неоднократно отмечали значимость и многофункциональность полотенец в свадебной обрядности. Используемое на всех этапах традиционного ритуала, полотенце наряду со множеством других материальных компонентов придавало ему этническую, этнографическую и локальную специфику. Так, для всех восточных славян характерно использование полотенца в качестве приданого невесты, предмета убранства избы жениха и свадебного поезда, предмета дарения родственникам жениха и участникам свадьбы, атрибута участников свадьбы или существенного элемента обряда (обертывание рук полотен-

цем, расстилание ширинки под ноги молодым при венчании, встреча молодых с хлебом-солью), элемента свадебного костюма невесты [23, 27]. Однако как у русских, украинцев и белорусов в целом, так и у различных групп русских отмечается значительная специфика в способе использования полотенца на одних и тех же этапах, в выборе материала, размерах и орнаментации свадебных полотенец, в их наименовании и количестве.

Анализ полевых и музейных материалов показал, что в свадебной обрядности русского населения Алтая в конце XIX — начале XX в., в отличие от регионов Европейской России, полотенце выполняло все вышеперечисленные функции, кроме последней.

В источниках отсутствуют сведения об использовании невестой полотенца в качестве головного покрытия и «ручного полотенца», как это было принято, например, в Тамбовской и Владимирской губерниях [27, с. 156–212].

Полотенца в селах Алтая использовались участниками традиционной свадьбы как со стороны жениха, так и со стороны невесты. Однако если семье жениха полотенце требовалось только для встречи молодых с хлебом-солью от венца и одно или несколько — для украшения упряжи лошади при снаряжении свадебного поезда, то для невесты полотенца составляли обязательную и нередко существенную часть приданого.

Число полотенец, как и размеры приданого в целом, зависели от многих обстоятельств, прежде всего от состоятельности крестьянской семьи. А. А. Лебедева отмечает, что в богатых семьях старожилов Сибири раздаривалось до 30 полотенец, помимо этого в дом жениха привозились многочисленные полотенца разного назначения [23, с. 109]. В работе Т. Г. Шарбаринной, посвященной описанию русских свадебных традиций на Рудном Алтае конца XIX — середины XX вв., приведены слова старинной свадебной песни, в которой в приданом невесты упоминается «сорок сороков рушников, пятьдесят скатертей-бранок» [35, с. 43]. При этом автор констатирует, что «...фразаологизм „сорок сороков“ уже давно обозначал просто бесчисленное множество, а не старинную единицу счета (буквально — 40 раз по 40 штук), хотя в каждом конкретном случае это „бессчетное количество“ считалось с особой скрупулезностью, т. к. было не только предметом гордости семьи, но и залогом грядущего благополучия дочери» [35, с. 43]. Как известно, приданое составляло личную собственность женщины даже в большой неразделенной семье, и в случае ее смерти переходило по наследству дочери, а если дочерей не было, то возвращалось в семью родителей. Кроме того, размеры приданого и его качество влияли на общественное мнение. Приданое невесты выставлялось напоказ, и всякий мог войти в дом и осмотреть его. Для молодых людей и особенно для их родителей очень важным являлось мнение односельчан: «*чтобы все было как у людей, чтобы люди не осудили*». «*Тогда ведь по полной хате народу набивалось — глядеть свадьбу — битком до стола. Такая мода была*» [16].

Зависимость количества полотенец в приданом девушки от состоятельности ее семьи подчеркивают и информанты: «*...у кого какой достаток позволяет: может 10, у кого мало — может и 5 пройдет*» [3]. При этом под достатком понималось прежде всего достаточная площадь для посевов льна или конопли (у южнорусских переселенцев), возможность приобретения ниток для вышивания и вязания, наличие у девушки свободного от полевых и домашних работ времени для занятия рукоделием. По сведениям информантов, родившихся до 1920-х гг., в селах Алтая в приданое девушки из зажиточной семьи входило до 20 орнаментированных полотенец. «*Жили крепко, в приданое давали по 15 скатертей, по 15–20 рушников,*

*шелковые и кашемировые сарафаны...*» [35, с. 43]. Девушки из бедных семей старались приготовить или заработать от двух до пяти полотенец.

Традиционно в приданое девушки входили полотенца, преимущественно изготовленные собственноручно, с помощью подруг и иногда старших в семье женщин. Поэтому развешанные по стенам избы жениха полотенца также демонстрировали трудолюбие невесты и ее способности к рукоделию. Развешанные в избе полотенца, как и расстеленные скатерти, выполняли и декоративную функцию, придавая избе нарядный, праздничный вид.

Осмотр приданого невесты и перевоз его в дом жениха являлись важными эпизодами свадебного обряда как старожилов, в том числе старообрядцев, так и переселенцев Алтая. Сохранение традиции развешивать полотенца до 1930-х гг. фиксируется у различных этнографических групп русского населения Алтая: «поляков» Глубоковского, Катон-Карагайского р-нов ВКО РК [35, с. 62, 80], кержаков Заринского, Солонешенского р-нов [28, с. 192; 29, с. 264], сибиряков-старожилов Бийского р-на [2], переселенцев Троицкого [31, с. 138], Усть-Калманского, Третьяковского и других районов Алтайского края [12, 14, 15, 16]. В отличие от забайкальских казаков, у которых не было обычая развешивать полотенца на стены во время свадьбы [23, с. 110], в казачьих, как и в крестьянских, семьях Алтая, после того, как сундук вносили в дом, все приданое развешивали на гвоздиках [18, с. 100; 11].

Доставка приданого в дом жениха в свадьбе русского населения Алтая была обязанностью невестинной родни и свахи (у украинских переселенцев на Алтае — дружки невесты). Сундук с приданным и постель они отвозили в большинстве сел Алтая во время венчания молодых либо сразу после него. Только у староверов с. Боровлянка Заринского р-на В. И. Мотузной зафиксирован обычай развешивать полотенца из приданого невесты в доме жениха после окрививания молодой [28, с. 192]. Но в том и другом случае разыгрывалась шуточная сцена выкупа приданого, после чего свахи со стороны невесты и жениха расставляли сундуки, стелили постель, развешивали полотенца, расстилали «*настольники*» (скатерти). Исследовательница Г. С. Маслова пишет, что в украинской и белорусской свадьбе родственники, сидевшие на возу при перевозке приданого, не слезали с воза, пока не получали вознаграждение деньгами или длинными *утиральниками*, которыми они покрывали себе плечи, а концы спускали до земли [27, с. 20]. В свадьбе русского сельского населения Алтая плата осуществлялась не за приданое как таковое, а за то, что его вносили в дом жениха. При этом родственники невесты останавливались перед воротами, и сваха говорила: «*Ой, лошадь не заходит*». Ей подносили рюмочку вина, и тогда приданое провозили через ворота. Свообразный выкуп приданого повторялся у каждой двери. Когда сундук наконец вносили в избу и доставали приданое, сваха начинала забивать в стену гвозди для полотенец. При этом она делала вид, что гвоздь не вбивается в стену, и вновь требовала выкуп: «*она бьет, сто раз стукня — не лезя, вот ей тада подавают и подава-*

ют» [14]. После того, как все полотенца были развешены на стены, зеркало, «на боженьку» (икону), плату требовали за их количество: «Повешают, сощитают, сколь полотенец: 12 ли 15, и вот: „Сколь концов, столь нам корцов“. Корец... теперь называют ковшик, а тогда корец. И вот наливали им» [11]. В Третьяковском р-не данный этап свадьбы сохранялся вплоть до 1960-х гг. Но тогда институт свах был уже утрачен, и полотенца развешивали друг жениха и подружка невесты. Им также платили вином за то, чтобы они вешали полотенца ровно [12].

Повсеместно в процессе украшения избы жениха полотенца вешали последовательно сначала на иконы, затем от красного угла по стенам и в простенках между окнами. Если в доме было зеркало, его также украшали полотенцем. Информация об украшении зеркал получена в селах Екатериновка (Третьяковский р-н), Антоньевка (Петропавловский р-н), Ермачиха (Мамонтовский р-н), Сосновый Лог (Кытмановский р-н) Алтайского края, с. Бобровка (Глубоковский р-н) и с. Урыль (Катон-Карагайский р-н) ВКО. После свадьбы полотенца снимали, оставляя только на иконе [15].

Основываясь на полевых материалах, можно с уверенностью говорить о том, что в 1950–1970-е гг. традиция развешивать полотенца в ходе свадьбы воспроизводилась только тогда, когда обряд совершался в полном объеме, как говорят информанты — «по-старинному». Однако даже в этом случае число полотенец, имевшихся в приданом невесты, не всегда позволяло соблюсти ритуал полностью: «на иконы повесили, утираться, и всё» [7].

Еще один способ демонстрации приданого невесты, в том числе и полотенца, зафиксирован в селах Бийского р-на. По окончании девичника, когда все необходимое для приданого невесты было готово, подружки надевали на себя изготовленные рубахи, штаны, парочки, повязывали полотенца вокруг талии и отправлялись к родителям жениха. «...Запрягают коня, с колокольцами едут по деревне к его родителям. Сколь она полотенец навывшивает, их вот вокруг талии обвязывают. Кто мужиком нарядил, кто в парочку. Наряжаются в эту одежду все пятнадцать! Ну, и берут литовку, едут и стучат по деревне, и к жениху во всем этом наряде. Заходят к жениху, они давай угощать. Смотрят, какие полотенца у невесты, штаны, какие рубахи, все смотрят» [31, с. 196]. Аналогичный обряд был распространен у русских Среднего Поволжья [20, с. 66–67; 21, с. 44–45]. В начале XX в. во многих селах Алтая (Зонального, Бийского [1; 3], Поспелихинского, Шипуновского, Змеиногорского р-нов [25, с. 191], преимущественно старожилов) подружки невесты накануне свадьбы катились по селу с наряженным венником, а затем ехали к жениху за мылом, гребнем и полотенцем для невесты. В селах Саввушки (Змеиногорский р-н, «поляки») и Екатериновка (Третьяковский р-н, «поляки») подружки невесты в последний день девичника относили жениху «снаряд»: рубашку, пояс, портянки и пр. Они шли с баннным разукрашенным венником и несли в руках косу-литовку [24, с. 213]. В с. Михайловка Усть-

Калманского р-на (переселенцы из Воронежской губ.) подружки невесты ходили к жениху ужинать. При этом они шли через все село, звенели в литовки, пели, плясали, создавая много шума, оповещая тем самым односельчан о предстоящей свадьбе [15]. Однако в этих селах информанты не упоминали о показе приданого невесты. Возможно, записанный в Бийском р-не обряд имел на Алтае локальное распространение и был принесен переселенцами с Поволжья.

Своего рода демонстрацией трудолюбия, мастерства невесты и достатка ее родителей, с точки зрения большинства информантов, являлись дары, которые традиционно в русской свадьбе невеста подносила жениху и его родственникам во время свадебного пира. По мнению исследователей, подарки не только имели престижное значение для всей семьи невесты, но также дарились с целью сближения с семейством мужа, чтобы задобрить его членов [27, с. 24].

Традиции использования полотенец в качестве свадебных даров в различных районах Алтая носили локальный характер, как и на всей территории России. На Алтае отмечены традиции дарить полотенце родителям жениха, свахе, жениху, золовкам (сестрам мужа), деверьям (братьям мужа), друзьям, крестным родителям молодых. Но при этом если во многих районах Европейской России на рубеже XIX–XX вв. полотенце считалось на определенных этапах свадьбы обязательным подарком жениху, его родственникам, сватам, священнику [21, с. 44; 26, с. 473–574; 27, с. 24], то на Алтае в первой половине XX в. оно чаще всего выступало дополнением к основным дарам или заменяло другие предметы в случае их отсутствия.

Очевидно, что в традиционной свадьбе русских крестьян Алтая XIX в., как и во многих губерниях Европейской России, полотенце было основным подарком невесты жениху во время сватовства и рукобитья. Однако полевые материалы, относящиеся к более позднему периоду, содержат только отрывочные сведения об этом. В свадьбе старожилов (Заринский р-н) невеста на рукобитье дарила жениху вожжи и полотенце [30, с. 60]. В чалдонской свадьбе (Каменский р-н) полотенце полагалось жениху в задаток на сватовстве, после чего он вешал его на дугу лошади, демонстрируя согласие девушки на брак [7]. У «поляков» Солонешенского р-на жених и невеста обменивались подарками на девичнике: «она подает ему в руки подарок — *полотенец*, а он кладет ей шаль и ткань на шитье» [29, с. 259]. Непосредственно к свадьбе невеста должна была сшить жениху одежду: рубаху, штаны, пояс, связать перчатки, носки. Полотенце могло дополнить этот перечень, но не считалось обязательным.

Основным подарком свекру была собственноручно сшитая и вышитая рубаха. Свекрови рубаху собственного изготовления могли заменить «отрезом» фабричной ткани [16]. Специально для будущих свекра и свекрови девушки-невесты вышивали полотенца в с. Паутово (Петропавловский р-н) [8].

Подарки другим членам семьи жениха не были строго регламентированы. Полотенцами одаривали

крестную мать и крестного отца (Петропавловский р-н) [11]. Золовкам полотенца дарили наряду с платками, полушалками, фартуками (Бийский р-н АК [32, с. 204], Шемонаихинский р-н ВКО [35, с. 45]). Для деврей во многих селах полотенца считались основным подарком (Усть-Калманский [14, 15], Петропавловский [10], Бийский [32, с. 204] р-ны). В «поляцких» селах Солонешенского района через несколько дней после сватовства на *зарученье* (бранье) невеста, чтоб на нее «крепко надеялись», одаривала родственников жениха опоясками, настенными полотенцами, платками. Подарки вручали подруги невесты, сама невеста сидела за столом или в кути [29, с. 258].

В Европейской России, по замечанию Г. С. Маслово, иногда раздаривалось до тридцати, а в богатых семьях — до сотни полотенцев [27, с. 24]. Сведения о количестве «дарных» полотенцев в свадьбе русских крестьян Алтая на рубеже XIX–XX отсутствуют, но во второй четверти XX в. их число существенно меньше приведенных исследовательницей. С 1950-х гг. традиция одаривания родственников жениха практически утрачивается по причине сложного материального положения семей, упрощения, а затем и трансформации свадебного обряда.

Традиционно в ходе свадебного обряда русских крестьян полотенце использовалось как знак участников свадьбы. *Полотенца* и *ширинки*, украшавшие костюмы участников свадьбы, обычно изготавливались невестой, являясь частью ее приданого. Она дарила их в разные моменты свадебного обряда. В русских селах Алтая полотенце выступало преимущественно отличительным знаком дружки — главного распорядителя свадьбы. Только в старожильческих селах бывшего Змеиногорского округа жениху повязывали одно полотенце через плечо — справа налево (с. Богатырево ВКО РК) или через плечи крест-накрест на груди два расшитых холщовых полотенца (с. Быструха ВКО РК). Так он ходил со дня заручин до бранья [35, с. 30, 34, 71].

Повязывать полотенце дружке было принято как в среде старожилов, так и в среде переселенцев Алтая. Источники свидетельствуют о том, что в различных селах полотенце повязывали по-разному. «Каменщики» д. Быковой (ВКО РК) дружке скрещивали на груди два полотенца [35, с. 34]. На правой руке поверх локтя вышитое полотенце полагалось носить дружке в с. Усятском (Бийский р-н) [4]. В большинстве сел полотенце надевали дружке через правое плечо и завязывали на левом боку узлом или бантом (с. Маралиха, Малый Башчелак Чарышского р-на; с. Новиково, с. Малоенисейское Бийского р-на; с. Усть-Калманка Усть-Калманского р-на [2-4; 5, 6, 16, 17]; Залесовский р-н [22, с. 203]; с. Боровлянка Заринского р-на [28, с. 191]). У сибирских казаков у дружки перевязанное через плечо полотенце дополнялось другими обязательными атрибутами: на груди крепили цветок, на шапку нашивали красную ленту, в руку давали кнут [18, с. 99]. Устойчивую традицию повязывать полотенце через правое плечо Е. Г. Губаренко (с. Николаевка, Поспелихинский р-н) объяснила так: «Правая рука для свадьбы, левая для похорон. Правой рукой крест кладется, и благословение с правой руки получают» [9].

Многие этнографы усматривают в использовании полотенца в костюмах участников свадьбы магическое назначение. В. А. Липинская вслед за С. И. Гуляевым называет вышитое полотенце, надетое у дружки через плечо, оберегом [24, 203]. По мнению Т. Г. Шарбаровой, «костюмы жениха и дружки «укреплялись» специальными средствами — повязанными через грудь полотенцами, с целью предотвратить пагубное взаимное воздействие между ними и мертвыми предками, поскольку они соприкасались с невестой, а сакральные узоры полотенцев — мощные обереги» [35, с. 86]. Полотенца, повязанные через плечо у сватов, с точки зрения Т. Н. Золотовой, так же как и красные ленты на шапке дружки и кнут в его руках, красный цветок в петлице и красная лента через плечо у жениха, плач невесты утром свадебного дня, благословение молодых к венцу с иконой и хлебом-солью, крики «горько» во время свадебного пира, а также само присутствие на свадьбе в качестве дружки «знатного» человека, способного в случае надобности «расколдовать» свадебный поезд и охранявшего молодых в первую брачную ночь, были призваны охранять молодых от враждебного воздействия «чужого» мира [19, с. 75]. При этом автор считает, что приемы предохранительной магии значительно лучше сохранились в среде старожилов Сибири. В ходе полевых исследований в среде чалдонов удалось зафиксировать воспоминания о действиях дружки во время свадьбы также связанных с обереговой функцией полотенца: «*Поехали когда, кони прям на дыбы встают, мы с кошевы выпадываем, и все. А он (дружка. — Н. Г.) полотенце достал из кармана, дал лошадям понюхать полотенце, обошел три раза круг коней, и кони тронулись, пошли*» [7].

Наряду с магической ролью полотенца в свадьбе, они, являясь атрибутом ее участников, несомненно, выполняли и практическую функцию — служили знаком отличия их обладателей. Ссылаясь на мнения русских крестьян, Г. С. Маслово пишет, что полотенца или ширинки прикреплялись к свадебному костюму для того, чтобы «наметить» этих людей, чтобы все знали, «кто они такие» [27, с. 191]. И если первая — предохранительная — функция полотенца со временем была забыта, то благодаря последней полотенце продолжало использоваться в свадьбе сельского населения отдельных районов Алтая вплоть до конца XX в. «*Дружка перевязывают. До сих пор перевязывают. А тада как узнаешь, чё он дружок? Тада его не узнаешь. Покупают любой рушник, можно даже не вышитый, а просто полотенце подлиннее возмут и перевяжут*» [16].

С 1950-х гг. во многих селах распространяется «мода» повязывать свидетелям со стороны жениха и невесты как знак отличия ленты, что можно рассматривать как трансформацию традиции использования полотенца. В последние десятилетия на смену лентам пришли бутоньерки — букетики искусственных цветов, прикалываемые к одежде свидетелей. Однако такого рода замена не является повсеместной. В тех семьях, где силен авторитет старших членов, к их мнению прислушиваются и стремятся соблюдать традиции: «*Внучка выходила замуж в 1992 г., полотенце от-*

дала — дружке перевязывали, вышитое было пелухами. Оно и сейчас тоже перевязывают, но не все» [17].

В течение всего рассматриваемого периода в селах Алтая полотенце использовалось родителями жениха при встрече молодых от венчания (позже — регистрации) в своем доме, согласно общерусской традиции, фиксируемой с XVII в. [34, с. 127–130]. При этом повсеместно каравай (булку хлеба) с солью и икону подносили на вышитых полотенцах. Как правило, мать жениха держала хлеб, а отец — икону. В послевоенное время вдовы благословляли своих детей, держа на одном полотенце хлеб и икону. «В 50-м году я выходила замуж. Свекровь встречала одна (с регистрации из сельского совета. — Н. Г.) на рукотёрте — на полотенце на старинном — хлебом и солью. Белое, края вышиты пелухами, всегда пелухами вышивали раньше. Да, пелушки красные и черные» [6]. В настоящее время этот способ — наиболее часто встречающийся, однако, очевидно, уже по причине отсутствия в семье двух старинных или орнаментированных полотенцев. После благословения девушки перед венчанием мать отдавала ей икону вместе с собственноручно вышитым полотенцем: «Мать икону отдаёт, на неё полотенца с галунцом» [5].

В современной свадьбе нередко встречу молодоженов организует тамада, а родители выполняют ответственную им роль. В этом случае благословение заменяется встречей с хлебом-солью и игровым моментом откусывания хлеба женихом и невестой по очереди с целью определить, кто в будущей семье будет хозяином. Использование полотенца при этом неизменно сохраняется. Однако если ранее это было полотенце, изготовленное матерью жениха, то теперь — то, которое удастся найти: у кого-либо из родителей, родственников, знакомых. О повсеместном распространении данного обряда свидетельствуют и музейные собрания полотенцев, многие из которых имеют в центре пятна желтого цвета — характерные следы от свежевыпеченного хлеба.

Для старожилов Алтая в конце XIX — начале XX в. характерно использование полотенца при рукобитье (севернорусская традиция и термин [33, с. 248–249]). У горнорабочих, по описанию М. В. Швецово́й, во время рукобитья дружка брал руки жениха и невесты и завертывал их в полотенце, висевшее у него через плечо, затем присоединял к ним руки отца, матери и крестных, сверху клал свои руки и спрашивал родителей брачущихся: «О чем у них уговор был?». После их ответа дружка развертывал полотенце и разнимал руки [36, с. 222]. Аналогично этот обряд проходил у каменщиков, но руки соединяли все присутствующие при этой церемонии родные [25, с. 189]. В «поляцких» селах этот обряд совершался без участия дружки: сначала родители жениха, затем родители невесты, жених с невестой кладут рука на руку, перевертывая их полотенцем [28, с. 258]. В локальных вариантах свадьбы 1920–1930-х гг., записанных в ходе полевых исследований, не фиксируется рукобитья, четко выделенного в структуре обряда. Информанты помнят название и цель обряда, но атрибутов, в том числе и полотенца, не называют.

Распространенный повсеместно на территории России обычай обязательного покрывания рук участников рукобитья полотенцем связан с отождествлением понятий «голый» и «бедный». Согласно представлениям крестьян, касание сватами друг друга голыми руками могло сулить бедность молодым. Руки, обернутые полотенцем, напротив должны предвещать материальное благополучие обеим сторонам, заключающим брак [27, с. 39; 35, с. 91].

В селах Алтая в первой трети XX в. полотенца использовались, согласно традиции распространенной у всех восточных славян, в качестве атрибута соединительных обрядов, совершавшихся в ходе свадьбы. Полотенцем туго связывали жениха и невесту, что служило символом их дальнейшей согласной жизни. В некоторых казачьих станицах при удачном сватовстве невесту выводили «на круг» в центр комнаты и соединяли ее руку с рукой жениха, перевязав полотенцем или веревкой. Могли также соединить руки их родителей [18, с. 99]. Единение молодых означало и стояние во время венчания в церкви жениха и невесты на одном полотенце (*ширинке*). Каждый из брачущихся стремился первым стать на *ширинку*, что означало, что он будет верховодить в доме. Однако воспоминания об этом, полученные в ходе полевых исследований, единичны, что свидетельствует о частичной утрате этих этапов свадебной обрядности уже во второй четверти XX в.

Также единичны свидетельства об использовании полотенца для украшения подвода свадебного поезда. Известно, что «обертывать» дуги полотенцем было принято в начале XX в. в Бийском, Третьяковском, Солонешенском районах с целью украшения упряжи наряду с цветными лентами и колокольчиками перед отправлением поезда за невестой.

Известно на Алтае и использование полотенца для оповещения односельчан о результатах определенного этапа обряда. Так, в с. Плоское Третьяковского р-на повязанный на дугу красный *рукотёрт* на второй день свадьбы означал «честность» (целомудрие) невесты: «повесят на дугу, едут: „вот наша невеста“, по всем улицам зашнурят, а если *проштрафилась* — ее рубаху на дугу привяжут и мотай по деревне, а рубаха чистая...» [12]. В Каменском р-не полотенце, повязанное на дугу после рукобитья, означало согласие стороны невесты на брак [7]. Такую функцию полотенца можно назвать информативной.

Независимо от назначения, свадебные полотенца хранились бережно, использовались во время праздников для украшения жилища. Свидетельством наличия у крестьян представлений о ритуально-магических свойствах свадебного полотенца служит то, что свадебным вышитым полотенцем вытирали лицо младенцу от сглаза, подростку или взрослому человеку в случае заболеваний кожи лица (например, угревой сыпи).

Таким образом, в свадьбе старожилов и переселенцев Алтая в конце XIX — начале XX в. сохранялись как общерусские, так и некоторые локальные варианты традиции использования полотенца. Орнаментированное полотенце выполняло множественные функ-

ции, представляя собой определенную материальную ценность и демонстрируя трудолюбие невесты. С 1920-х гг. уменьшается количество полотенец, изготавливаемых для приданого и используемых в ходе свадьбы. Основной причиной этого является, видимо, постепенное нивелирование ритуальной функции и обособление декоративной. Немаловажное значение имел материальный фактор и уменьшение у девушек свободного времени для занятий рукоделием, что связано с учебой в школе и работой в коллективных хозяйствах. Увеличивается число случаев вышивки полотенца к свадьбе матерью или бабушкой невесты,

особую значимость получают предметы, передаваемые по наследству. В годы Великой Отечественной войны изготовление орнаментированных полотенец, в том числе и свадебных, почти полностью прекратилось. С 1950–1960-е гг. в связи с коренными изменениями в семейной обрядности полотенце постепенно теряет большую часть своих функций. До настоящего времени повсеместно сохраняется только встреча молодоженов с хлебом-солью на вышитом полотенце, а в отдельных селах (и семьях), согласно традиции, по-прежнему полотенце свидетелю со стороны жениха (дружке).

#### Источники и литература

1. Архив ЛИК АлтГПА (сектор устной истории и этнографии). Ф. 1. Материалы ИЭЭ 2002 г. Зональный р-н, с. Соколово. Рыбникова А. С. 1909 г. р.
2. Там же. Материалы ИЭЭ 2003 г. Бийский р-н, с. Верх-Катунское. Пивоварова Е. К. 1920 г. р.
3. Там же. Бийский р-н, с. Малоенисейское. Прийма У. М. 1916 г. р.
4. Там же. Бийский р-н, с. Усятское. Шентяпина Е. Я., 1922 г. р.
5. Там же. Материалы ИЭЭ 2004 г. Чарышский р-н, с. Маралиха. Медведева П. К., 1932 г. р.
6. Там же. Чарышский р-н, с. Чарышское. Иунихина З. П. 1928 г. р.
7. Там же. Материалы ИЭЭ 2005 г. Шелаболихинский р-н, с. Киприно. Павлова О. С. 1929 г. р.
8. Там же. Материалы ИЭЭ 2007 г. Быстроистокский р-н, с. Быстрый Исток. Медведева Н. Ф. 1919 г. р.
9. Там же. Материалы ИЭЭ 2008 г. Поспелихинский р-н, с. Николаевка. Губаренко Е. Г. 1913 г. р.
10. Там же. ПМА 2004 г. Петропавловский р-н, с. Антоньевка. Осипова Н. П. 1919 г. р.
11. Там же. ПМА 2004 г. Петропавловский р-н, с. Антоньевка. Малыгина М. П., 1909 г. р.
12. Там же. Третьяковский р-н, с. Екатериновка. Уварцева К. С. 1915 г. р.
13. Там же. Усть-Калманский р-н. с. Васильевка. Капустина В. К. 1929 г. р.
14. Там же. Усть-Калманский р-н, с. Васильевка. Харламова А. С. 1908 г. р.
15. Там же. Усть-Калманский р-н, с. Михайловка. Кузнецова Ф. А. 1899 г. р.
16. Там же. Усть-Калманский р-н, с. Усть-Калманка. Чувакина Е. С. 1912 г. р.
17. Там же. Усть-Калманский р-н, с. Усть-Калманка. Ситникова К. Г. 1915 г. р.
18. Жигунова М. А. Материалы по свадьбе сибирских казаков // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международ. науч.-практ. конф. Вып. 5 / под ред. М. А. Демина, Т. К. Щегловой. Барнаул: Изд-во Барнаул. гос. пед. ун-та, 2003. С. 97–101.
19. Золотова Т. Н. «Сгинь, нечистая сила!» Как защищались от «злых сил» сибирские старожилы // Родина. № 2. 2003. С. 74–77.
20. Зорин Н. В. Обрядовые функции одежды в русском свадебном ритуале Среднего Поволжья // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 49–73.
21. Зорин Н. В. Символы невесты в русских свадебных обрядах // Семейная обрядность народов Среднего Поволжья. Казань, 1990. С. 38–49.
22. Куприянова И. В. Семейные обычаи и обряды // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 196–210.
23. Лебедева А. А. Роль материальных компонентов в традиционном свадебном обряде русских старожилов Сибири (вторая половина XIX – начало XX в.) // Совет. этнография. 1977. № 3. С. 104–116.
24. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае: XVIII – начало XX века / отв. ред. В. А. Александров. М.: Наука, 1996. 268 с.
25. Липинская В. А., Сафьянова А. В. Свадебные обряды русского населения Алтайского горного округа // Русский народный свадебный обряд: исследования и материалы / под ред. К. В. Чистова, Т. А. Бернштам. Л.: Наука, 1978. С. 180–201.
26. Макашина Т. С. Свадебный обряд // Русский Север: этническая история и народная культура. XII–XX века. М.: Наука, 2004. С. 473–574.
27. Маслова Г. С. Народная одежда в восточнославянских традиционных обычаях и обрядах XIX – начала XX в. М.: Наука, 1984. 216 с.
28. Мотузная В. И. Свадебный обряд староверов села Боровлянка Заринского района // Залесовское Причумышье: Очерки истории и культуры / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 187–195.
29. Мотузная В. И. Свадебный обряд староверов Солонешенского района // Солонешенский район: Очерки истории и культуры / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2004. С. 255–280.
30. Мотузная В. И. Свадебный обряд сибирских старожилов Заринского района Алтайского края // Хранители наследия: вып. 1. / гл. ред. А. С. Кондыков и др. Барнаул: Изд-во АГИИК, 2003. С. 60–61.
31. Панышина Н. Г. Традиционная русская свадьба старожилов села Белого Троицкого района Алтайского края // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул: Изд-во Барнаульского пед. ун-та, 1998. С. 136–154.
32. Панышина Н. Г. Элементы свадебной обрядности в селах Бийского района (по материалам экспедиции 2003 г.) // Бийский район: история и современность / отв. ред. Т. К. Щеглова: в 2 т. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2005. С. 190–209.
33. Словарь русских народных говоров. Вып. 35 / сост. Н. И. Андреева-Васина. СПб.: Наука, 2001. 360 с.
34. Терещенко А. В. История культуры русского народа. М.: Эксмо, 2007. 736 с.
35. Шарабарина Т. Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX – середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. 250 с.
36. Швецова М. Из поездки в Риддерский край // Шарабарина Т. Г. Русские свадебные традиции на Рудном Алтае (конец XIX – середина XX вв.). Усть-Каменогорск, 2004. С. 220–234.

*Г. И. Касперович*

## **Этнокультурные процессы в этноконтактном регионе: Витебская область**

Изучение этнокультурных процессов, выявление их типов, тенденций и факторов развития было и остается приоритетным направлением отечественной этнологической науки. В нашем недалеком прошлом главное внимание исследователей уделялось панорамной динамике этих процессов, охватывающих в целом страну, республики, народы. Отдельные ареалы до сих пор остаются недостаточно изученными. Это касается прежде всего пограничных территорий. Вместе с тем очевидна культурная специфика населения этих регионов, обусловленная длительными и тесными контактами двух и более культур, сложными этнотрансформационными процессами. Нередко отличия региональной субкультуры пограничья от культуры жителей других территорий страны бывают столь значительны, что это обуславливает необходимость их учета в национальной и языковой политике государства.

Источниками для статьи послужили переписи населения Республики Беларусь 1999 и 2009 гг., статистические материалы текущего учета, полевые этнографические исследования в Витебском, Городокском, Полоцком, Миорском, Браславском районах Витебской области, коллекции музеев региона, сведения о деятельности музеев, центров народного творчества, клубных учреждений, а также данные анкетного исследования. В Витебской области в 2007 г. опрошено 286 человек, из них 239 человек в городской и 47 — в сельской местности. Опрос проводился по разным типам поселений: 1) областной центр (первая зона) — Витебск; 2) крупные и средние города (вторая и третья зона) — Полоцк, Новополоцк; 3) небольшие города (четвертая зона) — Браслав; 4) поселки городского типа — Миоры; 5) сельские районы вокруг указанных городов и поселков городского типа (Витебский, Полоцкий, Миорский, Браславский) [л. 1–21]. Отбор респондентов проводился случайным образом с контролем квот: «пол», «возраст», «образование». Опрошены люди разных национальностей, из них в Витебской области 73,1% белорусов, 10,1% русских, 2,1% украинцев, 13,6% не ответили на этот вопрос, 1,0% иной национальности.

Важным фактором динамики этнокультурных процессов является социально-экономическое развитие региона. Обратим внимание на удельный вес Витебщины в общереспубликанских экономических показателях: численность населения Витебской области на конец 2009 г. составила 1228,6 тыс. человек (13,0% населения Беларуси), по этому показателю Витебщина занимает четвертое место среди областей страны. По продукции промышленности уступает только Гомельской области и Минску (17,7%), по продукции сельского хозяйства опережает только Могилевскую область (14,7% от общереспубликанской), по производству потребительских товаров, вводу в действие общей площади жилых домов, инвестициям в основную капитал опять же уступает всем областям, за исключением Могилевской.

На этнокультурное взаимодействие большое влияние оказывает этнический состав региона. Согласно данным переписи населения 2009 г., удельный вес белорусов в области составил 85,1%, русских — 10,2%, украинцев — 1,2%, поляков — 0,9%, евреев — 0,2%. Анализ динамики численности отдельных этнических общностей за 1999–2009 гг. показал, что численность белорусов уменьшилась на 7%, а удельный вес их увеличился на 3%, численность русских уменьшилась на 33,5%, удельный вес — на 3,6%. Что касается других основных этнических общностей Витебщины, то отмечено уменьшение их численности и удельных весов в этнической структуре региона, что связано главным образом с неблагоприятными тенденциями в демографическом возобновлении региона, миграциями и этнотрансформационными процессами [2, с. 12, 13].

Значимым фактором этнокультурных процессов являются миграции населения. Витебщина пополняет свое население за счет международной миграции и теряет во внутренней, в основном отток идет в столичный город Минск.

Что касается демографического возобновления населения, то его пока не удалось стабилизировать, по-прежнему сохраняется убыль населения за счет превышения смертности над рождаемостью, особенно неблагоприятная ситуация отмечена в сельской местности, которая является истоком и хранителем наших традиций. Вместе с тем в современный период стабилизация показателей социально-экономического развития страны, меры демографической политики, направленные на повышение престижа семьи, детей в обществе, формирование ориентации на здоровый образ жизни способствовали появлению положительных тенденций в воспроизводственных процессах: рост рождаемости, брачности, снижение детской смертности [4, с. 120].

Географическое положение региона, длительные экономические и миграционные связи сопредельных территорий Беларуси и России, этнокультурная близость белорусского и русского народов благоприятствовали развитию родственных связей. Согласно данным анкетного исследования, почти 6 из 10 респондентов, опрошенных в Витебской области, имеют родственников в России. Они стараются по мере возможности поддерживать родственные контакты, хотя это не всегда получается из-за материальных затруднений, занятости на работе, состояния здоровья.

На этнокультурные процессы на Витебском пограничье заметное влияние оказывают культурные связи между сопредельными государствами, которые к тому же имеют тенденцию к восстановлению и упрочению контактов как на республиканском, так и на областном и региональном уровнях. Витебская область традиционно имеет постоянные связи со Смоленской областью. Управление культуры Витебского облисполкома и Департамент по культуре Смоленской области ежегодно составляют совместные планы сотрудничества. Витебчане постоянно участвуют

в работе итоговых коллегий в Смоленске, а также приглашают своих коллег в Витебск. На итоговых коллегиях идет заинтересованный разговор о современном положении культуры, о проблемах и перспективах ее развития, о сохранении и приумножении этнокультурного наследия белорусского и русского народов, обмен опытом. В постоянном контакте работают методические объединения областей: Витебский областной научно-методический центр и Методический центр в Смоленске. Областные библиотеки и музеи обмениваются выставками.

Культурные связи поддерживают районы области. Так, Лиозненский район Витебской области обменивается концертами художественной самодеятельности с Руднянским районом Смоленской области, Дубровенский — с Краснянским, город Витебск сотрудничает с городом Велижем. В Велиже Смоленской области ежегодно проходят конкурсы эстрадной песни, и город Витебск всегда участвует в этом фестивале. Вошел в традицию фестиваль «Дубровенскія галасы», который проходит в г. Дубровно. На праздник приглашают города, расположенные по крупной водной артерии — Днепру, который связывает восточнославянские народы. В празднике ежегодно принимают участие коллективы из Орши, Могилева, Речицы, Дубровно, Смоленска, а также из городов Черниговской и Киевской областей Украины.

Город Поставы стал центром проведения международного фестиваля народной музыки «Звіняць цымбалы і гармонік». В фестивале принимают участие представители соседних стран России, Украины, Польши, Латвии, Литвы и исполнители со всех областей Беларуси.

В г. Верхнедвинск регулярно проходит региональный фестиваль искусств «Двина—Дзвіна—Даўгава». Своё мастерство показывают творческие коллективы из России, Беларуси, Латвии и Литвы.

Регулярно проходят конкурсы музыкальных школ Витебска и Смоленска. В день единения России и Беларуси (2 апреля) в Витебск приезжают из Смоленска профессиональные и самодеятельные артисты. С каждым годом укрепляются культурные связи Полоцкого района с Псковской областью РФ. Полочане обмениваются делегациями с городами Псковщины: Невель, Опочка, Себеж. Как отметил начальник отдела культуры Полоцкого райисполкома Виктор Александрович Полушкин, от этих связей и встреч много пользы: «У них есть чему поучиться, а мы что-то интересное показываем свое, вывозим на фестивали свои ведущие самобытные коллективы — „Заманіха“ (районный Дом культуры), ансамбль народной песни „Невльида“ Фаринковского Дома культуры и др. Особенно плодотворные культурные связи наладили с Невельским и Себежскими районами, куда выезжали на фестивали, конкурсы участники художественной самодеятельности Полоцкого района. Это является своеобразной учебой, обменом достижениями, наградами, что вызывает заметный рост артистического уровня коллективов. Россияне всегда оказывают своим соседям радушный прием» [1, л. 5].

Современная культура Витебского Поозерья вклю-

чает в себя уникальное и богатое наследие традиционной культуры белорусского народа. Календарная и семейная традиция Витебского Поозерья отличаются разнообразием обрядовых и песенных форм, своеобразием и богатством локальных вариантов.

Важным фактором развития этнокультурных процессов на этноконтактных территориях является деятельность учреждений культуры, образования, которые способствуют сохранению, поддержке и популяризации традиционной культуры белорусского народа — устного народного творчества, промыслов и ремесел, праздников и обрядов. Учреждения культуры и образования активно включились в поисково-исследовательскую деятельность. Ежегодно проходят фольклорно-этнографические экспедиции в районах Витебщины. На основе собранных материалов пополняется фольклорный архив области, картотека народных умельцев, видеотека, фонотека праздников и обрядов. Важно, что уникальный, аутентичный материал включается в современный культурный процесс. В 2006 г. на Витебщине прошел III областной фестиваль обрядового фольклора «Купалле-2006», причем уже дважды он был организован в деревнях Шо, Ивесь Глубокского района, где создан культурный историко-туристический центр. Фестиваль способствовал дальнейшему изучению и восстановлению обрядовых традиций Витебщины, собрал на праздник 11 фольклорных коллективов, которые показывали купальские обряды, пели песни, угощали гостей блюдами народной кухни.

Популяризации и преемственности аутентичных форм фольклора способствует областной смотр-конкурс фольклорного искусства детей, подростков и молодежи «Ад прашчураў да зор», который проходит в рамках республиканского фестиваля фольклорного искусства «Берагіня».

Примечательным событием в культурной жизни Витебщины стал пасхальный фестиваль в Витебске, который благодаря совместным усилиям Витебской епархии, Совета по делам религий и национальностей, отдела культуры Витебского горисполкома традиционно проходит в областном центре. Фестиваль длится обычно 4 дня и включает много различных мероприятий: выставка детского творчества, конкурс чтецов духовной поэзии, выставка-конкурс «Вялікодная яйка», концерт колокольного звона, концерты православной творческой студии «Спадчына», воспитанников воскресных школ, конкурс прослушивание хоровых коллективов, духовно-поэтический вечер «Я создан Божьим Словом» и др.

Интерес общественности вызывает областной смотр-конкурс белорусского танца «Прыдзвінскія карункі» имени заслуженного деятеля культуры И. А. Серикова, который обычно проходит в Городокском районе. Хореографические коллективы народного танца со званием «народный», «образцовый» представляют белорусские хореографические композиции.

Важным направлением деятельности учреждений культуры является сохранение традиционных промыслов и ремесел. В Витебской области создана сеть Домов (Центров) ремесел, всего их насчитывается 25.





Рис. 1. Ковер («дыван»), роспись по ткани. Лиозненский Дом ремесел. Фото Г. Касперович, 2011



Рис. 2. Ковер («дыван»), роспись по ткани, Лиозненский Дом ремесел. Фото Г. Касперович, 2011



Рис. 3. Изделия из лозы. Лиозненский Дом ремесел. Фото Г. Касперович, 2011

Основой их работы стало сохранение преемственности традиционной культуры, привлечение детей, молодежи к занятиям по народному искусству, а также научные исследования — изучение региональных комплексов одежды, ткачества, вышивки, деревообработки, лозо- и соломоплетения, гончарства и др. [4] (рис. 1, 2, 3).

Определенная специфика этнокультурных процессов выявляется в Восточном и Западном регионах Витебщины. В первом из них заметны взаимовлияния белорусской и русской культур. В Западном регионе (до 1939 г. входил в состав Польши) в этнокультуре отмечены католические, польские, в меньшей степени латышские культурные заимствования. Среди проблем этнокультурного развития Витебщины на первый план выдвигается задача сохранения уникального народного наследия — фольклора, традиций, обычаев, праздников, обрядов, языка в региональном и локальном многообразии. Носителей традиционной культуры становится все меньше, это в основном люди преклонного возраста. В этой связи встает вопрос преемственности традиций, передачи их от поколения к поколению, проведения кропотливой собирательской и исследовательской работы.

В сбережении и популяризации этнокультурного наследия значительна роль музеев: от больших областных и районных до маленьких школьных и мини-музеев в сельских учреждениях культуры. По числу музеев, имеющих статус государственных, Витеб-

щина до 2006 г. лидировала среди всех областей Беларуси, а с 2008 г. уступила первенство Гомельской области. На конец 2009 г. таких музеев насчитывалось 27, из них 9 исторических, 16 комплексных, 2 искусствоведческих [3, с. 162]. В основных фондах этих учреждений хранится около 500 предметов нашей истории и культуры. Музеи осуществляют многостороннюю, очень нужную и важную просветительскую и исследовательскую деятельность. В изучении культурного наследия своего региона, своей малой родины важной представляется экспедиционная работа, в ходе которой ежегодно по крупницам собираются предметы быта, орудия труда наших предков, исторические сведения о жизни земляков. На основе этих материалов создаются экспозиции, выставки. Только в 2005 г. открыто 386 новых выставок в стенах музеев и 128 экспозиций за их пределами — на предприятиях и в учреждениях, парках и Дворцах культуры, часто во время массовых мероприятий (рис. 4). Музейные работники проводят экскурсии, практически ежегодно осуществляют до 11 тысяч экскурсий для почти 250 тысяч взрослых и детей, читают лекции.

Важным фактором этнокультурных процессов является религиозность населения пограничных территорий, роль религиозной составляющей в формировании этнического самосознания населения, состояние межконфессиональных отношений в регионе.

По численности общин первое место удерживает православная церковь (242 общины, 48,7%). Старооб-



Рис. 4. Экспонаты Народного историко-краеведческого музея Старосельской средней школы Витебского района. Фото Г. Касперович, 2011

рядческая церковь, как часть православного направления, насчитывает 18 зарегистрированных общин (4,7%), 16 действующих храмов, в которых служат 14 священников, 1 воскресную школу. Потеснив римско-католиков (88 общин, 17,6%), на второе место выходят протестантские религиозные организации, представленные 131 (26,5%) общиной семи направлений. Наиболее влиятельные среди них – христиане веры евангельской и евангельские христиане-баптисты. Численность протестантских религиозных организаций пополняется за счет православных, католиков, атеистов или колеблющихся, безразлично относящихся к религии по самым разнообразным причинам. Так, жительница города Новополоцка, 41 год, среднее образование, рассказывает: «Я была крещена в православие, а потом в 39 лет перекрестилась в христианку веры евангельской. У моего мужа брат давно в этой вере. Муж мой пил очень. Брат его отправил в Центр реабилитации. В Светлогорском районе жил, работал, изучал библию, молитвы. Сейчас не пьет, не курит. Родители православные, им не нравится протестантская религия, не принимают они ее» (2007 г.). Страховой агент из Витебска, 48 лет, высшее образование: «Муж пил, и я втянулась и спилась бы, если бы не пошла к христианам веры евангельской» (2005 г.).

Среди конфессий Витебщины представлены иудеи, мусульмане, греко-католики, бахаи, кришнаиты, мормоны. Следует отметить, что в последнее десяти-

летие повысилась роль исторически традиционных конфессий, прежде всего православия и католицизма в разноплановой социальной и благотворительной деятельности, их участие в общественной жизни регионов, духовном возрождении общества и нравственном воспитании подрастающего поколения. В Витебской области разработана «Программа мер по выполнению „Соглашения о сотрудничестве между Республикой Беларусь и Белорусской православной церковью“, которая осуществляется в различных сферах общественной деятельности, образования, культуры, спорта, туризма, охраны здоровья и др.

Полевые материалы и данные анкетного исследования позволяют показать отношение населения к вере. Большинство опрошенных – православные. Вместе с тем заметно некоторое снижение относящих себя к православной традиции по сравнению с поколением родителей, что также характерно для других регионов Беларуси. Если среди респондентов Витебской области 78% придерживались православного вероисповедания, то среди их родителей – 85%. Однако процент верующих среди опрошенных несколько ниже: 58,4% из них ответили, что верят, 18,2% колеблются в отношении религии, 13,3% относятся к ней безразлично и всего 6,6% – неверующие. Характерно, что Витебщина, как и другие восточные историко-этнографические регионы Беларуси, отличается меньшим удельным весом верующих, большим распро-



Рис. 5. Свято-Успенский собор, г. Витебск. Фото Г. Касперович, 2011

странением атеистических взглядов. Отношение к религии зависит от многих факторов: влияния родителей, семьи, окружающей среды, религиозной политики государства. В качестве примера можно привести высказывания респондентов. «Я из семьи старообрядцев, дети мои крещены в старообрядство, а внуки все православные. Я всегда говорю: „Бог есть на свете“. Когда девочкой была, посещала храм, а за работой некогда было, теперь тоже не посещаю, болею, плохо хожу, руки болят» (пенсионерка, 68 лет, с неполным средним образованием, д. Зароново Витебской области). «Родители были неверующие, умерли рано, воспитывалась в интернате и сама я не верую. В церковь хожу редко. Иногда свечку родителям за упокой ставлю, продукты освящаю. Крестили меня на дому лет под 40» (рабочая со средним образованием, 54 года, г. Витебск); «Я белорус православных корней. Трудно сказать, как я отношусь к вере. Выходишь из церкви — жизнь совершенно другая. Отмечаю Пасху, Рождество, Крещение, Троицу. Посты не соблюдаю. Хожу в церковь только по праздникам. Не крещеный. Считаю, что влияние религии на жизнь человека положительное» (рабочий, 69 лет, среднее специальное образование); «Я белорус из старообрядцев, верую, все праздники православные отмечаю, соблюдаю по возможности Успенский, Рождественский, Великий посты, крещен в младенчестве. Церковь посещаю редко» (рабочий, 20 лет, со средним специальным образованием, г. Витебск).

Среди церковных таинств наиболее стойким оказалась крещение: большинство (90%) опрошенных окрещены, как правило, в младенчестве, некоторые крестились в зрелом возрасте. Что касается венчаний, то

их проводится немного: только 7% респондентов указали, что они венчались в храме. Остальные ограничились торжественной или простой регистрацией в ЗАГСе. Возрождается традиция соблюдения постов. Практически каждый седьмой опрошенный в Витебской области придерживается установленных церковным календарем постных дней и постов, чаще всего это Великий и Рождественский посты. Некоторые соблюдают также Успенский пост, воздерживаются от употребления скоромной пищи в среду и пятницу (православные) или только в пятницу (католики).

Обратим внимание на посещаемость храмов, что является показателем приобщенности населения к религии. Материалы исследования свидетельствуют, что 80% опрошенных в Витебской области посещают церкви, костёлы или другие религиозные учреждения, однако каждый второй из них приходит в храм очень редко, каждый четвертый обычно посещает праздничные службы на Рождество Христово, Крещение, Пасху и в другие большие церковные праздники. Ежедневно посещают церковные службы в основном воцерковленные люди, хорошо знающие правила церковной жизни, соблюдающие таинства покаяния, причастия и др., их немного — всего 5,6%. Религиозное сознание некоторых современных верующих носит довольно аморфный характер, многие из них плохо знакомы с основными канонами веры, нерегулярно ходят в церковь, не знают молитв. «Усе, якія ёсць, атмячаю релігіёзныя празднікі, а цяпер і польскія атмячаю. Крещчана да года. Дзеці, унукі, сколькі ёсць і праўнукі ўсе крещчаны» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, Полоцкий район, д. Муравщина). «Православная, верую в пределах разумного.

Религиозные праздники отмечаю абсолютно все, и даже католические прихватываю. Не знаю, какая правильная вера — наша или католическая» (вахтер, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Новополоцк). Вместе с тем 6 из 10 респондентов указали, что религия оказывает влияние на жизнь верующих, причем 3 из 10 подчеркнули ее значительное положительное влияние. Вот некоторые высказывания верующих: «Хто да Бога, то всегда хорошо. Помолюсь Богу, ложусь спать, и очень помогает» (пенсионерка, 76 лет, неграмотная, белоруска, д. Муравщина, Полоцкий район); «Вера помогает, она ничему плохому не учит. Если бы все люди верили в Бога, жили бы лучше, духовно. А сейчас сплошное пьянство, молодежь что вытворяет. Надо верить, без веры смысла жизни нет» (рабочий, 52 года, среднее общее образование, белорус, г. Миоры).

На белорусском пограничье сложилась стабильная межнациональная ситуация. Отношение к русским, украинцам и другим национальностям со стороны белорусов характеризуется доброжелательностью, а для русских и украинцев — еще и признанием родственности культуры, языков. В полиэтничных регионах, в зонах контактов близкородственных культур развивается своеобразный культурный синкретизм. «Белорусы дружные, дружелюбные, трудолюбивые, такие же, как и мы, русские. У нас работают с Украины — хорошие люди. Все мы одинаковые, что русский, что белорус и украинец» (техник, 45 лет, образование среднее техническое, белоруска, г. Новополоцк); «Раньше и в голове не укладывалось, какой ты национальности. В трудовом коллективе есть белорусы, русские, латыши, отношения хорошие. Жили в Союзе, все было нормально, дружили со всеми — и с Россией, и с Северным Кавказом, поссорили нас чиновники» (медсестра, 56 лет, среднее специальное образование, белоруска, г. Полоцк); «Я все национальности люблю, уважаю. Белорусским владею: читаю, пишу, разговариваю; русским, польским также владею и немного литовским. И с евреями жили на одной площадке, дружили. Дети пойдут к ним и мацу принесут. Белорусы добрые, хорошие люди, простые, то же самое и русские, как и белорусы. И с украинцами жили, народ хороший. Нам плохие люди не попадались» (пенсионерка, 61 год, среднее образование, белоруска, старообрядка, д. Кублищино, Миорский район).

Большинство респондентов оценивают межнациональные отношения в своем трудовом коллективе как «очень хорошие» (65,2%) и «скорее хорошие, чем плохие» (27,6%); затруднились с ответом 4,5%. Положительно относятся жители Придвинья и к заключению браков между людьми различной национальности (73,8% опрошенных), отрицательно — всего 1,0%, ос-

тальные ответили, что им это безразлично, или затруднились с ответом.

Витебщина входит в зону северо-восточного диалекта, который включает говоры местного населения: витебскую и полоцкую группу говоров, а южнее — восточно-могилевскую. Эти говоры не замыкаются государственной границей, а распространены также на российских пограничных территориях. Многовековые языковые богатства, сосредоточенные в говорах, не теряются бесследно, а используются в общении, в так называемом «местном» или «смешанном» языке, а также подпитывают литературный язык.

На этноконтактных территориях Беларуси и России сложилась своеобразная этнолингвистическая ситуация, когда в понятие «родной язык» входят сразу два языка — белорусский и русский. Согласно данным переписи населения Республики Беларусь 2009 г., белорусский язык назвали родным 60,6% белорусов Витебской области. Здесь же широко распространен и русский язык, его считают родным 96,75% русских и 38,4% белорусов [2, с. 335, 343, 350].

Материалы переписи Республики Беларусь 2009 г. свидетельствуют, что в домашнем общении население Витебщины использует главным образом два языка: русский и белорусский. На белорусском языке обычно разговаривают дома 22,4% жителей Придвинского края, на русском — 73,2%. У белорусов несколько выше ориентация на родной язык: дома на белорусском языке обычно разговаривают 25,4% белорусов, на русском — 71,7%. Русские практически все разговаривают дома на русском языке (96,4%) и лишь некоторые — на белорусском (3,9%). Белорусский язык более востребован этническими группами, которые длительное время проживали бок о бок с белорусами-поляками (48,2% из них говорит в семейном обиходе на белорусском языке), татарами (12,9%), литовцами (13,5%) и латышами (7,8%). Представители других этнических общностей в домашней сфере обычно разговаривают на русском языке. В городской среде ориентация на русский язык возрастает. В сельской местности этноязыковая ситуация несколько иная: все этнические общности чаще, чем в городе, в семейной сфере используют белорусский язык. Вместе с тем необходимо отметить, что языковые ориентации городских и сельских жителей сближаются [2, с. 357, 365, 372].

Подытоживая сказанное, отметим, что в этнокультурном развитии регионов важную роль играют социально-экономический, демографический, географический, конфессиональный факторы, а также собственно культурный фактор, включающий культурную политику государства, деятельность учреждений культуры, образования, сохраняющих и поддерживающих уникальное наследие Придвинского края.

#### Источники и литература

1. Архив Ин-та искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы НАН Беларуси. Ф. 6. Оп. 14. Д. 141.
2. Национальный состав населения Республики Беларусь. Перепись населения Республики Беларусь 2009 г. / Национальный стат. ком. РБ. Минск, 2011. 433 с.
3. Регионы Республики Беларусь: стат. сб. Минск: Национ. статкомитет РБ, 2010. 534 с.
4. Текущий архив Витебского областного методического центра народного творчества.

Е. А. Коляскина

## Отношение русских Алтая к смешанным бракам во второй половине XIX – первой половине XX в.<sup>1</sup>

Целью данной статьи является рассмотрение стереотипов русских старожилов и переселенцев Алтая, связанных с заключением брака между представителями различных этнокультурных, конфессиональных и этнических групп во второй половине XIX – первой половине XX в.

Для русских Алтая желательным было, чтобы невеста и жених принадлежали к одной этнокультурной группе. Предпочтение заключать браки со «своими» было особенно сильно среди старожилов [5, с. 46–47; 8, с. 8; 9; 20, с. 256; 25–26; 30, с. 60]. Согласно полевым материалам, казаки считали себя по происхождению выше представителей крестьянского сословия. Они употребляли в их отношении уничижительные прозвища; «крестьяншишки», «желтопузики», «голомудые», «казарва» [25]. Бергалы также считали себя выше крестьян, как к равным они относились только к казакам [9; 11]. Архивные материалы свидетельствуют о единичных случаях браков между представителями различных сословий русских Алтая во второй половине XIX в., например между крестьянами и заводскими крестьянами, крестьянами и казаками, мещанами и казаками и т. п. [34, л. 47–57; 35, л. 32–40; 36, л. 152–165; 37, л. 91–92, 114–118; 38, л. 26–31, 56–61; 39, л. 228–238; 40, л. 34–41]. В ряде исследованных нами районов смешанные в этнокультурном плане браки вообще не зафиксированы. Г. В. Любимова полагает, что для старожилов и переселенцев Сибири исследуемого периода было характерно обоюдное размежевание на «своих» и «чужих», осознание значимости собственной культуры и уничтожение чужаков [18, с. 29–30].

У старообрядцев предпочтение однородного брака было вызвано прежде всего религиозными воззрениями, которые, в свою очередь, определяли и бытовые привычки [14, с. 113]. Старообрядцы, особенно беспоповцы, старались как можно меньше контактировать с представителями официального православия, называли их «безбожниками», «мирскими», «погаными». Так же они относились к староверам других согласий [5, с. 33–34; 11; 15, с. 295; 23, с. 15; 25; 27–28; 43, с. 97]. По мнению М. Швецово́й, «поляки» к концу XIX в. утратили ярую нетерпимость к представителям официально православия, поскольку православные старожилы в отсутствие церкви часто обращались для совершения таинств к их священству [42, с. 43–44]. Вероятно, это относилось к «полякам»-единоверцам. Проблему смешанного в конфессиональном плане брака староверы решали по-разному. В некоторых общинах браки с «мирскими» не допускались ни при каких обстоятельствах, в других делали исключение. Заключая брак с «мирскими» или старообрядцами другого согласия, кержаки, поморцы и «австрийцы» перекрещивали их в свою веру [11; 15, с. 295; 18, с. 32; 19; 23; 41, с. 21; 42, с. 57–58]. В противном случае молодые могли вступить в брак лишь «убегом» и уехать из села, чтобы род-

ственники их не разлучили [13, с. 68; 23]. При этом чаще всего парню разрешали взять в жены православную, а девушка могла выйти замуж только за старообрядца ее согласия [23]. Л. А. Явнова отметила такую же тенденцию у казаков [45, с. 107]. Видимо, сохранение женщины в своей этнокультурной и конфессиональной группе связывалось с ее значимостью как носителя и ретранслятора культурных традиций. Возможность же принятия иноверки оправдывалась тем, что она должна была принять традиции семьи мужа. Браков, в которых невеста принадлежала к официальному православию, было зарегистрировано больше с женихами, исповедовавшими единоверие, чем с представителями других согласий [34, л. 47–57; 36, л. 152–165; 37, л. 91–92, 114–118]. Видимо, это было связано с тем, что единоверческая церковь входила в структуру официальной православной церкви. А. В. Сафьянова отнесла распространение смешанных браков у старообрядцев к концу XIX в. [30, с. 60]. По мнению Е. Ф. Фурсовой, в Западной Сибири до революции они были единичными [33, с. 187–190].

Существовали «круги» брачных связей с однородным этнокультурным и конфессиональным составом. По материалам В. А. Липинской, казаки станицы Верх-Алейское предпочитали сватать девушек в казачьих селах Белорецкое, Плоское, Андреевское [17, с. 238–239]. Старообрядческие общины одного согласия поддерживали отношения внутри региона и за пределами Алтая, «обменивались» невестами со староверами Тывы и Кемеровской области [21, л. 30, 39; 26]. Большинство же пар создавалось внутри села, между представителями одной этнографической группы [45, с. 108].

Желание заключать этнографически и конфессионально однородные браки было вполне оправданным, поскольку принадлежность молодых к одной культурной традиции являлась залогом большего взаимопонимания в новой семье. В случае смешанного брака адаптация женщины вдвойне осложнялась, поскольку до появления детей, а часто и дольше она, как правило, жила в семье родителей мужа – в чуждой ей культурной среде, которая пыталась навязать ей свои традиции. Например, если семья разрешала казаку взять в жены крестьянку, то старалась «сделать» из нее казачку [12, с. 212]. Г. Д. Гребенщиков писал, что его мать-казачка казалась свекрови-бергалке слишком нежной, и та вышучивала ее: «Ей бы по двору ходить да похмыкивать» [10]. А. И. Алмазов отмечал, что в народных воззрениях главным условием удачного брачного выбора являлось соответствие духовного и морального склада партнеров [4, с. 10]. Молодежь разных этнокультурных групп Алтая собиралась каждая в своем конце села и нередко враждовала между собой, в том числе и «из-за девчонок». Во многих деревнях зафиксировано четкое деление, по

<sup>1</sup> Работа осуществлена при поддержке РГНФ, проект 11-31-00307a2

крайней мере на два края – сибирский и «россейский» [5, с. 46–47; 17, с. 238; 23, 9; 24–28].

Влияние стереотипного представления об обязательной принадлежности брачующихся к одной этнокультурной и конфессиональной группе на брачный выбор у русских Алтая стало ослабевать к концу 20-х гг. XX в., когда в результате революции и войн стала ощущаться нехватка мужского населения в регионе [1–3; 28]. Происходило это быстрее всего среди православного населения. К середине XX в. этнокультурная эндогамия становится необязательным критерием брачного выбора.

На Алтае русское население уже в середине XVIII в. по численности превышало число местных жителей: алтайцев, казахов и др. Согласно переписи 1926 г., в Алтайском крае русские составляли 77,4% населения, украинцы и белорусы – 15,81, остальные 6,8% были не восточнославянского происхождения (табл. 1). По данным 1939 г., русское население края составляло 85,64%, украинцы – 7,68%, остальные этносы – 6,68% (табл. 2). В 1959 г. невостонославянские этносы региона насчитывали 9,62% от всего населения, русские – 85,79%, украинцы и белорусы – 4,59 %<sup>1</sup>.

Браки с другими этносами воспринимались русскими старожилами и переселенцами Алтая как неравные [24; 28; 30, с. 60]. Русское население, особенно старообрядцы, в бытовом плане брезговало общаться с аборигенами. Г. Д. Гребенщиков так описал сцену в лавке с. Шемонаиха в начале XX в.: «Входит девушка, здоровая, белокурая и румяная, с гладко прилизанной белой косой, а перед иконой ее у прилавка стоит киргиз. Она крестится и, смотря на киргиза, говорит: – У-у, дьявол!» [11]. Один из жителей с. Шемонаихи также оставил свои воспоминания на этот счет: «Их, некрещеных (киргизов, казахов), брезговали сажать вместе с собой за стол во время еды. Им для этого отводили отдельное место на „нижнем голбце“, давали особую посуду... которой потом сами не пользовались, считая ее „поганой“» [43, с. 8]. По сведениям М. Швецово, «поляки» сторонились «инородцев», опасаясь «пагубления души», поэтому «скрещивание» между ними было «ничтожно» [42, с. 28]. М. Н. Соболев писал, что крещеные «калмыки» также презирались русскими [31, с. 74]. Информанты отмечают, что «за алтайцев замуж не выходили» (в русской старожильческой среде алтайцами называли не только алтайцев, но и казахов, киргизов, калмыков) [29]. К неславянским этносам, исповедовавшим православие, – мордве, чувашам и т. п., было более лояльное отношение, чем к иноверцам.

Существуют сведения, что бухтарминцы и бергалы восполняли недостаток невест за счет коренных жителей, которых крестили и брали в жены. Случалось, что казахи по экономическим причинам принимали старообрядчество и женились на староверках [5, с. 12, 45; 8, с. 8; 9]. Г. В. Любимова полагает, что кон-

Таблица 1

Этнический состав населения Алтайского края по переписи 1926 г. [7, л. 2]

Народности	Мужчины	Женщины	Оба пола, %
Русские	950 586	1 018 569	77,40
Украинцы	190 625	191 107	15,00
Белорусы	10 535	10 110	0,81
Татары	3 819	3 210	0,28
Мордва	22 984	23 387	1,82
Немцы	16 379	16 192	1,28
Казахи	8 899	7 523	0,65
Кумандинцы	3 222	3 103	0,25
Алтайцы	18 934	19 966	1,53
Прочие	6 431	5 674	1,01
Всего населения	1 238 993	1 305 119	100

Таблица 2

Этнический состав населения Алтайского края по переписи 1939 г.<sup>4</sup>

Народности	Мужчины	Женщины	Оба пола, %
Русские	998 412	1 141 545	85,64
Украинцы	93 511	98 310	7,68
Ойроты	20 290	23 557	1,75
Немцы	15 122	18 081	1,33
Мордва	14 537	16 242	1,23
Казахи	14 839	12 756	1,10
Прочие	17 790	13 605	1,26
Всего населения	1 174 501	1 324 096	100

фессиональная принадлежность для старообрядцев была важнее этнической [18, с. 32]. Нам близка точка зрения Л. И. Шерстовой, что смешанные этнические браки были характерны для Сибири в начальный период ее заселения русскими, когда они представляли собой «открытый» этнос, не обладали ксенофобией по отношению к аборигенам, которые после крещения становились «своими» [44, с. 5]. Во второй половине XIX – начале XX в. предпочтение собственного этноса в брачном выборе нарушалось только в случае крайней необходимости, и смешанный брак воспринимался как неравный. По воспоминаниям Г. Д. Гребенщикова, его бабушка-казачка одну из дочерей выдала замуж за инородца, родственники считали это горем, оплакивали ее судьбу [9].

Стереотипы конфессиональной и этнической эндогамии до 1917 г. подкреплялись и российским законодательством, запрещавшим православным браки с нехристианами, а со старообрядцами – только в случае принятия ими православия [32, с. 12, 15, 23, 31, 85].

Межэтнические браки в Западной Сибири, по мнению В. А. Липинской, в конце XIX – начале XX в. не превышали 0,02% [16, с. 64]. Согласно архивным данным, процент смешанных браков был выше в районах, где было большое количество аборигенов. Так, во второй половине XIX в. в Майминской церкви Бий-

<sup>1</sup> Подсчитано автором по: Итоги всесоюзной переписи населения 1959 г. РСФСР. М., 1963. С. 330.

<sup>2</sup> Подсчитано автором по: ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47–57; Св. 6. Д. 24. Л. 152–165.

<sup>4</sup> Составлено автором по: Всесоюзная перепись населения 1939 г. Основные итоги. Россия / сост. В. Б. Жиромская; РАН, науч. совет по ист. демографии и ист. географии, Ин-т рос. истории; Рос. гос. арх. экономики. СПб., 1999. С. 40.

Таблица 3

Заключение русскими Солтонского района смешанных браков в 20–30-е гг. XX в., %<sup>3</sup>

Тип брака	1928	1929	1931	1933	1934	1935	1936	1937	1938	1939
Моноэтнические браки	94,6	94,3	75	78,3	88,1	95,4	91,7	95,4	88,4	94,7
Смешанные браки	15,4	5,8	25	21,7	11,9	4,6	8,3	4,6	11,6	5,3
Оба русские	69,2	88,6	59,4	63	83,3	90,2	89,5	92	86,8	92
Русский жених / другой этнос	3,8	2,9	6,3	4,3	7,1	1,3	3	1,7	2,5	4
Русская невеста / другой этнос	11,5	2,9	15,6	17,4	4,8	3,3	4,5	2,9	9,1	1,3

Таблица 4

Заключение русскими Шелаболихинского района смешанных браков в 20–30-е гг. XX в., %<sup>4</sup>

Тип брака	1926	1927	1928	1929	1930	1935	1936	1937	1938	1939
Моноэтнические браки	100	97,4	89,8	98	100	95	87,8	96,6	100	94,7
Смешанные браки	0	2,6	10,2	2	0	5	12,2	3,4	0	5,3
Оба русские	100	96,3	87,5	96	100	91,7	87,8	95,5	100	92
Русский жених / другой этнос	0	2,1	4,1	0	0	1,7	4,1	1,1	0	4
Русская невеста / другой этнос	0	0,5	6,1	2	0	3,3	6,1	2,3	0	1,3

Таблица 5

Заключение русскими Тогульского района смешанных браков в конце 20-х – 40-е гг. XX в., %<sup>5</sup>

Тип брака	1928	1929	1930	1933	1935	1937	1938	1944	1945	1949
Моноэтнические браки	100	100	100	100	96,2	86,8	91,4	100	100	96,9
Смешанные браки	0	0	0	0	3,8	13,2	8,6	0	0	3,1
Оба русские	100	97,2	100	100	88,7	80,8	87,4	98	100	94,5
Русский жених / другой этнос	0	0	0	0	0	3,6	2,3	0	0	3,1
Русская невеста / другой этнос	0	0	0	0	3,8	9,6	5,5	0	0	0

Таблица 6

Заключение русскими Солтонского района смешанных браков в 40-е гг. XX в., %<sup>6</sup>

Тип брака	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949
Моноэтнические браки	93,2	97,1	89,3	90	94,9	86,8	91,4	91,6	98,7	92
Смешанные браки	6,8	2,9	10,7	10	5,1	13,2	8,6	8,4	1,3	8
Оба русские	91,8	94,1	85,7	90	91,4	80,8	87,4	89,1	96	87
Русский жених / другой этнос	4,1	1,5	3,8	0	1,7	3,6	2,3	3,3	0	3
Русская невеста / другой этнос	2,7	1,5	7,1	10	3,4	9,6	5,5	5	1,3	5

Таблица 7

Заключение русскими Шелаболихинского района смешанных браков в 40-е гг. XX в., %<sup>7</sup>

Тип брака	1940	1941	1942	1943	1944	1945	1946	1947	1948	1949
Моноэтнические браки	97,2	93,3	93,9	89,8	90,7	94,2	98,3	97,3	95,1	97,5
Смешанные браки	2,8	6,7	6,1	10,2	9,3	5,8	1,7	2,7	4,9	2,5
Оба русские	96,3	93,3	93,9	83,7	90,7	91,9	97,7	96	91,8	94,6
Русский жених / другой этнос	0,9	6,3	0	2,2	1,3	2,3	0,6	1,3	2,7	1
Русская невеста / другой этнос	1,9	6,4	6,1	8,7	6,7	3,5	1,1	1,3	2,1	1,5

ского уезда регистрировалось до 10–15% браков между русскими и инородцами<sup>1</sup>.

В конце 20-х – 30-е гг. XX в. ситуация стала изменяться, количество межэтнических браков в этот пе-

риод в среднем по трем районам региона составляло 6,38% (табл. 3–5)<sup>2</sup>. Это было больше общероссийского показателя, составившего в 1926 г. около 1% [6, с. 438]. В Солтонском районе, где был достаточно пестрый эт-

<sup>1</sup> Подсчитано автором по: ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22. Л. 47–57; Св. 6. Д. 24. Л. 152–165.

<sup>2</sup> К сожалению, плохая сохранность актовых записей о браке 20–30-х гг. XX в. дает лишь относительно точную картину.

<sup>3</sup> Подсчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Солтонского района.

<sup>4</sup> Подсчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Шелаболихинского района.

<sup>5</sup> Подсчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Шелаболихинского района.

<sup>6</sup> Подсчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Солтонского района.

<sup>7</sup> Подсчитано автором по актовым записям о браке ЗАГС Шелаболихинского района.



нический состав, доля смешанных браков в отдельные годы доходила до 25% от общего числа (табл. 3). При этом в среднем русские женщины в 1,95 раза чаще вступали в такие браки, чем русские мужчины (4,06% против 2,08%).

Наибольшие коррективы в предпочтении эндогамных браков внесла Великая Отечественная война. Она привела к сокращению числа мужчин — потенциальных партнеров для брака. В поле брачного выбора женщин чаще стали включаться представители других этносов. Общественное мнение в этом вопросе стало более лояльным. Об этом свидетельствуют высказывания информантов: «А тогда чё, мужиков-то не было, ну они и рады были» [28]. В начале войны во многие районы Алтайского края были переселены саратовские немцы, которые зачастую старались смешаться с местным русским населением, завести родственные отношения [24–28]. В военные и послевоен-

ные годы доля межэтнических браков доходила до 13,2%, в среднем составляла 4,6%, причем смешанных браков с русскими невестами зарегистрировано в 2,09 раза больше, чем с русскими женихами, — 3,64%/1,7% (табл. 6–7).

Таким образом, русские старожилы и переселенцы Алтая отдавали предпочтение эндогамным бракам в этнокультурном, конфессиональном и этническом плане, считая их залогом счастливой семейной жизни. Стремление заключать браки внутри своих этнокультурных групп было наиболее сильно у старожилов, за исключением «поляков». Межнациональные браки считались неравными. Социально-экономические и демографические изменения в конце исследуемого периода смягчили отношение к межэтническим и межконфессиональным бракам и практически устранили предубеждение против союзов между представителями разных этнокультурных групп.

### Источники и литература

1. Архив ЛИК АлтГПА (сектор устной истории и этнографии). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: Тальменский район, с. Таскаево, Дранникова В. Н., 1907 г. р.
2. Архив ЛИК АлтГПА (сектор устной истории и этнографии). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: Кытмановский район, 2001, с. Семео-Красилово, Тузовских М. Е., 1924 г. р.
3. Архив ЛИК АлтГПА (сектор устной истории и этнографии). Ф. 1. Оп. 1. Д. 1: Чарышский район, 2004, с. Чарышское, Лямкина Е. И., 1919 г. р.
4. Алмазов А. И. Вступление в брак (очерк народного воззрения по пословицам и поговоркам). Одесса, 1898. 14 с.
5. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Кто такие бухтарминские старообрядцы // Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 1–48.
6. Власова И. В., Шмелева М. Н. Семейно-брачные отношения в 1817–1990-х годах // Русские. М., 2005. С. 436–455.
7. Государственный архив РФ. Ф. А-374. Оп. 25. Д. 2.
8. Герасимов Б. В долине реки Бухтармы: краткий историко-географический очерк // ЗСПЗСОРГО. 1911. Вып. 5. 120 с.
9. Гребенщиков Г. Д. Егоркина жизнь [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б. м.], 2007–2008. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).
10. Гребенщиков Г. Д. Из моей жизни [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б. м.], 2007–2008. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).
11. Гребенщиков Г. Д. Река Уба и убинские люди [Электронный ресурс] // Русский писатель Георгий Дмитриевич Гребенщиков. Электрон. текст. дан. [Б. м.], 2007–2008. URL: <http://grebensh.narod.ru> (дата обращения: 25.06.2008).
12. Куприянова И. В. Казачий быт станицы Антоньевской (по материалам полевой экспедиции) // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Барнаул, 2001. Вып. 4. С. 211–212.
13. Куприянова И. В. О взаимоотношениях некоторых групп населения сел Алтая в первой трети XX в. // Старообрядчество: история и культура. Барнаул, 1999. Вып. I. С. 68.
14. Куприянова И. В. Старообрядческие общины Алтая в 1920–1930-х гг. Барнаул, 2006. 148 с.
15. Куприянова И. В. Старообрядческие общины Солонешенского района в первой трети XX в. // Солонешенский район: очерки истории и культуры / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул, 2004. С. 291–300.
16. Липинская В. А. Семейно-брачные связи у русских крестьян Западной Сибири в конце XIX — начале XX вв. // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири XVIII — начала XIX вв. М., 1985. С. 64–72.
17. Липинская В. А. Старожилы и переселенцы: русские на Алтае. XVIII — начало XIX вв. М., 1996. 269 с.
18. Любимова Г. В. Возрастная символика в культуре календарного праздника русского населения Сибири XIX–XX в. Новосибирск, 2004. 240 с.
19. Материалы этнографической экспедиции АГАО, 1999, Красногорский район.
20. Мотузная В. И. Свадебный обряд староверов Солонешенского района // Солонешенский район: очерки истории и культуры / науч. ред. Т. К. Щеглова. Барнаул, 2004. С. 255–280.
21. Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера). Ф. 41. Оп. 1. Д. 58.
22. МЭЭ АГАО, 2000, Солонешенский район.
23. Новоселов А. Отчет о поездке на Алтай // Изв. ЗСОИРГО. 1913. Т. 1. Вып. 2. С. 1–18.
24. ПМА, 2003, Бийский район.
25. ПМА, 2004, Чарышский район.
26. ПМА, 2005, Шелаболихинский район.
27. ПМА, 2006, Восточно-Казахстанская область.
28. ПМА, 2006, Тогульский район.
29. Полевые материалы Л. А. Явновой, 1999, Усть-Коксинский р-н.
30. Сафьянова А. В. Положение и роль женщины в семейном и общественном быту в русской деревне Алтайского края (вторая половина XIX — XX вв.): дис. ... канд. истор. наук: 07.00.07. М., 1973. 196 с.
31. Соболев М. Н. Русский Алтай // Землеведение. М., 1896. Кн. 1. С. 51–110.
32. Устав Духовной Консистории. Ст. 205 // Законы о женщинах. СПб., 1899. 274 С.
33. Фурсова Е. Ф. Брачные нормы русских крестьян Западной Сибири и современные проблемы // Этносоциальные процессы в Сибири. Новосибирск, 2000. Вып. 3. С. 187–190.
34. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 2. Д. 22.
35. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 4. Д. 14.
36. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 6. Д. 24.
37. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 17. Д. 53.
38. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 1. Св. 17. Д. 65.
39. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 2. Св. 2. Д. 4.
40. ЦХАФ АК. Ф. 144. Оп. 5. Св. 38. Д. 139.
41. Швецова М. Из поездки в Риддерский край // ЗСОРГО. Омск, 1898. Кн. 25–26. С. 1–27.
42. Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // ЗСОРГО. Омск, 1899. Кн. XXVI. С. 1–92.
43. Шемонаихинский краеведческий музей. Из неописанных

- фондов. Воспоминания о прошлом П. Медведева. 1890–1970 гг.
44. Шерстова Л. И. Этнокультурное взаимодействие русских и аборигенов Сибири в XVII–XX вв. // *Этнокультурные взаимодействия в Сибири (XVII–XX вв.)*. Новосибирск, 2003. С. 3–6.
45. Явнова Л. А. Семейно-бытовые традиции русских старожилов и переселенцев Алтая второй половины XIX – первой трети XX вв.: дис. ... канд. ист. наук. Бийск, 2002. 235 с.

*В. Ю. Корнева*

### **Антропологический аспект знаков зернового кода в календарной обрядности русских<sup>1</sup>**

Семантическое пространство календарной культуры русских – сложная знаковая реальность. Ритуалы записывают и хранят в символической форме наиболее значимые для коллектива тексты культуры, передают в знаковой форме ее смысл и суть [1, с. 241; 2, 86, 84; 3, с. 256; 4, с. 435]. Согласно современным подходам к этничности, именно в обряде кристаллизуется своеобразие культуры любого народа. Этнические особенности ритуала/обряда и праздника в целом или отдельные их элементы относятся к этнодифференцирующим признакам этноса. Русская культура в силу своей земледельческой направленности наделила смыслообразующей ролью зерно и его обработанные человеком производные – хлеб, кисель, кашу и др. Значительная область ритуального пространства (большинство праздников народного календаря) связана с функционированием знаков зернового кода. Их бытование в рамках календарной обрядности служило средством существования и трансляции самой культуры как гаранта человеческого бытия.

Рассматривая обрядность русских в целом, охватывая регионы как Европейской России, так и Сибири и хронологические рамки в основном XX в., удалось выявить устойчивые и существенные связи, обуславливающие функционирование кода в этнической картине мира.

Зерновой код как система знаков в календаре русских ритуально охватывает в основном антропосоциальную и хозяйственную сферы. Доминирующая область традиционного мировоззрения, обслуживаемая знаками зернового кода, касается антропосоциальной сферы – нужд человека и коллектива. Мировоззренческие темы, которые обслуживают знаки, – это темы покровительства предков (ритуалы поминовения на Масленицу, Пасху, Троицу и т. п.), социальных переходов в коллективе (обряды с участием молодоженов на Масленицу, ритуалы девичества на Семик и Троицу), узнавания будущего (мантика) и его моделирования.

Остановимся на обрядах, в которых знаки зернового кода выполняют функции антропологической направленности. Кроме хорошо исследованной мантики, к этой группе относятся обряды, обозначенные как ритуалы моделирования доли. Они призваны при помощи знаков кода оказывать магическое воздействие на такие жизненно важные сферы человеческой жизни, как здоровье, благополучие и достаток. В целом, исключая вредоносное воздействие на человека, зерновые в ритуалах моделирования доли преследуют глобальную цель – воспроизводство челове-

ского рода. Исследование этой антропологической области мировоззрения позволило установить, что воздействие человека на самого себя, на свою долю являлось одним из наиболее распространенных и значительных сфер в календаре. В зависимости от вида реализуемой магии были выделены следующие группы обрядов: вредоносная, лечебная, предохранительная [5, с. 27] и продуцирующая магия.

Одна из значимых областей мировоззренческих предостережений связана с человеком и его здоровьем, на которую посредством определенных действий оказывалось влияние. Крестьянин не только лечил свой организм, но также заранее предпринимал действия, способные магически оградить его здоровье от вредных влияний.

Ритуалы с профилактической магией особенно активизировались осенью. В Сибири, приступая к жатве, срезали несколько колосков и затыкали их за пояс на спине, чтоб спина не болела и руки не «ныли» во время жатвы. Могли три раза срезать несколько колосков и тоже заткнуть за спину [6, с. 98–99]. Также могли скручивать из стеблей с колосками пояса, которые изготавливались в поле прямо перед жатвой [7, с. 84]. В Смоленском регионе было принято кататься на первом сжатом снопе, чтобы «спина не болела», чтобы легко работалось. На зажинках для этой же цели прикладывали к спине жгут, сплетенный из жита для перевязки снопа [8, с. 527]. Указанные знаки зернового кода несли в ритуалах определенную функцию – магически обезопасить человека от физических последствий тяжелого труда при уборке хлеба. В результате магических действий человек наделялся особой жизненной силой, заключенной в зерне нового урожая.

В обрядах с лечебной магией из знаков кода были задействованы четверговой хлеб в сочетании с солью. В Смоленской области этот обычай назывался «освещение зарей» или «вынос под зарю». Он характеризовался тем, что накануне праздника под утреннюю или вечернюю зарю на возвышенное место, например крышу, клали хлеб, воду, иголку и т. п. Считалось, что заря придает им особые свойства: «Ну а наутро возьмешь сольки етой, ну и сам раз-два укусишь, макнешь хлеба с солью, каб крепкий был». Один кусочек хлеба оставляли за божницей «для того, кто заболел» [8, 180–181]. Особым образом готовили четверговую соль в Пермской области: «Соль пекли. Гушу из-под кваса возьмут, в ней соль вымочат, в тряпочку завернут, в лапоть старой, и в печь на дрова, она перегорит, вкусно. Едят ее с хлебушком» [9, с. 15]. Хлеб наделялся свойствами солнца, обеспечи-

<sup>1</sup> Статья подготовлена при поддержке гранта РГНФ проект №10-01-64104 а/Т.

вавшими плодородие, полноту доли, благополучие, а соль защищала от враждебных сил.

Использование при лечении «зажина» и «бороды» было обусловлено верой в особую жизненную силу, энергию зерна нового урожая. Например, в Смоленском регионе свойства «зажина» или «бороды» применяли для избавления ребенка от испуга путем окуривания ими [8, с. 531].

Знаки зернового кода в обрядах с продуцирующей магией также выполняли функцию обеспечения человека жизненной энергией, удачей, благополучием и т. п. — благами, которые были необходимы человеку для продолжения жизни. В зимних обрядах посева и колядования продуцирующая функция реализовывалась через зерно и выпечку. Оба обряда интерпретированы с точки зрения дарообмена [10, с. 106–109], где в роли дара выступала выпечка. Она скрепляла договор между людьми и представителями потустороннего мира с целью получения нужных человеку благ.

В Смоленском регионе за песни-поздравления с Новым годом и пожелания добра и счастья колядующие получали подарки — хлебные изделия, печенье в виде птиц, коньков, барашков [11, с. 142]. В Вологодской губернии на Рождественский сочельник также ходили колядовать, за что получали деньги, хлеб, пироги [12, л. 17]. В Сибири, как свидетельствуют материалы по Томской обл., в ритуале колядования сохранялись архаические черты культуры. В д. Халдеево Томского р-на Томской области на Рождество «наряжались» и шли колядовать. Информатор Г. П. Бараулина наряжалась «в мужика»: «усы — полоски вертикальные карандашом на бороде нарисовала себе, брови...», надевала мужские штаны, вывернутую шубу, обязательно подпоясывая ее ремнем. Пели обычно народные песни. С собой брали мешок — сумку на ляжке. Хозяева давали печенье, конфеты, хлеб, колбасу. Л. М. Шкуркина рассказывала, что всегда рядилась «в мальчика». Выворачивала полушубок, который подпоясывала веревкой, мастерила себе шапку из бараньих овчин. Ее подруги рядились цыганками, ходили с картами — гадали. Могли к юбке снизу нашивать пробки от бутылок, «чтоб гремели». Надевали, что «порваннее», лицо мазали сажей. Через плечо на веревке носили корзину или бидончик — для самогона. И сегодня дети в деревне под Рождество ходят «колядовать».

В с. Мельниково Томской области «наряжались» в вывернутую шубу, «большие юбки, как у цыганки, в заплатках надевали, лицо сажей мазали — краски не было». За исполнение песен колядующим давали «гостинцы». По мнению информаторов, делалось это для того, «чтоб жить было хорошо, благодать даем, чтоб люди жили хорошо», «колядуют, чтоб народ жил хорошо» [14]. Тем самым происходил символический обмен. С одной стороны, представители мира потустороннего приносили в дом благополучие, счастье и т. п., с другой, хозяйка дома посредством знаков кода в виде пирогов, печенья, хлеба совершали ритуал жертвоприношения для «закрепления» договора на получение испрашиваемых благ.

В новогодней обрядности, связанной с магией первого дня, на первый план выходило потребление ку-



Рис. 1. Участник обряда «колядования» Сергей Михайлин (1995 г. р.) с дарами (с. Халдеево Томского р-на Томской обл. Личный архив автора)

ть как элемента общего обильного застолья. По сообщению В. Я. Проппа, на Васильев вечер ели все самое лучшее, в том числе кутью, кашу, пили пиво [15, с. 25]. У В. К. Соколовой встречается информация о том, что под Новый год кутья богатая, «щедрая». В Новый год старались приготовить больше блюд [16, с. 381]. Этнографические факты, свидетельствующие об обязательном наличии на Новый год обильного стола в целом и потреблении кутьи в частности, можно интерпретировать как формы проявления продуцирующей магии, направленной в том числе и на человека. Новогодние ритуалы несут в себе идею обновления, и человек в этом символическом процессе наделялся новой долей и концентрацией благ посредством обильного поедания разнообразной пищи. Кутья в этом процессе приобретала знаковый характер.

В весенний период знаки зернового кода в продуцирующей магии особенно распространены на Масленицу. Обильность праздничной трапезы, магическое «обжорство» весной имело определенный ритуальный смысл. Как отмечает Т. А. Агапкина, с его помощью моделировалась будущая «сытая жизнь» [17, с. 197]. У славян-язычников новый год начинался в марте, т. е. выпадал на празднование Масленицы, а магическое обжорство было связано с магией первого дня и имело тот же смысл, что и стремление наестся на Новый год. Особенно распространены в этот период знаки зернового кода особой формы — круглой: блины, «орешки» и т. п. В Прикамье это печенье также считалось масленичным блюдом. «Орешки», или «малинки», или «катышки» — небольшие колобки

или плоские кусочки теста, обжаренные в масле: «Орешки стряпают на Масленку: намят тесто сдобное, на лист положат, нарежут...», «орешки едят, какно утро...» [18, с. 170]. В Томской области также пекли на Масленицу «орешки». Их делали из песочного теста круглой формы, затем обжаривали в масле, «вкусные такие» [19]. В Псковском округе на Сорок мучеников пекли «сорокашки» — круглые шарики, которые ели с конопляным маслом [20, л. 15].

Интересно указание информаторов на то, что блюда данного вида готовились с обязательным использованием масла — одна из черт Масленицы в целом. Потребление обильной жирной пищи, в том числе и полисимволических блинов и «орешков», связано с магией первого дня, началом нового года, который у язычников-славян праздновался в начале весны. В весенний период начинался новый календарный цикл, связанный с основным способом хозяйствования человека — земледелием. При помощи обильного потребления масленичной пищи человек проецировал изобилие на будущий календарный цикл. С приходом христианства магическое действие получило иное осмысление — наесться впрок перед постом. Форма этих видов выпечки — в виде круга — также символична. Возможно, в своей символике она связана с солнцем, актуализация которого возрастала с приходом весны. По мнению исследователей, круг — символ солнца. Одно из самых известных его воплощений в рамках календаря — блины, известный в литературе солярный символ.

Особенно активно знаки зернового кода проявляли себя в летне-осенний период уборки урожая. Наиболее распространена была трапеза в поле. В Калужской губернии брали на «зажин» кашу [21, л. 12]. Во многих местах Смоленского края после «зажина» или в редких случаях перед ним ели принесенные с собой яйца, хлеб, сало, пирог, варили кашу. Немаловажно, что ели, сидя на сжатых снопах, в том числе и на первом [8, с. 59–60, 528, 532]. Совершая трапезу на «зажин», т. е. начало жатвенной поры, преследовали цели, связанные с магией первого дня; такие компоненты обрядовой пищи, как яйцо и хлеб, — общеизвестные символические элементы, связанные с идеей плодородия и возрождения жизни. Таким образом, знаки были нацелены на наделение человека жизненными силами, благополучием и семейным достатком. Кроме того, жизненная энергия передавалась человеку через поедание обрядовой пищи на созревшем, наделенном огромной жизненной потенцией поле.

Могли также готовить обрядовые блюда из зерен нового урожая, например кашу. В Смоленском регионе на праздник Преображения Господня (19 августа) делали первые зажины ячменя, в честь этого варили ячменную кашу из молодого зерна [22, с. 65]. В Пермской области зерна несли домой и варили из них кашу или суп [9, с. 78]. В обрядах календарного цикла каша — это символ плодородия, обилия, роста и приумножения [23, с. 223.]. Данная символика дублируется путем использования в ее приготовлении зерен нового урожая, семантика которых также связана с «положительным» полем культуры.

Кроме каши, традиционно русские могли готовить первый каравай. В Карелии первый каравай, сделанный из зерна «зажина», назывался «мякушка, невинный хлеб», он съедался в торжественной обстановке за семейным ужином. Каравай глава семьи крестил ножом и делил по числу едоков в семье [22, с. 62–63]. Старообрядцы Верхотамья с особым почтением относились к первому караваю, испеченному из муки нового урожая. По воспоминаниям, «все садились за стол, каждый на свое место. Каравай разрешила бабушка. Начинала резать с нижней корки. Горбушки ели взрослые парни, девушки их не брали: муж будет с горбом. Все дети дожидались, когда бабушка отрежет второй ломоть. Он назывался „растительный“. Его ели, чтобы быстрее расти. Третий ломоть — потягунчик, четвертый — ленивый. Не разрешалось оставлять и ронять крошки. Стол находился под божничкой, и бабушка говорила: „Боженка все видит“» [24, с. 139]. Как отметил А. К. Байбуурин, на каждом новом этапе жизни, переходя в новый статус, человек наделяется новой долей, точнее как бы еще одной долей [25, с. 82]. В действии по разделению хлеба из нового урожая запечатлена символика достатка, проявляющаяся в разделении доли между участниками застолья. При этом каждый член семьи получает свою часть жизненных благ до следующего урожая зерновых.

Ритуальное использование знаков с целью моделирования доли также могло использоваться во вредоносной магии преимущественно в летний период, чтобы нанести вред владельцу нивы — человеку и его здоровью. Повсеместно известны представления о «заломе». Одно из его свойств — это вред, который он может нанести человеку. Заломы нельзя было сжигать и вообще трогать, так как считалось, что этим можно навлечь на себя болезнь [8, с. 541–543]. «Если залом самому сорвать — будет корчить... Одна женщина сжала залом — отнялась рука» [26, л. 1]. Тем самым здесь улавливается некая оппозиция между культурой и природой. Согласно Клоду Леви-Стросу, одной из бинарных оппозиций является противопоставление сырого, необработанного вареному, обработанному. Знак в виде пояса из колосьев, изготовленный человеком во время жатвы, рукотворный, окультуренный предмет, выступил средством профилактической магии, а колосья, обработанные демонами, не подвластной человеку стихией, природным началом, несли отрицательный для человека смысл.

Таким образом, можно заключить, что знаки зернового кода, рассмотренные в антропологическом аспекте, связаны с такими мировоззренческими темами, как здоровье, благополучие и достаток. Путем магических ритуалов с различными видами зерновых — колосьями, «орешками», кутьей, хлебом и т. п. — человек старался оказать положительное влияние на свою долю, смоделировать дальнейшую судьбу. Семантика знаков, за исключением вредоносного использования, имела позитивную направленность и образовывала смысловое поле культуры с «положительным» значением, которое кодировалось в ритуалах и реализовывалось по отношению к человеку.

## Источники и литература

1. Лотман Ю. М. Семиосфера. СПб., 2000. 704 с.
2. Лотман Ю. М. Семиотика культуры и понятие текста // Статьи по семиотике культуры и искусства. СПб., 2002. С. 84–90.
3. Jay Meddin. Symbols, anxiety, and ritual: a functional interpretation // Qualitative sociology. 1980. Vol. 3, № 41. P. 251–271.
4. Israel Scheffler. Ritual and reference // Synthese. 1981. Vol. 46, № 3. P. 421–437.
5. Токарев С. А. Сущность и происхождение магии // Исследования и материалы по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959. С. 7–75.
6. Болонев Ф. Ф. Народный календарь семейских Забайкалья (вторая половина XIX – начало XX в.). Новосибирск: Наука, 1978. 157 с.
7. Фурсова Е. Ф. Календарные праздники восточнославянских народов Новосибирской области как результат межэтнического взаимодействия (конец XIX – XX в.). Новосибирск, 2003. Ч. 2. 268 с.
8. Смоленский музыкально-этнографический сборник. М., 2003. Т. 1: Календарные обряды и песни. 753 с.
9. Черных А. В. Куединские праздники в календарной обрядности Куединского р-на Пермской области в конце XIX – первой половине XX в. Пермь, 2003. 191 с.
10. Мосс М. Очерк о даре // Общества. Обмен. Личность: труды по социальной антропологии. М., 1996. С. 74–222
11. Носова Г. А. Народные верования и традиционный фольклор Владимирской деревни (1963–1969 гг.) // Полевые исследования института этнологии и антропологии РАН 2002 / отв. ред. З. П. Соколова. М., 2004. С. 138–168.
12. Архив Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого Рос. академии наук. Ф. К-V. Оп. 1. Д. 92.
13. ПМА. Бараулина Галина Петровна, 1936 г. р., д. Халдеево Томского р-на, запись 2009 г.; ПМА. Шкуркина Лидия Емельяновна, 1936 г. р., д. Халдеево Томского р-на, запись 2009–2010 гг.
14. ПМА. Кинева Антонина Андреевна, 1929 г. р., с. Мельниково Шегарского р-на, запись 2009 г.
15. Пропп В. Я. Русские аграрные праздники (опыт историко-этнографического исследования). Л., 1963. 142 с.
16. Соколова В. К. Календарные праздники и обряды // Этнография восточных славян: очерки традиционной культуры / отв. ред. К. В. Чистов. М., 1987. С. 380–394.
17. Агапкина Т. А. Мифопоэтические основы славянского народного календаря. Весенне-летний цикл. М., 2002. 814 с.
18. Черных А. В. Русский народный календарь в Прикамье: праздники и обряды конца XIX – середины XX в. Пермь, 2008. Ч. II. 368 с.
19. ПМА. Казадаев Александр Викторович, 1950 г.р., д. Большое Протопопово Томского р-на, запись 2008 г.
20. Архив Государственного литературного музея ФА ИНВ. 19. Ед. хр. 1.
21. Архив Государственного литературного музея ФА ИНВ. 15. Ед. хр. 24.
22. Логинов К. К. Этнокультурная группа русских. М., 2006. 273 с.
23. Веленцова М. М. Каша // Славянская мифология: энцикл. слов. / отв. ред. С. М. Толстая. М., 2002. С. 223.
24. Чагин Н. Г. Хлеб в питании и обрядах русских Верхотурья в XIX – начале XX века // Хлеб в народной культуре: этнографические очерки / отв. ред. С. А. Арутюнов. М., 2004. С. 139–143.
25. Байбурун А. К. Ритуал в традиционной культуре: структурно-семантический анализ восточнославянских обрядов. СПб., 1993. 240 с.
26. Архив Государственного литературного музея ФА ИНВ. 15. Ед. хр. 22. Л. 1.

*И. В. Курпьянова*

### Конфессиональная и бытовая составляющие старообрядческой культуры: взаимопроникновение и взаимодействие

В процессе изучения культуры старообрядчества в новейший период в исследовательской практике сложилось разделение этой культуры на религиозную и повседневно-бытовую составляющие. Само по себе такое разделение, проводимое в целях тематической специализации, не противоречит методологии исследований и обеспечивает качественное изучение проблемы в целом. При этом, однако, ему порой сопутствует некий оценочный подход, дискриминирующий повседневно-бытовую культуру, отводящий ей второстепенную и подчиненную роль по отношению к культуре религиозной. Необходимо отметить, что данный посыл исходит не столько от исследовательского сообщества, сколько от представителей современного старообрядчества, которое стремительно возрождается в нашей стране в самых разных формах и вариантах.

Еще в начале 1990-х гг. Н. Н. Покровским, а затем и другими исследователями было отмечено, что одним из направлений развития старообрядческого движения может быть возрождение уже утраченной традиции без непосредственной связи с прошлым, как результат длительных духовных поисков людей. Это явление было особенно характерно для периода 1980–1990-х гг. [5; 10, с. 6], его но можно наблюдать и

на современном этапе. Таким образом, продвигаясь в своем развитии спонтанно, вне непрерывной линии воспроизводства данной культурной традиции, многие представители современного старообрядчества не привыкли опираться на эту традицию и рассматривать ее как духовную ценность. Кроме того, религиозно ориентированных людей, особенно неопитов, не только старообрядцев, но и новоправославных, часто настораживает дохристианское («языческое») происхождение бытовой традиционной культуры. Как следствие, из всего комплекса старообрядческого культурного наследия ими вычленяется наиболее значимый с их точки зрения компонент – так называемая «духовность». Под этим термином, очевидно, понимается религиозно-культурная традиция, которая реализуется в феноменах старообрядческой книжности, религиозной практики, механизмах трансляции религиозного опыта и др. Эту культурную составляющую в данном случае считают основным, наиболее ценным и существенным достоянием старообрядческой культуры и порой достаточно жестко отделяют ее от повседневно-бытовой традиции как якобы не имеющей религиозной окрашенности, а потому – производной, вторичной, менее ценной, а следовательно,

не заслуживающей пристального внимания науки и практики.

Следует отметить, что встречаются и обратные примеры, которые проявляются в стремлении возродить традиционную культуру локальных старообрядческих групп, причем акцент делается преимущественно на таких ее красочных, зрелищных формах, как фольклор, праздничная обрядность, костюм и т. д., с полным игнорированием религиозной традиции; при этом люди убеждены, что они занимаются именно возрождением старообрядчества как такового, хотя по сути это принципиально иное явление современной культуры – любительское фольклорное движение, не имеющее прямого отношения к данному вопросу.

Таким образом, оба варианта представляют собой две стороны одного и того же процесса – спонтанного возрождения старообрядчества, участники которого, не будучи генетически связаны со старообрядческой традицией во всей ее целостности, избирательно используют для решения своих задач различные ее компоненты, порой принимая часть за целое или же сознательно отвергая остальное.

При этом первом из рассмотренных вариантов нельзя отказать в известной логике: если уж так необходимо выстраивать некую иерархию ценностей, то, безусловно, религиозно-культурную традицию следует поставить на первое место по отношению к повседневно-бытовой, поскольку именно она, собственно, и сформировала старообрядчество как особую этнокультурную общность (по Л. Н. Гумилеву – субэтнос) в составе русского народа, она же и обеспечивает ее специфические отличия, которые сложились и закрепились не потому, что старообрядчество создало какую-то новую культуру, а вследствие сохранения им всех (или очень многих) элементов православной культуры дораскольного периода и утраты их новоправославием [4, с. 163].

Традиционно-бытовая культура, со своей стороны, таких отличий не обеспечивает: в основных, знаковых моментах она совпадает с культурой этноса, к которому принадлежат старообрядцы, – русского, финно-угорских (коми, мордва) и др. Если здесь и присутствует какая-то специфика, то ее причина заключается в том, что старообрядчество, как правило, практиковало более архаичные культурные модели, т. е. опять-таки более бережно сохраняло базовую культуру.

Признав приоритет религиозной традиции по отношению к повседневно-бытовой, следует, однако, ответить на вопрос: надо ли противопоставлять друг другу эти два важнейших компонента старообрядческой культуры? В научной литературе не раз отмечался факт неразделенности в сознании старообрядцев бытовой и сакральной сторон жизни, их стремление придавать бытовым явлениям религиозную окраску [3, с. 89–91; 10, с. 6]. Также достаточно подробно говорится о роли книжности в традиционной культуре старообрядцев: в частности, утверждается, что книжность определяет и формирует не только религиозно-обрядовую, но и поведенческую практику староверов и, таким образом, является для этой культуры структурообразующей основой [11; 14, с. 55].

Следовательно, религиозная и повседневно-бытовая составляющие культуры могут и должны рассматриваться как единый культурный комплекс, причем не только не в противопоставлении и даже не в сосуществовании, но во взаимопроникновении и взаимовлиянии. Поскольку место и роль в этом взаимодействии первой составляющей уже достаточно ясно обозначены, нас в большей степени будет интересовать вторая, культурно-бытовой компонент.

Отправной точкой наших рассуждений может послужить тот неоспоримый факт, что одни и те же индивидуумы являлись носителями и религиозной, и этнокультурной традиции старообрядчества, не разделяя и не противопоставляя, а объединяя их в своей жизнедеятельности, при этом, конечно, и не смешивая, а, напротив, упорядочивая во времени и пространстве; для этого существовала строгая регламентация жизни с помощью православного календаря, трудовых процессов, семейных устоев, обычаев и т. д.

Место и время, где и когда на первый план выступала религиозная культура, – молитвенное здание во время богослужений и отправления религиозных обрядов. Религиозная культура в большей степени связана с духовной сферой, чем с материальной, но при этом совершение религиозных обрядов невозможно без артефактов материального мира, таких как молитвенное помещение, одежда, предметы культа и др., имеющих не только утилитарное значение, но и определенный семиотический статус. На этом пространстве чаще всего происходит пересечение и взаимопроникновение бытовой и религиозной культур.

Как известно, специфика религиозной практики старообрядцев, особенно беспоповцев, предусматривала при необходимости совершение культовых мероприятий в жилищах – не только в домашних молельных, но и в собственно жилых помещениях, часть пространства которых, прилегающая к «красному углу», временно преобразовывалась в таких случаях в молельную. Старообрядцы, в том числе принадлежащие к поповским согласиям, полагали, что не человек служит для храма, а храм для человека [9, с. 4–5]: «Церковь не стенами крепка», «Мы за стены не стоим»; «Вера должна быть не в досках, а в ребрах», – говорили они. Поэтому подобная организация богослужений была для них естественной и органичной, а их участники, включая хозяев дома, действительно относились к преобразованному бытовому пространству как культовому и вели себя в нем соответственно: божница воспринималась ими как алтарь, обеденный стол с разложенными на нем книгами и иконами – как аналой. Мужчины и женщины стояли, как в храме или молельной: первые – справа, вторые – слева от руководителя ритуала [6, с. 97].

Таким образом, культурно-бытовое пространство у старообрядцев легко трансформировалось в пространство сакральное. Можно отметить, что место красного угла в символической структуре восточнославянского крестьянского жилища не противоречит отводимой ему при этой трансформации роли алтаря: напротив, в традиционной системе ритуально-мифологических представлений красный («передний»,

«божий») угол является самой ценной и почетной частью дома. На него были сориентированы прочие элементы жилища, в нем совершались обряды, связанные с наиболее значимыми для социальной жизни человека моментами — рождением, свадьбой и похоронами. Столь же важная роль отводилась и столу, который в традиционных представлениях ассоциировался с престолом, алтарем церкви [1, с. 149–151]. Все это диктовало и соответствующий чинный характер поведения в данной части жилища, о чем уже многократно упоминалось в литературе (обычай, запрещающий повышать за столом голос, класть на него локти, резать на нем хлеб и др.). Это обстоятельство обеспечивало органичность использования пространства «красного угла» в культовых целях.

Сакрализация данного пространства для нужд отправления христианского культа старообрядцами происходила с помощью не только богослужебных предметов, таких как иконы, распятия, духовные книги, лестовки и подручники, но также и артефактов традиционно-бытовой культуры, имеющих символический подтекст. Из них на первое место следует поставить полотенце и пояс: их ритуальное значение вообще и в старообрядческой культуре в частности исследовано достаточно подробно [7, 13 и мн. др.]. Оба эти предмета имеют дохристианское происхождение, то есть генетически связаны с повседневно-бытовой культурой, но при этом закрепились и в культуре религиозной. Полотенце служило и до сих пор служит для обрамления домашней моленной — божницы. В старину изготавливались специальные божничные полотенца с вышитыми символами, такими как храм, крест, священный текст, но в более позднее время для этих целей стали использовать и просто вышитые полотенца, по возможности отдавая предпочтение старинным льняным, как более архаичным, вне зависимости от характера их декора: это может быть и мотив древа жизни, и еще более древний солярный ромбический, вытканый или вышитый орнамент. Главные функции пояса в старообрядческой религиозной культуре состоят в том, что он является необходимым элементом обряда крещения и не менее необходимой частью старообрядческого моленного костюма.

Моленная одежда старообрядцев — отдельная большая тема, к которой обращались многие исследователи [2, с. 387–389; 15, с. 121–122; 16, с. 89–95]. Для нас важно зафиксировать два обстоятельства, первое из которых — регламентация этой одежды актами старообрядческого канонического права — соборными постановлениями различных согласий, проанализированными, в частности, в трудах Н. Н. Покровского и Н. Д. Зольниковой [11; 12, с. 89–90]. Авторы констатируют пристальное внимание старообрядцев различных эпох к проблеме одежды и внешнего вида в целом как «важнейшего знакового средства самоидентификации староверов» [11].

Второе обстоятельство — ориентация этих постановлений и вообще установок старообрядческой практики на наиболее архаичные («проверенные временем») образцы традиционного русского костюма. Например, женский моленный комплекс алтайских ста-

роверов включал в себя сарафан — ляточный косоклиный или горбач, сшитый из тканей темных тонов (в ряде случаев требовалась ткань черного цвета), надеваемый с рубахой и поясом с вытканым текстом молитвы, а также головной убор, состоявший из шашмуры и платка, или шашмуры и двух платков — нижнего, завязанного концами назад, и верхнего, завязанного концами вперед. Верхний платок могло заменять темное моленное покрывало — «паушка», которое не перегибалось с угла на угол, как шаль, а надевалось прямоугольником и закалывалось под подбородком [2, с. 388]. Моленный головной убор должен был максимально закрывать волосы, лоб и щеки. Мужская моленная одежда старообрядцев, кроме рубахи и штанов архаичного покрова, состояла из кафтана, или подболочки, — старинной верхней одежды из черного, синего или темного сукна, плиса, бархата и др. Кафтаны кроились полностью или частично отрезными и на сборенными на талии; они могли быть и прямыми, халатообразного покрова, могли застегиваться на пуговицы, крючки или запахиваться и закрепляться с помощью опояски, либо с помощью того и другого.

Можно отметить, что в тех случаях, когда в конкретной локальной культуре одновременно бывали в употреблении несколько вариантов одежды, для моленного комплекса выбирался наиболее архаичный из них. Например, если параллельно бытовали «парочка» и сарафан, то в качестве моленной одежды использовался сарафан; если в быту носили и «круглый», и косоклиный сарафаны, то в моленную надевали косоклиный как более архаичный или горбач, или же функционально разделяли эти типы на повседневный «круглый» и косоклиный обрядовый (моленный, свадебный, погребальный) и т. д. [2, с. 332, 337–338]. Нетрудно заметить, что архаичные типы выглядят значительно проще, лаконичнее поздних, что объясняется их более тесной генетической связью с древними формами одежды, скроенной из прямоугольных фрагментов домотканины.

Таким образом, религиозно-культурной традицией старообрядчества были интерпретированы многие символически значимые артефакты традиционной бытовой культуры. Однако взаимосвязь обеих составляющих старообрядческой культурной традиции можно видеть не только в этом. Если религиозно-культурная традиция приносила в жизнь старовеерия представления о высших смыслах бытия, то повседневно-бытовая культура определяла стратегию его существования, а порой и выживания в сложных природных и культурных условиях.

Жизненный уклад старообрядчества во многом определялся не только нормами канонического права, но также и его вовлечением в сложную структуру местных как межконфессиональных, так и этнокультурных связей. Для старообрядцев, проживавших на Алтае — в регионе, весьма пестром в этнографическом и конфессиональном отношении, построение правильного диалога с соседним иноверным и инокультурным населением в приемлемом для них варианте было насущной необходимостью, раз уж оказывалось невозможным полностью изолироваться от него.

В этом диалоге главной задачей для них являлось максимальное сохранение своих религиозно-культурных ценностей, при том, что он неизбежно вызывал к жизни элементы взаимного ассимилирования, то есть требовал уступок и компромиссов. Если в религиозной сфере такие уступки были исключены, то в области бытовой традиции вполне возможны и даже полезны: они могли состоять, например, в заимствованиях утилитарного значения, не затрагивавших базовых основ культуры и дающих возможность наилучшей адаптации в конкретном ландшафте.

С другой стороны, всегда существовала опасность растворения небольших, разрозненных, разделенных конфессиональными различиями локальных старообрядческих групп в превосходящей по численности массе иноверного и инокультурного населения. В связи с этим В. А. Липинская отмечает у старообрядцев Алтая XIX — начала XX вв. такую особенность, как сознательная усиленная символизация культуры в целях ее максимального выделения и даже противопоставления окружающему миру. Эта особенность наиболее отчетливо проявилась именно в бытовой среде: костюме, жилище, обычаях и общем жизненном укладе. Не стереться в массу вновь прибывающего русского иноверного населения, не смешаться с ним во внешних признаках и проявлениях, идентифицировать по этим признакам «своих» и «чужих» означало для староверов сберечь в том числе и конфессиональную самостоятельность, а значит, решить задачу самосохранения в качестве религиозно-культурного феномена. Можно согласиться с автором в том, что окружающее ино-

верное население воспринимало староверов как иную, отличную от себя этнокультурную группу, руководствуясь не только и не столько их догматическими или религиозно-обрядовыми особенностями, сколько культурно-бытовой спецификой [8, с. 216–217]. Таким образом, повседневно-бытовая культура здесь послужила средством конфессиональной маркировки и самоидентификации и обеспечила локальным группам староверов определенную устойчивость.

Для решения тех же задач повседневно-бытовая культура может быть востребована на и сейчас, хотя, разумеется, не в прежнем объеме. Сегодняшнему старообрядчеству, живущему и возрождающемуся в условиях стирания всевозможных культурных границ, необходимы этноконфессиональные определители в виде артефактов материальной и духовной традиционной культуры, с помощью которых можно задать некий культурный код, реконструировать особую среду, которая гармонировала бы со старообрядческой религиозно-культурной традицией и способствовала бы ее освоению и продвижению. Не случайно в некоторых общинах от прихожан требуют шить традиционную моленную одежду, хотя бы в самых простых ее вариантах. Возможно, в современных условиях эти и другие маркирующие артефакты нужны еще в большей мере, чем раньше, потому что, хотя старообрядчество — движение прежде всего духовно-религиозное [4, с. 159], все же в сегодняшний непростой период своего существования оно может найти в повседневно-бытовой культуре точки опоры, как уже находило их в прошлом.

#### Источники и литература

- Байбурин А. К. Жилище в обрядах и представлениях восточных славян. Л.: Наука, 1983. 188 с.
- Бухтарминские старообрядцы / Под ред. С. И. Руденко. Л.: АН СССР, 1930. 460 с.
- Данилко Е. Е. К постановке проблемы этнографического изучения старообрядческой религиозности (на примере общин Южного Урала) // Старообрядчество: история и современность, местные традиции, русские и зарубежные связи: Материалы III междунар. науч.-практ. конф. 28 июня 2001 г., г. Улан-Удэ. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2001. С. 89–91.
- Дементьева Л. Н. Старообрядческая культура как исток русского духовного возрождения // Русское социокультурное пространство: духовные константы и социальные технологии. Материалы межрегион. науч. конф., посвящ. Дням славянской письменности и культуры 24 мая 2003 г. / под ред. Т. А. Семилет. Барнаул: Изд-во Алт. ун-та, 2004. С. 157–170.
- Кобко В. В. Материалы по истории старообрядческой Святоникольской общины г. Владивостока <http://d-m-vestnik.livejournal.com/134136.html>
- Корнатовский Д. Н. Поморы на Алтае (страничка из воспоминаний) // Сиб. наблюдатель. 1901. Кн. 10. С. 97–102.
- Лебедева А. А. Значение пояса и полотенца в русских семейно-бытовых обычаях и обрядах XIX–XX вв. // Русские: семейный и общественный быт / отв. ред. М. М. Громыко, Т. А. Листова. М.: Наука, 1989. С. 229–248.
- Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однонациональной среде (по материалам юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений Европы, Азии и Америки / Отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск: Наука, 1992. С. 212–217.
- Поздеева И. В. Личность и община в истории русского старообрядчества // Мир старообрядчества. История и современность / отв. ред. И. В. Поздеева. М.: Изд-во МГУ, 1999. Вып. 5. С. 3–20.
- Покровский Н. Н. Традиции и новации в духовной жизни русского старообрядчества // Традиционная духовная и материальная культура старообрядческих поселений Европы, Азии и Америки / отв. ред. Н. Н. Покровский, Р. Моррис. Новосибирск: Наука, 1992. С. 6–12.
- Покровский Н. Н. Соборные постановления старообрядцев-часовенных востока России XVIII–XX вв. как исторический источник. URL: [http://zaimka.ru/religion/pokrov\\_rost.shtml](http://zaimka.ru/religion/pokrov_rost.shtml).
- Покровский Н. Н., Зольникова Н. Д. Староверы-часовенные на востоке России в XVIII–XX в. Проблемы творчества и общественного сознания. М.: Памятники исторической мысли, 2002. 471 с.
- Русакова Л. М. Образ мира в геометрическом орнаменте на полотенцах русских крестьянок Алтая // Традиционные обряды и искусство русского и коренного народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1983. С. 99–125.
- Рябинина Н. И. Традиционная культура старообрядцев Хабаровского края: Дис. ... канд. культурол. наук. Комсомольск-на-Амуре, 2003. 226 с. URL: <http://www.lib.byua-gu.net/diss/cont/127593.html>
- Фурсова Е. Ф. Традиционная одежда русских крестьян-старожилов Верхнего Приобья (конец — начало XX вв.). Новосибирск: Ин-т археологии и этнографии СО РАН, 1997. 152 с.
- Шитова Н. И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев / науч. ред. Е. Ф. Фурсова. Горно-Алтайск: РИО, 2005. 112 с.



*М. М. Ларионов*

### **Усть-Каменогорский благочиннический округ Павлодарской епархии Казахстанского митрополичьего округа Русской православной церкви (Московский патриархат)**

В настоящее время территория Восточно-Казахстанской области входит в состав Павлодарско-Усть-Каменогорской епархии Русской православной церкви (Московский патриархат) с центром в г. Павлодаре, являющейся структурным подразделением Астанайско-Казахстанской митрополии, центр которой находится в южной столице Казахстана, городе Алматы [3, с. 4–5]. Восточный Казахстан в его современных границах образован указом Президента Республики Казахстан Н. А. Назарбаева от 3 мая 1997 г. [4, с. 14]. На его территории создано два благочиннических округа: Усть-Каменогорский и Семипалатинский. Центром первого является областной центр — Усть-Каменогорск. Каждый из благочиннических округов ограничен рамками Восточно-Казахстанской и Семипалатинской областей в их прежних границах.

В целом на территории Усть-Каменогорского благочиния действуют или находятся на стадии подготовки к открытию 32 православных храма, не считая объектов, находящихся в ведении частных владельцев. В целом Усть-Каменогорское благочиние может быть разделено на две основные части, естественной границей между которыми является река Иртыш. Правобережные приходы, за некоторым исключением, достаточно благополучны и имеют определенные перспективы дальнейшего расширения. Левобережные приходы находятся в тяжелом состоянии, они малолюдны, и количество окормляемых в них членов продолжает неуклонно сокращаться. Главным образом это объясняется весьма значительным сокращением населения, традиционно являющегося приверженцами православия: русских, русифицированных украинцев и белорусов, а также некоторых других. В основном сокращение происходит за счет внутренних и внешних миграционных процессов. Первые направлены в сторону областного центра (Усть-Каменогорск) и районов со значительным преобладанием русского населения, вторые связаны с массовым переселением на постоянное место жительства в пределы Российской Федерации.

Важнейшим центром духовной жизни благочиния является Усть-Каменогорск, имеющий в настоящее время 12 православных культовых сооружений, которые, исключая тюремные церкви, объединены в четыре прихода, старейшим из которых является Покровский храм. История Покровской общины г. Усть-Каменогорска начинается в 1888 г., когда был построен новый городской собор, просуществовавший до 1936 г. (с 1923 г. как обновленческий собор, с 1935 г. как зернохранилище). С утратой собора жизнь общины не была прекращена, она лишь недолго (с 1938 по 1945 гг.) пребывала на нелегальном положении. В 1945 г. Покровская община возобновила свою деятельность и осуществляла свое служение до 1963 г. в центре города, а затем была переведена в пос. Мирный на окраине Усть-Каменогорска. Долгие десятилетия Покровский молитвенный дом оставался единст-

венным храмом города и одним из двух в Восточно-Казахстанской области. Ныне рядом с местом снежного молитвенного дома по проекту архитектора Богушевича построен новый деревянный храм, удачно вписавшийся в панораму побережья Иртыша [1, с. 3–28]. В настоящее время его первенствующий статус находится под вопросом в связи с тем, что могут произойти некоторые изменения в целом по региону, связанные с учреждением Павлодарской епархии.

В 1993 г. на базе действующего Троицкого храма и прилегающей территории бывшей Усть-Каменогорской крепости Священным синодом Русской православной церкви был учрежден мужской монастырь. Главнейшей святыней монастыря, а также и города в целом является Троицкий храм, построенный в 1809 г. [2, с. 182–257]. Кроме Троицкого, на территории монастыря имеется еще домовый храм, освященный во имя преподобного Сергия Радонежского, устроенный в одном из сохранившихся зданий бывшей крепости, где теперь устроены кельи монашествующих, настоятельские покои и столовая. В 2008 г. начались регулярные богослужения в соборе Андрея Первозванного, построенном на средства благотворительного фонда им. В. Л. Мете, бывшего Акима Восточно-Казахстанской области, по проекту архитектора Ю. М. Трашкова [2, с. 215–231].

Приходы Покровского храма и Троицкого монастыря являются крупнейшими в Усть-Каменогорске. Они объединяют большую часть православных христиан города. Приходы двух других храмов города гораздо скромнее. Богородице-Рождественский храм на Аблакетке, разместился в здании бывшего клуба. В 2003 г. по эскизу архитектора А. Фарафоновой в пос. Новая Согра построен храм священномученика Зиновия, иерея Согринского.

Кроме приходских церквей, в Усть-Каменогорске имеется несколько культовых сооружений, расположенных в учреждениях закрытого типа. Это освященный в 2003 г. Никольский храм в так называемой «тридцатке». Храм построен по инициативе и при непосредственном участии заключенных. Другие тюремные церкви — Петропавловский храм в колонии УОВ 15/2 и Софийский храм в детской колонии.

В результате изменения административных границ Усть-Каменогорска в состав города вошло несколько населенных пунктов, в числе которых оказалась и с. Герасимовка, где существует крохотный приход святителя Герасима Великопермского. Следует отметить, что Герасимовский храм, а также все тюремные не являются самостоятельными приходами. Их окормляет духовенство более крупных общин. Так, тюремные храмы находятся под опекой настоятеля Богородице-Рождественской церкви, а Герасимовский приход окормляется клиром Покровского храма.

В Усть-Каменогорске имеется две часовни: деревянная, построенная в 2001 г. по проекту архитектора А. И. Мегидь и освященная во имя новомучеников

русских и казахстанских, в годину лютых гонений за Христа пострадавших. Новомученическая часовня построена рядом с местом разрушенного Покровского собора, она окормляется клириками Покровского храма на Мирном. Кирпичная, в честь иконы Божией Матери «Умиление» часовня на старейшем ныне в городе Ушановском кладбище построена по проекту Ю. М. Трашкова, она обслуживается насельниками Троицкого монастыря.

Следует отметить, что в настоящее время наблюдается нехватка священнослужителей, не позволяющая должным образом обеспечить регулярность богослужений городских храмов и выполнения треб населения. При этом некоторые из многочисленных клириков обслуживают нужды как близлежащих, так и весьма отдаленных приходов области. Ежедневные богослужения совершаются только в Андреевском соборе, в прочих храмах — только в воскресные и праздничные дни. Проблема может быть объяснена нежеланием потенциальных кандидатов на священнические места подвергать себя риску оказаться в полной зависимости от ничем не ограниченного произвола епархиальных архиереев, как правило, выдвинутых из России, зачастую не желающих считаться с местными условиями и предъявляющих завышенные требования к подчиненному клиру. Нестабильность положения, не всегда оправданные перемещения, назначения, очень туманная система оценки деятельности того или иного клирика, отсутствие возможности коллегиального разрешения многочисленных «больных» вопросов делают участь священника, основного носителя всех тягот приходского служения, весьма непопулярной в среде молодых прихожан. Как ни парадоксально, но в период советских гонений проблемы укомплектования необходимыми кадрами священнослужителей решались значительно легче, чем в настоящее время.

Еще одной проблемой является нехватка должного количества храмов в городе с 200-тысячным русским населением (всего в Усть-Каменогорске проживает более 300 тыс. жителей). Имеющиеся храмы находятся, за исключением Троицкого монастыря, на городских окраинах, расстояния между ними достаточно велики. Многие городские районы вполне могли бы иметь свой приходской храм, особенно это касается центра города, где, как говорилось ранее, существовал собор.

Вторым по значению в Усть-Каменогорском благочинии является город Риддер (б. Лениногорск). В городе имеется два храма: перестроенная из здания бывшего банка Никольская церковь и новопостроенный, уже пострадавший от пожара храм во имя иконы Божией Матери «Нечаянная радость». Имеются также часовня и деревянная, в стиле северных русских храмов, Смоленская церковь на базе отдыха «Климовка», находящаяся в частном владении.

Еще одним крупным городом Восточного Казахстана является Зыряновск, община которого имеет досоветские корни. Князе-Данииловский храм замечателен тем, что является первой типовой православной постройкой в благочинии, сооруженной в период относительного потепления отношений между совет-

ским государством и церковью в конце 1980-х гг. В 2005 г. в Зыряновске появляется деревянная часовня, освященная в честь Преподобного Сергия, игумена Радонежского.

Гораздо хуже обстоят дела в Пророко-Ильинском приходе г. Серебрянска, лучшие годы которого пришлись на советский период и который ныне постепенно угасает. Недалеко от Серебрянска находится популярная среди восточноказахстанцев и иностранных граждан зона отдыха, образованная в результате затопления значительной территории при строительстве Усть-Каменогорской ГЭС. Среди затопленных поселений оказалась и бывшая Усть-Бухтарминская станица с крепостью и православным храмом. В настоящее время существует прибрежный поселок Новая Бухтарма, где зарегистрирован православный Великомученице-Екатерининский приход и намечено строительство нового типового храма. К сожалению, строительство его в силу затруднений в финансировании приостановлено на неизвестный срок.

Хорошие перспективы имеет северная часть Усть-Каменогорского благочиния, охватывающая Глубоковский и Шемонаихинский районы Восточного Казахстана. Старейшим здесь является Крестовоздвиженский приход г. Шемонаиха. Молитвенный дом начал функционировать в 1989 г. Приход охватывал всю территорию Шемонаихинского района. Позже из него выделились Усть-Таловский приход с Казанским храмом и Иоанно-Предтеченский приход в пос. Первомайский. Самым новым является Верх-Убинский Покровский приход, располагающий молитвенным домом. Интересно, что район этот в прошлом был преимущественно старообрядческим. Православные обладают двумя типовыми храмами: в Шемонаихе — деревянный Преображенский и в Усть-Таловке — Казанский из кирпича. Ожидается открытие нового прихода в селе Выдриха, бывшем в прошлом наряду с Верх-Убой одним из оплотов старообрядчества.

В Глубоковском районе православные приходы находятся в населенных пунктах, расположенных по берегу Иртыша. Часть прииртышских поселений имела в свое время статус казачьих станиц и поселков, другие являлись крестьянскими поселениями. В настоящее время таких различий уже не существует.

Церковь в с. Глубокое — приспособленное под храм небольшое здание больничного типа. Трехсвятейский приход уже трижды менял место своего расположения. Одно здание пришлось оставить в связи с массовым сносом селитебной зоны, находящейся в недопустимой близости с медеплавильным комбинатом. Второе здание — бывший детский комбинат, который община не смогла содержать из-за его больших размеров. Третий вариант сохраняется и сегодня, хотя нужно отметить непропорциональность русского и титульного населения с. Глубокого предоставленным помещениям для богослужений, находящимся в непосредственной близости: крохотный храм, не имеющий возможности вместить всех желающих, и большое здание пустующей мечети. Достаточно скромны и Михайло-Архангельский храм с. Уварово, приписной к Глубоковскому приходу.

Особое место принадлежит в Прииртышье освященному в 2010 г. храму архидиакона Стефана в с. Предгорное (б. Красный Яр на Иртыше), построенному по проекту архитектора Богушевича, автора уже известного нам Усть-Каменогорского Покровского храма. Внутри храм оснащен всем необходимым, включая деревянный резной иконостас. Церковь сооружена на месте более ранней деревянной постройки, погибшей в советский период. Храм строился на средства семьи Храпуновых. Оригинальность ситуации заключена в том, что строительство храма началось еще до формирования церковной общины.

До сих пор речь шла о сравнительно благополучных приходах Усть-Каменогорского благочиния, расположенных в его северо-восточной части. Далее рассмотрим состояние дел в проблемных левобережных приходах, деятельность которых находится, к сожалению, на стадии угасания.

Самым южным, а также самым отдаленным является приход православной общины г. Зайсан, некогда одного из крупнейших и развитых поселений региона, игравшего важную роль транзитного центра торговли на пути в Китай и Среднюю Азию, бывшего отправной точкой научно-исследовательских экспедиций, в том числе под руководством Н. М. Пржевальского, важным стратегическим пунктом. О былом величии города свидетельствует в целом сохранившаяся архитектура досоветского периода. Многие утрачено, но и оставшееся до сих пор способно поразить воображение.

В Зайсане проживает немногим более 15 000 человек. Численность русского населения за последние два десятилетия резко сократилась и составляет в целом по району менее 800 человек. Почти все они — жители Зайсана, где расселены преимущественно в бывшей казачьей станице, отделенной от собственно города речкой Джеменейкой. В этой части современного городка и находится Александро-Невский храм, довольно скромный по размерам, построенный по инициативе и на средства местного предпринимателя Дудника. Прихожан становится все меньше, и существует опасность исчезновения общины естественным путем. Некогда Зайсан украшали две православные церкви: военный Никольский собор и приходской Александро-Невский храм. Последний погиб в советский период, а собор, превращенный в воинский клуб, претерпевал различные посягательства на свой первоначальный облик, подвергся разрушительному пожару. Его облик в значительной степени искажен, доступ к нему возможен лишь при соответствующем разрешении командира пограничного отряда, на территории которого он находится.

За всю новейшую историю православного Зайсана на служение в этот город назначались последовательно два священника из разъездного причта и один священник на должность настоятеля, однако невозможность обеспечения ему и его семье даже очень скромного уровня проживания побудило священноначалие рассмотреть вопрос о его переводе в более стабильный приход. Ныне община Александро-Невского Зайсанского храма окормляется клиром благочиния.

Не менее сложная ситуация сложилась и в двух других районах левобережной части Усть-Каменогорского благочиния: Кокпектинском и Уланском. В досоветский период здесь процветало множество православных приходов, составляющих значительную часть благочиния Усть-Каменогорских городских и сельских церквей. Совершенно противоположная картина наблюдается в настоящее время. Резкое сокращение русского населения, малая степень религиозности, вытравленной в сельской местности в советский период, сделали свое дело. Имеющиеся здесь приходы крайне малолюдны, как и Зайсанский, они находятся на грани постепенного угасания. Характерной особенностью этих приходов является отсутствие хотя бы в одном из них регулярного совершения богослужений. Ни один храм не имеет в настоящее время своего настоятеля, все они окормляются разъездным причтом благочиния. При этом даже и такие приходы имеются далеко не во всех местах их прежнего существования. Выйдя за рамки обозначенных Кокпектинского и Уланского районов, скажем о том, что, например, на территории огромных по территории современных Курчумского и Катон-Карагайского районов, где некогда существовали крупные казачьи и крестьянские поселения, вообще нет ни одного прихода, а главное, катастрофически уменьшилось число потенциальных носителей православных традиций.

На весь Кокпектинский район имеется лишь один действующий Покровский храм в бывшем районном центре — с. Самарское. Относительно уютно устроенный в приспособленном помещении, он пустует, службы совершаются духовенством Усть-Каменогорского мужского монастыря.

В Уланском районе имеется три храма (четвертый, в с. Герасимовка, вошел в черту г. Усть-Каменогорска), из которых один выведен из списков церквей благочиния, другой по окончании ремонта церковного здания начала XX в. лишь предполагается к использованию в качестве приходского, и только в одном из них в течение 15 лет, начиная с 1990 г., регулярно совершались службы и последовательно сменялись два настоятеля, причем при первом приходе довольно прочно держался, а при втором пришел в полнейший упадок.

До статуса часовни, после закрытия с санкции епархиального управления, низведен Богородице-Рождественский храм пос. Асубулак — в советские годы процветающего поселка горняков, ныне лежащего в руинах. Существует довольно смелое и, думается, неоправданное намерение возродить там церковную жизнь. Насколько оно осуществимо, покажет время: шансы невелики, прихода как такового не существует.

Единственным уцелевшим храмом досоветской постройки Уланского района является Петропавловский храм с. Митрофановка. Стараниями местного главы крестьянского хозяйства В. Г. Воропая, храм отремонтирован, золотом сияют его купола. Тем не менее весьма сложной проблемой представляется полноценное возрождение здесь приходской жизни. Население села — 600 человек, из которых лишь половина теоретически может составить будущий приход. Хо-

## Усть-Каменогорское благочиние (сост. автор)

№	Наименование храма, город, село, район	Настоятель*	Дата открытия / возобновления работы	Краткая характеристика
1	Покровский храм, г. Усть-Каменогорск		1945 г.	Приходской, городской, типовой, деревянный (центр благочиния)
2-4	Свято-Троицкий мужской монастырь, г. Усть-Каменогорск 1. Троицкий храм (1809) 2. Андреевский собор 3. Сергия Радонежского домовый храм		Официально передан в 1989 г., фактически действует с 1991 г. как монастырь с 1993 г.	Монастырские храмы (Андреевский соборный, Троицкий досоветского периода, Сергиевский домовый). Все кирпичные
5	Богородице-Рождественский храм, г. Усть-Каменогорск	священник Евгений Евгеньевич Яганов	1995 г.	Приходской, городской, приспособленный, кирпичный
6	Зиновьевский храм. Усть-Каменогорск, пос. Новая Согра	священник Иоанн Иванович Карабидович	2001 г. (освящен 04.09.2005)	Приходской, городской, типовой, кирпичный
7	Герасимовский храм, г. Усть-Каменогорск, с. Герасимовка	священник Александр Закарьянович Закурдаев	1995 г.	Приходской, городской, приспособленный, малоприходный
8	Часовня в честь новомучеников российских и казахстанских, г. Усть-Каменогорск	окормляется причтом Покровского храма	2001 г.	Деревянная часовня, городская, типовая, деревянная
9	Часовня Иконы Божией Матери «Умиление», г. Усть-Каменогорск	окормляется причтом Троицкого монастыря	2002 г.	Кирпичная часовня, кладбищенская, городская, типовая, кирпичная
10	Никольский храм, г. Усть-Каменогорск	окормляется иереем Евгением Ягановым	2003 г.	Тюремный (учреждение з/т № 30), городской, кирпичный
11	Петропавловский храм, г. Усть-Каменогорск	окормляется иереем Евгением Ягановым	Освящен в 2010 г.	Тюремный (колония УОВ 156/2), городской
12	Веры, Надежды, Любви и матери их Софии храм, г. Усть-Каменогорск	окормляется иереем Евгением Ягановым		Тюремный (детская колония), городской
13	Никольский храм, г. Риддер (Лениногорск)	священник Игорь Анатольевич Копылов	1949 г.	Приходской, приспособленный, кирпичный
14	Иконы Божией Матери «Нечаянная радость» храм, г. Риддер (Лениногорск)	священник Андрей Васильевич Москаленко	2001 г.	Приходской, типовой, кирпичный
15	Часовня, г. Риддер (Лениногорск)	священник Андрей Васильевич Москаленко		Часовня типовая, деревянная, городская
16	Иконы Божией Матери «Смоленская» храм, г. Риддер (Лениногорск), б/о «Климовка»			Бесприходная, частная, типовая, деревянная б/о «Климовка»
17	Князе-Данииловский храм г. Зыряновск	священник Николай Павлович Давыдов	1984 г.	Приходской, городской, типовой, кирпичный
18	Сергия Радонежского часовня, г. Зыряновск	священник Николай Павлович Давыдов	2005 г.	Часовня деревянная, типовая
19	Пророко-Ильинский храм, г. Серебрянск	священник Сергей Юрьевич Семченко	1992 г.	Приходской, городской, приспособленный, кирпичный
20	Великомученице-Екатерининский храм, пос. Новая Бухтарма, Зыряновский р-н	священник Сергей Юрьевич Семченко	2008 г.	(предполагается строительство)
21	Спасо-Преображенский храм, г. Шемонаиха, Шемонаихинский р-н	священник Виктор Александрович Калина	1989 г.	Приходской, городской, типовой, деревянный
22	Казанский храм, пос. Усть-Таловка, Шемонаихинский р-н	священник Роман Викторович Сычук	1999 г.	Приходской, сельский, типовой, кирпичный
23	Покровский храм, с. Верх-Уба, Шемонаихинский р-н	священник Роман Викторович Сычук	2010 г.	Приходской, приписной, сельский, типовой, деревянный
24	Иоанно-Предтеченский храм, пос. Первомайский, Шемонаихинский р-н	окормляет священник Евгений Евгеньевич Яганов	1995 г.	Приходской, статус часовни, сельский, типовой, малоприходный
25	Трехсвятительский храм, п. Глубокое, Глубоковский р-н	священник Константин Рудольфович Акентьев	1993 г.	Приходской, сельский, приспособленный, кирпичный

№	Наименование храма, город, село, район	Настоятель*	Дата открытия / возобновления работы	Краткая характеристика
26	Михайло-Архангельский храм, с. Уварово (приписной к церкви с. Глубокое), Глубоковский р-н	священник Константин Рудольфович Актентьев	2000 г.	Приходской, приписной, сельский, приспособленный, деревянный
27	Первомученика архидиакона Стефана храм, с. Предгорное, Глубоковский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	2010 г.	Приходской, сельский, типовой, кирпичный (приход на стадии формирования), на частном балансе
28	Покровский храм, с. Самарское, Кокпектинский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	1992 г.	Приходской, сельский, приспособленный, малоприходный
29	Богородице-Рождественская часовня с алтарем, пос. Асубулак, Уланский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	1993 г.	Приходской, статус часовни, сельский, типовой, малоприходный
30	Знаменский храм, с. Таврическое, Уланский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	1990 г.	Приходской, сельский, приспособленный, кирпичный, малоприходный
31	Петропавловский храм (1913), с. Митрофановка, Уланский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	подготовка к открытию	Бесприходный, сельский, типовой, досоветской постройки, кирпичный, на частном балансе
32	Александро-Невский храм, г. Зайсан, Зайсанский р-н	окормляет Усть-Каменогорское благочиние	2001 г.	Приходской, городской, кирпичный, малоприходный

И т о г о: 32 культовых сооружения (храмов и часовен: отдельно стоящих, домовых и тюремных) на территории Усть-Каменогорского благочиния Павлодарской епархии.

соборных церквей – 1	городских храмов и часовен – 21 (в том числе в Усть-Каменогорске – 12)
монастырских – 3	сельских церквей – 11
приходских – 15	типовых – 18
приписных – 2	приспособленных – 14
со статусом часовен – 2	строящихся – 1
малоприходных – 4	досоветской постройки – 2
не имеющих приходов – 4	монастырей – 1
тюремных – 3	находящихся на балансе частных лиц – 3
часовен – 4	

#### П р и м е ч а н и е

\*В настоящее время остаются вакантными должности благочинного округа, настоятеля Покровского храма г. Усть-Каменогорска и наместника Троицкого мужского монастыря г. Усть-Каменогорска.

тя, зная среднестатистическое отношение общего потенциального населения к числу реальных прихожан, выводы приходится делать самые неутешительные.

Наконец, третий в этом печальном списке – Знаменский храм бывшего районного центра с. Таврическое. Храм благоустроен снаружи и внутри, но приход слишком мал и продолжает неуклонно сокращаться, нет реальной возможности, как еще совсем недавно, содержать за счет церковных доходов настоятеля и его семью. В досоветский период в с. Таврическое имела деревянная Великомученице-Екатерининская церковь, а рядом была построена школа Министерства народного просвещения, в здании которой и расположен современный храм.

Таково в целом положение Усть-Каменогорского благочиннического округа вновь созданной Павлодарской епархии Русской православной церкви. Проблем достаточно много, и если епархиальные власти действительно заинтересованы в том, чтобы вывести реги-

он из существующего кризиса, то им необходимо отказаться от традиционных, сложившихся в советский период форм работы как с приходским духовенством, так и с простыми прихожанами. На фоне существующих проблем как-то нелепо выглядят высокаторжественные, широко освещаемые СМИ наезды правящего архиерея в благочиние, где по-прежнему не решаются серьезные вопросы, зато проявляется неустанная забота об увеличении налогообложения благополучных, а также и умирающих приходов в пользу обеспечения достойного существования епархиального управления. О поддержке приходов за счет епархиальных средств речь в данном случае не идет. Неудивительно, что на фоне такого равнодушия растет количество католических приходов в местах традиционного православного преобладания. Набирают силу и авторитет среди населения различные религиозные организации протестантского толка, а также иные окологиперхристианские новообразования.

#### Источники и литература

1. Иеромонах Иустин (Ларионов). Православие в истории и архитектуре Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 2006. 128 с.
2. Ларионов М. М. (иеромонах Иустин). Троицкий храм города Усть-Каменогорска: 200 лет истории (1809–2009). Усть-Каменогорск: Либриус, 2011. 260 с.
3. Митрополичий округ Русской православной церкви в Республике Казахстан // Православный церковный календарь. 2011. Изд. Казахстанской митрополии, 2010.
4. Справочник по истории административно-территориального деления Восточного Казахстана (1920–2002 гг.). Усть-Каменогорск, 2005. 594 с.

С. А. Милюченков

### Культурная идентификация построек традиционного сельскохозяйственного комплекса восточных славян на территории Восточной Европы, Урала и Сибири

В традиционной системе материального жизнеобеспечения восточных славян до проведения в 30-х гг. XX в. коллективизации сельского хозяйства существовала стабильная номенклатура приусадебных построек. Ее формирование в Восточной Европе началось во второй половине I тысячелетия н. э. Оно связано с расселением здесь славянских народов и интенсивным освоением ими новой среды обитания. За многие столетия русские, белорусы и украинцы создали в сложных агроклиматических условиях благоприятный для жизнедеятельности культурный ландшафт. Основой для его развития стало пахотное земледелие в сочетании с животноводством. Под влиянием природных и социально-экономических факторов у восточных славян получили распространение разнообразные по архитектуре жилищно-хозяйственные комплексы. Одной из характерных территориально-географических особенностей их организации было то, что в экосистемах с более суровым климатом в северной и соседней с ней широте средней полосы Восточной Европы номенклатура построек расширялась. В частности, в ее состав входили производственные и другие нежилые строения с печным обогревом для сушки злаковых и технических культур, хранения в зимнее время плодоовощной продукции и других целей. В дореволюционный период в результате миграции сельского населения культурные восточнославянские реалии из разных губерний европейской части Российской империи были перенесены на территорию Урала и Сибири.

По своему утилитарному назначению основные постройки традиционного аграрного комплекса восточных славян в целом однородны, но в их архитектуре, формах объемно-пространственной и функциональной организации, культурной идентификации наблюдается региональное и локальное своеобразие. В типичной крестьянской усадьбе сооружения сельскохозяйственной отрасли располагались вдали от других строений в специально отведенном месте, куда свозили для обработки урожай сельскохозяйственных культур. В белорусских народных говорах оно обозначается терминами *гумно*, *гумнішча* и *гумніско* [14, с. 503, 504; 1, с. 791, 792]. Аналогичные и родственные названия существуют в русском и украинском этнокультурных ареалах [4, с. 61; 7, с. 110; 8, с. 230]. Номинация *гумно* распространена в Смоленской, Псковской, Тверской, Калужской и некоторых других областях России. Кроме того, здесь, а также на территории Среднего Урала и Украины (Черниговская область) в идентичном значении употребляется термин *гумнище*.

У восточных славян известно большое количество народных дефиниций, в которых раскрывается содержание названий *гумно* и *гумнище*. К этой культурной реалии в рассматриваемой семантике у белорусов относятся определения *плошча, дзе знаходзяцца ток,*

*азярод, пуня; пляцоўка перад клуняй; пляцоўка каля пуні, дзе сушаць сена; месца, дзе было гумно* [1, с. 791, 792; 14, с. 503]. Редко встречаются объяснения следующего рода – *месца, адведзенае для складання снапоў у сцірты пад адкрытым небам*. В отличие от этого, в русских дефинициях делается акцент на то, что *гумно* – это участок земли или пространство позади дома для огорода и сельскохозяйственных построек [8, с. 231].

На исследуемой территории в состав традиционного аграрного комплекса входят три основных функциональных типа строений для хранения и обработки продукции растительного происхождения. Культурно-хозяйственная идентификация каждого из них связана обычно с несколькими номинациями, которые имеют разную географию распространения. Так, к постройке, которая служила для хранения продукции растительного происхождения, относится группа из нескольких названий – *пуня, одрина (адрына), сенник (сенница) и сельник (сельница)*. Они указывают, как правило, на срубное и каркасное с хворостяным и лозовым покрытием стен строение.

На территории Белоруссии сооружения этого функционального типа имели массовое распространение, за исключением ее южной полосы, где, как и в сопредельных районах украинского Полесья, сено хранили преимущественно под открытым небом в стогах [1, с. 794–797; 2, к. № 236; 6, с. 143]. Северо-восточный белорусский регион является одним из крупнейших этнотерриториальных сегментов в ареале постройки с названием *пуня*, который охватывает значительное пространство, главным образом лесной полосы Восточной Европы. В традиционном аграрном комплексе Псковской, Тверской, Ленинградской, Новгородской, Брянской, Смоленской и других областей центральной России, как и в Белоруссии и на северо-востоке Украины (Черниговская и Сумская обл.), термин *пуня* чаще всего относится к строению для складывания сена, соломы, мякны [4, с. 179; 11, с. 125, 126]. В этом же значении он встречается в народных говорах Свердловской, Новосибирской, Томской, Иркутской областей и Красноярского края.

Общими в культурной терминологии восточных славян являются также наименования *сенник (сенница) и сельник (сельница)*. В частности, на востоке Центральной Белоруссии и в Поднепровье в этноконтактной зоне белорусов с русскими употребляются номинации *сенница (сянница) и сенник (сянник)* [2, к. № 236]. Они распространены практически во всех регионах европейской части России [12, с. 165–167]. Кроме того, на исследуемой территории постройка для складывания сена часто имеет названия *сельник (сяльник) и сельница (сяльница)*, типичные для ее идентификации в культурном ландшафте белорусско-украинского Полесья, северо-западных и соседних с ними областей средней полосы России [3, к. №

14; 12, с. 139, 140]. Термины *сенник*, *сенница* и *сельник* употребляются для ее обозначения на территории Урала, Западной и Восточной Сибири. Здесь, как и на северо-западе и севере России, они нередко также относятся к месту сушки и хранения сена под открытым небом.

Географическая зона номинации *адрына* в значении постройки аграрной отрасли по своим пространственным параметрам является наиболее узкой. Она пересекает среднюю полосу Белоруссии в диагональном направлении с запада Гродненского Полесья на юго-восток Припятского Полесья. При этом на противоположных полюсах (север Гродненской и юго-восток Гомельской области) располагаются районы миксация названий *адрына* и *пуня*. В виде небольшого этнотерриториального сегмента в ареал *адрына* входит юго-восточное пограничье Литвы. В местную терминологию это наименование в формах *adryna*, *adrynia*, *adrynlé* заимствовано из белорусских говоров [15, р. 163].

Термины *пуня* и *одрина* (*адрына*) относятся также к строению, в котором крестьяне складывали и молотили снопы. В таком значении эти названия известны в Белоруссии, главным образом в Витебской и Минской, некоторых районах Гродненской и Могилевской областей. На территории России аналогичная семантика у наименования *пуня* встречается в Брянской, Тверской и Ленинградской областях, Красноярском крае [11, с. 125, 126]. Причем в ряде населенных пунктов *пуня* или *адрына*, с одной стороны, и *гумно*, *ток* или *клуня*, с другой стороны, считаются не более чем разными названиями одной и той же постройки.

Следует отметить, что в восточнославянской терминологии *пуня* и *одрина* являются также номинациями сооружений животноводческой отрасли. Таким образом, полный спектр семантики этих терминов на исследуемой территории включает в себя три основных значения: постройка для складывания сена и соломы, сооружение для молотбы и хранения хлебных снопов, помещение для скота. При этом в пределах единого сельского социально-территориального образования (поселения) термины *пуня* и *одрина* во множественных понятиях синхронно не употребляются. Номинативная нерасчлененность группы строений аграрно-животноводческого комплекса объясняется их генетической связью с общим архетипом и локально-территориальной избирательной преимуществом прежних названий для идентификации новых форм культурных реалий.

По мере прогресса культуры материального жизнеобеспечения в сельскохозяйственном комплексе построек восточных славян появились специальные сооружения для хранения и молотбы снопов, а также сушки зерна. На территории Белоруссии они широко использовались в конце XV – первой половине XVI в. в помещицком хозяйстве, когда в условиях роста спроса на зерно у западных соседей происходил подъем сельского хозяйства. Это вызвало потребность в создании в государственных и частных землях сети фольварков для производства товарной продукции и стимулировало более массовое исполь-

зование рубленых и каркасных крупногабаритных сооружений для обработки урожая с больших посевных площадей [5, с. 386]. В XVIII–XIX вв. постройки такого типа стали широко использоваться в крестьянских усадьбах. В зависимости от размеров они имели двое или четверо ворот, через которые могли въезжать с разных сторон возы со снопами. В центре располагался ток для молотбы, а часть пространства около стен делилась низкими бревенчатыми перегородками на отсеки для складывания снопов. В северных, северо-западных и некоторых центральных областях Восточной Европы с неблагоприятными климатическими условиями для хранения и первичной обработки хлебных культур в состав такого строения нередко входило сооружение с печью для сушки снопов. Во избежание потери урожая в случае пожара его ставили также отдельно.

С культурной идентификацией построек для складывания и молотбы снопов на исследуемой территории связаны номинации *гумно*, *клуня*, *овин*, *стодола*, *ток*, *рига*. В их пространственной динамике прослеживаются определенные географические закономерности. Наиболее обширную зону в Восточной Европе занимает ареал наименования *клуня*. Он состоит из трех территориальных сегментов – белорусского, русского и украинского. В Белоруссии в этих границах находятся западные и центральные районы Полесья, в России – территории, расположенные к югу от Москвы [3, к. № 13; 9, с. 313]. Ареал названия *гумно* охватывает большую часть Белоруссии, Черниговскую и север Киевской области на Украине, Псковскую, Тверскую, Новгородскую, Ленинградскую, Вологодскую и Архангельскую области в России [2, к. № 235; 8, с. 230]. Наименование *рига* (*рыга*) употребляется в культурной терминологии восточных славян только на территории России преимущественно в северо-западных и центральных областях совместно с терминами *гумно* и *клуня* [7, с. 113].

Остальные номинации имеют в Восточной Европе сравнительно узкое компактное, а также смешанное с другими именными формами дисперсное распространение. Так, в северных районах Белоруссии и отчасти на востоке ее южной полосы встречается название *ток*, в белорусско-украинском Полесье – *стадола* (*стодола*) [2, к. № 235; 3, к. № 13]. Обозначение *овин* известно на северо-западе и севере европейской части России [7, с. 113; 10, с. 297]. В культурной местной терминологии оно относится к сооружениям разного типа – отдельному строению с печью для сушки снопов и к комбинированной большой постройке, в которой есть также помещение для молотбы зерна. В отличие от этого в соседних областях северо-восточной Белоруссии родственный термин *ёўня* (*еўня*) употребляется только в значении постройки для сушки хлеба в снопах.

Среди различных именных форм культурной идентификации построек для хранения снопов и молотбы зерна на Урале и в Сибири значительно более широкое распространение имеют номинации *клуня* и *рига*. Обозначения *гумно* и *овин* встречаются главным образом в Новосибирской области. Название *стодол*

в таком же значении, что и *стодола* в белорусско-украинском пограничье, зафиксировано на Восточном и Среднем Урале и в Приамурье [13, с. 175].

Исследование номенклатуры построек сельскохозяйственной отрасли у восточных славян показывает, что культурная идентификация их на территории Восточной Европы имеет региональные особенности. Они дают представление о направлениях межэтнических контактов, тенденциях в характере интеграции и дифференциации культурного пространства русских, белорусов и украинцев.

Основная роль в региональном распространении разных номинативных форм идентификации традиционных построек принадлежала синхронным информационным связям, посредством которых обеспечивалось пространственное воспроизводство культурных реалий. Оно было совместным у белорусов и русских на северо-западе и западе лесной полосы Восточной Европы. Об этом свидетельствует общность номинаций и семантики построек, к которым

относятся термины *гумно*, *пуня*, *сенник*. Вместе с тем в этнотерриториальных особенностях распространения названий *ток*, *одрина*, *рига* и *овин* нашло отражение локальное своеобразие форм культурной идентификации сельскохозяйственных строений в Белоруссии и России. На основе синхронных информационных связей белорусов и украинцев сформировалось культурное региональное поле на территории Полесья. Его общность проявляется в распространении здесь номинаций *клуныя*, *стодола*, *сельник*.

В устойчивости традиционных форм идентификации культурных реалий решающее значение принадлежало диахронным связям. Благодаря межпоколенной передаче информации у представителей восточнославянских народов, переселившихся на Урал и в Сибирь из разных регионов Восточной Европы, сохранились аутентичные диалектные номинации и культурное своеобразие в идентификации построек традиционного сельскохозяйственного комплекса.

#### Источники и литература

1. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы: Уступныя артыкулы, даведачныя матэрыялы і каментары да карт / пад рэд. Р. І. Аванесава, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. 971 с.
2. Дыялекталагічны атлас беларускай мовы / пад рэд. Р. І. Аванесава, К. К. Крапівы і Ю. Ф. Мацкевіч. Мінск: Выд. Акад. нав. БССР, 1963. 338 с.
3. Лексіка гаворак Беларускага Прыпяцкага Палесься. Атлас. Слоўнік / Г. Ф. Вештарт [і інш.]. Мінск: Права і эканоміка, 2008. 353 с.
4. Лисенко П. С. Словник поліських говорів. Київ: Наукова думка, 1974. 261 с.
5. Милоченков С. А. Этнокультурный комплекс и семантика названий хозяйственных построек в помещичьих усадьбах Беларуси 2-й половины XVI – XVIII вв. // Питання мистецтвазнаўства, этналогіі і фалькларыстыкі. Вып. 8 / А. І. Лакотка (наук. рэд.). Мінск: Права і эканоміка, 2010. С. 385–393.
6. Полесье. Матеріальна культура / В. К. Бондарчик, Р. Ф. Кирчив (отв. ред.). Киев: Наук. думка, 1988. 447 с.
7. Русские. Историко-этнографический атлас / С. П. Толстов (гл. ред.). М.: Наука, 1967. 360 с.
8. Словарь русских народных говоров (далее СРНГ). Вып. 7 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1972. 356 с.
9. СРНГ. Вып. 13 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1977. 359 с.
10. СРНГ. Вып. 22 / Ф. П. Филин (гл. ред.). Л.: Наука, 1987. 368 с.
11. СРНГ. Вып. 33 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). СПб.: Наука, 1999. 362 с.
12. СРНГ. Вып. 37 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). СПб.: Наука, 2003. 416 с.
13. СРНГ. Вып. 41 / Ф. П. Сороколетов (гл. ред.). СПб.: Наука, 2007. 342 с.
14. Слоўнік беларускіх гаворак паўночна-заходняй Беларусі і яе пагранічча (СБГПЗБ): у 5 т. / Ю. Ф. Мацкевіч (рэд.). Мінск: Навука і тэхніка, 1979–1986; в 5 т. 1979. Т. 1. 512 с.
15. Merkien R. Gyvulių ūkis XVI a. XX a. pirmojoje pusėje. Vilnius: Mokslas, 1989. 236 p.

Е. Ф. Фурсова

### Образ жизни и семейные предания сибирских старообрядцев Саблиных-Серебрянниковых<sup>1</sup>

Елена Петровна Серебрянникова (в девичестве Саблина) родилась в 1936 г. в Таштагольском районе Кемеровской области в деревне Кустов Лог, которой в настоящее время уже не существует. Свою родословную ведет от старообрядцев Пермской области. Причина переезда в Сибирь в 1930-е гг. Елене Петровне неизвестна. По словам отца Петра Кирияновича Саблина, родному деду Кирияну Саблину (в другом произношении – Гурьяну) пришлось крестить себя и затем всех остальных кровных родственников, из-за чего в среде старообрядцев их длительное время называли «самокрестами». Как самой Елене Петровне, так и ее дочери Марии Феодоровне креститься в условиях гонений и скитаний в свою исконную поморскую веру по всем правилам не было возможности.

По воспоминаниям Елены Петровны, дело происходило следующим образом. Кириян Саблин во время скитаний после Октябрьской революции (которую все старообрядцы до сих пор называют «переворотом») нашел поморца, но тот не мог его крестить, так как был женат дважды («двоеженец»). Однако встречный посоветовал Саблину за неимением нужного человека креститься самому: «Крестись сам и их крести. При нужде можно, как сказано в Писании».

На недавно состоявшемся в Санкт-Петербурге Соборе (май 2006 г.), где вопрос «о самокрестах» рассматривался специально [1, с. 86], было принято решение считать Саблиных старообрядцами, но с условием «повторного перекрещивания» (по словам Е. П. Саблиной).

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ (проект № 10-01-000470 а).



Горная Шория, куда в тайгу прибыла семья Саблиных, — настолько богатый край, что остаться голодным здесь было практически невозможно. По воспоминаниям Елены Петровны, они занимались традиционным сельским хозяйством: сеяли для собственных нужд рожь, пшеницу, овес, ячмень, лен. Лен сеяли, ориентируясь на день Св. Николая, после которого, как считалось, уже не будет заморозков. Хлеб убирали серпами, лен дергали руками. До 1930-х гг. носили одежду собственного изготовления из льна и шерсти, а пожилые женщины пряли и ткали в Кустовом Логу еще в 1950-е гг. (шерсть пряли до 1960–1970-х гг.). В период единоличного хозяйствования весь процесс обработки льна проводился силами одной семьи: сушили, мяти, трепали, чесали «щетями», пряли не только женщины и девочки, но привлекались и малолетние сыновья. С самых ранних лет Елене Саблиной пришлось учиться прясть на прялке-«преснице», хотя в деревне у более обеспеченных были и самопряжи. Уже будучи взрослой женщиной, проживая в городе, она ткала и вязала из тряпочек дорожки, коврики. С приходом советской власти Елене Петровне пришлось работать в промартели, на лескомбинате, пихтовом заводе. В молодости она «лазила по пихтам как белка, рубила пихтовую лапку», из которой гнали пихтовое масло.

Большую роль в питании и, следовательно, выживании в условиях собственного хозяйства, играли дикоросы тайги. Повседневным блюдом были так называемые «галушки», представлявшие собой вареную лапшу, резанную в виде ромбиков и заправленную соленой колбой. Целыми мешками собирали в лесу кедровые шишки, которые потом молотили, поджаривали. Высаживали огородные культуры, прежде всего огурцы, капусту, их солили в кадках. Помидоры до окончания Отечественной войны не были известны не только местным старообрядцам, но и всему населению Сибири.

Строжайшим законом было определено соблюдение постов, а также постных дней по средам и пятницам, считавшимися траурными днями календаря («В среду на Иисуса Христа говор сделали, а в пятницу распяли»). Особенно строгими считались первая и последняя недели Великого поста. Но, рассуждая таким образом, Елена Петровна считала, что это традиция сложилась «по слабости» веры, так как все недели должны быть одинаково строгими.

В семье Е. П. Саблиной было двенадцать детей, двое из которых, Анисим и Кузьма, погибли в Великую Отечественную войну. До сих пор среди детей и внуков сохраняется традиционная терминология родства: «дедонька», «бабонька», которую раньше звали также «мама стара». Прабабушку звали «баба стара» или «баба старенькая», старшего брата — «браткой», выделяя таким названием его статус, потому что он решал проблемы на уровне детей самостоятельно, без помощи родителей. С ранних лет Елене Петровне пришлось выполнять роль старшей сестры — «няньки», которая, будучи сама ребенком, должна была постоянно качать колыбели с младшими братьями и сестрами. Вот как она рассказывала об этом периоде

своей жизни: «Мое детство вспоминать, да это не дай Бог никому! В зыбку ложишь, и пошел накачивать. Когда уснет, быстрее пошел чей-то делать в это время. Когда замуж вышла, только тогда белый свет увидела!» Хорошо знала маленькая нянька колыбельные песни, песни-потешки, детские игры. При исполнении колыбельной песни главным было уметь «присказывать», т. е. фантазировать:

«Бай-бай, ты, Иван, засыпай!

Ты, корова, не мычи,

Ты, собака, не рычи...» и т. д.

Делали маленьким детям «козу», крутили «сороку»: «Сорока-белобока, по лесу летала, добычу добывала...» По причине столь непосильного для подростка труда замужество показалось Елене Петровне одиозным, так как в семье Серебрянниковых, куда она вышла замуж, «своего хозяйства не было (здесь в смысле: не держали крупный рогатый скот, коней. — Е. Ф.), а кормили только кур и поросят. «Я все хожу, у мамоньки спрашиваю: «Ну, чё мне делать-то?» Она: «А делать нечего. Ложись, отдыхай!» А мне дико было, привыкла к такому труду!» Причину того, что дети в семье выживали и не болели, Елена Петровна видит в том, что женщины (мама, мачеха) не были заняты на сельскохозяйственных работах. Действительно, в нашей полевой практике имеется много записей о случаях, когда оставленный без нянек ребенок погибал.

Детей крестил на восьмой день отец духовный Лука Васильевич Пестиков, но если рождался слабый ребенок, то его старались крестить сразу после родов, «чтобы он не умер без крещения». «Бывало, что неживые рождались у матери. Тогда уже всё... Ничего не сделаешь, так хоронят. И молиться-то за него нельзя обычным образом, даже за упокой нельзя. Только Богородице молятся да Святителю Николаю». Таким образом, народные традиции и устное предание было более терпимо по отношению к памяти такого рода умерших, чем официальная церковь, запрещавшая поминать души некрещеных.

У старообрядцев-поморцев крестили в холодной воде с полным погружением: «Из холодной воды он румяный выскакивает!» В день крещения ребенку давалось имя соответствующего святого. У мальчиков для любого дня можно было подобрать имена, а для девочек, если таких имен не оказывалось (были все мужские), то допускалось поискать на восемь дней назад и на восемь дней вперед. Именно после крещения, по представлениям старообрядцев, у человека появлялся ангел-хранитель. Соблюдались запреты на заключение браков (как говорили, «не брачили») в постные дни недели, а также в двенадцатые праздники.

Жениха и невесту ставили на коврик перед аналоем, и духовный отец читал брачный канон. Потом подходили родители, клали руку на голову и говорили: «Благословляю тебя, мое чадо. Аминь. Родительское благословение отныне и до века». Благословляли родители жениха и невесты; если родителей в живых не было, то подходили мачеха или отчим.

В 1957 г., когда российский народ переживал оче-

редное гонение на веру и свои исконные обычаи, подыскать жену-христианку было сложно. По этой причине Феодорит Федорович долго не женился, объяснял родителям: «Каво я буду брать-то, они стрижены никоньяны, я свою, христианку же хочу!» Феодорит присмотрел свою невесту на Соборе поморцев, когда он проводился в доме Саблиных. Сватать Елену Петровну приезжали три раза. В решении Елены Петровны главную роль сыграл отец, или «тятя», который после визитов сватов высказал свое отношение: «Вот тебе жених. Вот только за него и отдам». Хотя немало приходило свататься «мирских», для Елены Петровны слово отца было законом. После сватания еще до свадьбы Саблину ночью перевезли в дом жениха в г. Новокузнецк, что было не по правилам, но надежнее, так как деревенские ухажеры уговаривали ее не ехать замуж в город, а уйти убегом. Сосватали в Троицу, далее шли Петровки, когда нельзя играть свадьбу, поэтому был выбран Петров день. К этому дню приготовили приданое в виде постели, пухового одеяла, новой одежды. Свадьбу играли в Кустом Логу, так как в деревне проживала вся многочисленная родня невесты, а со стороны жениха приехали лишь его мать и отец.

В замужестве Елене Петровне приходилось привыкать к городской жизни, отвыкать носить холщовую одежду. Здесь она услышала, что вместо слова «кержаки» их можно культурно называть «старообрядцы». Довелось ей слушать рассказы «мамоньки», как звала она свекровь, о жизни в ссылке в г. Нарым (см. приложение). В 1930-е гг. туда сослали многие старообрядческие семьи. Саблины не попали в этот список только по причине малолетних шестерых детей-сирот, оставшихся после смерти матери с отцом, но два сосланных брата отца погибли в этой ссылке.

На свадьбе, как вспоминала Елена Петровна, пели духовные стихи, но не за столом, а после столования. На стол обязательно ставили рыбный пирог со свежезапеченной рыбой, кисель, куриную лапшу (если свадьба была не зимой, когда кур не резали), а под завершение общей трапезы приносили горку блинов. Взяв блин, каждый прилюдно объявлял о своем подарке и клал его в определенное место или передавал жениху и невесте. Таким образом, за «первым столом» молодых одаривали полотенцами, отрезами ткани, платками, деньгами. Поскольку все это сопровождалось съеданием блинов, то обычай назывался еще «блиновать». На второй день столование сопровождалось обычаем «сор кидать», когда в принесенную заранее домой солому кидали мелкие деньги. Молодые собирали деньги, а гости снова и снова кидали им в солому мелочь. Третий день был завершающим, когда доедали оставшиеся кушанья. Проказы ряженных, как и сами ряженные, на свадьбе старообрядцев отсутствовали («у никоньян были ряженные»).

Старообрядцы отличались своим отношением к некоторым обычаям традиционного календаря, чем выделялись на фоне остальных жителей русской старожильской деревни. Так, на Масленку, как и прочие русские сибиряки, катались с песнями на конях («молодые, старе-то уж не будут»), съезжали с гор

на санках, пекли блины. В Вербное воскресенье собирали веточки верб, освящали их в моленной («кадили»), но, в отличие от «никоньян», не стучали ими ни людей, ни скот. В Страстную неделю хозяйственными делами не занимались, а духовно готовились встретить Пасху: молились, читали душеполезную литературу.

В праздник Светлого Христова Воскресения ходили по домам, «Паску пели». Приведем воспоминания Елены Петровны: «За стол садятся, это торжество. Стряпня всякая, рыбный пирог, и бражка тут, медовушку делали. Водку не брали – это грех». Обязательно христосовались, т. е. целовались со словами «Христос Воскресе», и обменивались крашеными яичками. Отец обходил с яйцами на тарелке всех своих детей и христосовался с каждым. «Каждому яичко подносил и говорил „Христос Воскресе“, ему отвечали „Воистину воскрес“ и брали яичко. И обязательно его надо съесть в первую очередь». Интересно, что куличи в семье Елены Петровны Саблиной не готовили, во всяком случае в ее детстве, но обязательно пекли блины. Отсутствовала традиция загадывания на предпасхальное количество яиц, приносимых курами накануне праздника. До Св. Егория скот не выгоняли, а «придерживали дома». В праздник святого выгоняли скот первый раз с молитвами «Да воскреснет Бог» и «Живые помощи». Каких-то особых традиций, связанных с народными приметами, в семье Саблиных не было; как поясняла Елена Петровна, «все просто было»: «Вот пошли на пашню, три поклона положили, благословились: «Тятя, благослови». И пошли пахать или там садить... В сухое лето пророку Илии молились».

В семье Серебрянниковых до сих пор помнят и исполняют духовные стихи, особенно любима песня о протопе Аввакуме. По представлениям, бытующим сегодня в среде старообрядцев, накануне восьмого тысячелетия (сейчас идет седьмое) родится антихрист, будут «зашивать пенсионные чипы». Об этом пишут и читают в собственных периодических изданиях.

По рассказам, воспоминаниям и письмам семьи Саблиных-Серебрянниковых вырисовываются особенности религиозной атмосферы, семейно-бытового уклада, обычаев и обрядов старообрядцев-поморцев на протяжении XX в. Интересно то, что на фоне новых исторических и политических событий, развития технологий и изменения условий жизни члены семьи сохранили твердое убеждение в правоте своей веры и, проживая в большом городе, научились абстрагироваться от «вредоносного мира».

### *Приложение*

Усвоенные с детства навыки выживания с опорой на знание законов природы и собственное трудолюбие помогали старообрядческой семье выживать и сохранять достоинство в самых трудных, для иных невыносимых, условиях жизни. Северорусские в своей основе традиции строительства, обработки льна и изготовления одежды помогали успешно адаптироваться в Сибири. Ряд особенностей семейно-свадебной и календарной обрядности был обусловлен принадлеж-

ностью семьи к старообрядчеству беспоповского согласия с системой соответствующих запретов. Приведем выдержку из письма Феодорита Федоровича Серебрянникова родственнице, где он рассказывает об этом этапе жизни семьи (копия, подлинник хранится в семье Серебрянниковых, г. Новосибирск):

«Тебе известно, что моя жизнь начиналась со ссылки, как семья кулака. Но чтоб яснее показать, какой был мой родитель кулак, надо начать рассказ с его рождения. У тебя же вопрос как был поставлен? Как ты жил и как ты стал верующим? Вот и родитель мой родился в семье потомственных христиан-староверов в деревне Завьялово Алтайского края, то время — Томской губернии. Откуда они там появились, я не спрашивал. Когда ему исполнилось 9 месяцев, его отец был убит в дороге по Алтаю каким-то жителем Сятовки Алт. Кр. Осталась вдова с 3-мя ребятишками. Федюнька был вторым. Тетка Февронья — старшая, дядя Яков — младший, так и ходили вместе...

А тогда был жесткий закон на староверов. Так как староверы не ходили в никоньянскую церковь венчаться, такой брак не считался действительным, и дети не имели права на наследство. Пользуясь таким положением, как мой родитель вспоминал, его дядя — брат отца, отцовские пожитки пропил. Прожив сколько-то лет, бедная вдова ссаживает ребятишек на телегу и что-то из оставшихся пожиток, переезжает в Куячу... В Куяче им дали надел земли, как было заведено, приезжим, в пределах Сайбачихи, до вершины, и, так как было изрядно христиан-староверов-поморцев, желающие сделать добро, запрягли лошадей, привезли по бревну, по 2, и на дом готово. А потом несколько дней помощи, и заходите живите. А уж как жили, только им известно».

Далее из письма, где речь идет о репрессии семьи Федора Саблина: «...Назначили в ссылку, как бывшего председателя, чтоб не мешался в руководстве в подмечаниях да в критике. Или за староверие. И так, семья с 5 малыми детьми едет в ссылку, старшему 13 лет младшему четвертый. Таких врагов народа — кулаков, по записям Томской комендатуры, было выслано в Томскую обл. 550 000 семей в 1931 г.

Ссылка. Верховье Кети. Наш самый последний переселенческий поселок Березовка. Дальше остяцкая деревушка Алипка 18 км, а ближе в другую сторону Мулешка — русская, давние жители, тоже 18 км. И тут же соседские наши 2 поселенческие поселка Клюквенка и Карасевка, все три на расстоянии 5 км.

Высадили нас с баржи в начале лета на берег речки Чучанги, считай, на остров, примерно 500 × 700 м — с севера речка, с востока болото — 100 м, бескрайное в длину, с запада — болото круглое 1,5 км в диаметре, все залито сплошь водой, а с юга 20 м — согра, с болотным протечным ручейком.

Со слов старших, картина такая — сплошная

тайга, разнолес. Небо видать только над головой, поставит палатку, сначала расчистить от леса, кустарника. Под ногами в основном папоротник, уросший мохом, из которого выжимается вода. В воздухе один другого меняя, а то и все сразу тучами — комар, мошкара тройная, овод-паут 4-х видов. Не только Макар с телятами, даже нога человека не ступала.

Наши родители присмотрели, где избу построить, на восточном берегу болота, сначала надо было сделать нары, спать всей семье, под ними разводил дым, сверху высоким шалашом, с тонкого леса закрыто ветками и берестой. Уже потом строить. Добро, родитель привез весь инструмент, что надо. Тут же готовили лес на стены и пилили плахи, даже тесом крышу закрыли. Мох кругом. Глина на русскую печь рядом в берегу.

К зиме вошли в дом. Небольшой, но ничего. Примерно 6,5 × 4,5 м, и вот в таком доме первую зиму жили 40 человек. Дом такой теплый, что кроме русской печи не надо ничего. Даже на полу тепло. У меня всю зиму было любимое место — сидеть на кухонном окне, смотреть на улицу. А там метров 70 от дому были могилки. Сначала, с осени, смотришь, несут хоронить. Еще что-то поют. А потом это шествие участилось. А дальше что ни день, то и несут. За половину зимы уже копать стало некому, смотришь, возчик везет на санях без гроба, а голова или ноги тащатся. Там свалит и обратно. А весной, как снег растаял, люди выкопали яму, все трупы свалили, закопали. У нас в доме зимовала женщина с 8 ребятишками, все на иждивенческом пайке. К весне ни одного не осталось. Мужика посадили, а ее с ребятишками вывезли. Другая семья рядом жили в землянке, Субботины — 9 ребятишек. Так же. Мужика посадили, ее вывезли. К весне осталось трое. Никифор с Нюрой — юноши сбежали, а Синку, мне ровесницу, в детдом увезли.

Главная работа для всего населения — раскорчевка леса. Истощенные до предела дорогой валились и умирали. Так за несколько лет построили поля, стали выращивать свой хлеб, снабдили скотом, и лошадыми, завезли картошку, с государства хлеб давать не стали, но к тому времени остались самые выносливые люди. Ну, а как к нам относились, можно понять с одного разговора. Егоров М. А. спрашивает: „Товарищ Бугаев, разрешите к вам с вопросом“. Ответ: „Понимаешь, не товарищ, а гражданин. Не Бугаев, а комендант, еще услышу, посажу!“ Разговор закончен. Спустя некоторое время, в момент настроения, Егоров спрашивает, что я плохого сказал? „Ты меня оскорбляешь. Не забывай, что вас из своих мест вывезли как потерявших достоинство называться человеком, и ты, называя меня товарищем, ставишь в один ряд с собой. Посажу за оскорбление личности“».

А. В. Черных

## Состав и особенности распределения престольных праздников у русских Прикамья<sup>1</sup>

Среди местных праздников наиболее распространенными в Прикамье представляются престольные праздники. Многочисленные исследования праздничной культуры русских показывают, что престольные праздники характеризуют русские традиции почти на всей территории их проживания [1, с. 124–167]. К анализу престольных праздников неоднократно обращались исследователи, однако однозначного и точного определения престольного праздника не дано до настоящего времени [2].

В православной традиции «храмовые или престольные праздники — праздники местные, и празднуются они в дни освящения храмов или в дни воспоминаний событий и святых, в честь которых устроены храмы» [3]. Престольные праздники по Уставу — однодневные, по характеру богослужения относятся к разряду средних [3]. Особенности богослужения в храме в престольные праздники регламентированы: «В дни храмовых праздников перед Божественной литургией принято совершать малое водоосвящение и окропление святой водой алтаря и всей церкви. По окончании литургии совершается молебен с многолетием. Согласно предписанию Устава, „того же дне“, когда случится храмовый праздник, на вседневной вечерне „бывает отдание праздника за почесть храма“, то есть ради чести, ради славы храма, так как праздники однодневные отдания не имеют. В храмовый праздник бывает обычно крестный ход» [3].

Обычно исследователи выводят престольные праздники исключительно из церковной традиции и определяют их также в контексте праздника православного храма: «Престольные, или храмовые, праздники — это праздники православной общины, члены которой объединяются вокруг какого-то одного определенного православного храма... Уже сами названия праздников: храмовые, престольные — говорят о том, что они празднуются в дни памяти тех святых угодников Православной церкви, в честь которых возведен храм...» [4, с. 125]; «Храмовые (престольные) праздники — это праздники, установленные в память о святом или событии священной истории, в честь которых была названа местная церковь или ее придел» [5, с. 36]; «Престольный праздник (храмовый праздник) — праздник деревни в память святого или события, во имя которого назван сельский храм, а также святых или событий, которым посвящены церковные приделы» [6].

Эти определения раскрывают лишь один из аспектов народной праздничной традиции и схожи с официальным церковным пониманием престольного праздника. В таком случае престольным праздникам противопоставляются так называемые съезжие праздники, «установленные самими мирянами... где церковному ритуалу отводилась второстепенная роль» [1, с. 611], при этом «часть съезжих праздников совпадали с престольными» [1, с. 611]. Особенности

богослужения на храмовый праздник предложены некоторыми исследователями в качестве основного признака престольного праздника. Противопоставляя съезжие и престольные праздники, Н. С. Полищук отмечает: «О том, что съезжие праздники не были религиозными, косвенно свидетельствует и отсутствие для всех них церковного ритуала, что было присуще, например, престольным и обетным праздникам. В каждом конкретном случае его форма и содержание определялись годовым богослужением и зависели от того, к какому общему празднику был приурочен съезжий. Часть съезжих праздников совпадали с престольными» [1, с. 611].

Сложность определения праздника связана с несколькими обстоятельствами: как с бытованием в региональных и локальных традициях разнообразной терминологии для обозначения подобных праздников (храмовые, съезжие, столовые, приходские, часовенные, придельные, годовые и т. д.), так и с существенными различиями в их составе, форме и содержании в региональных вариантах. Кроме того, важную роль играет различие в православном каноническом и народном осмыслении престольного праздника.

Несомненно, широко распространенный термин «престольный праздник», как и приуроченность праздников к датам православного календаря, значительное внимание к церковным ритуалам исторически связаны с традициями православной церкви. Однако материалы по праздничной культуре русского населения Пермского Прикамья показывают, что формирование региональной системы престольных праздников происходило на основе симбиоза церковных и народных традиций. Вариативность в составе, распределении и установлении престольных праздников, различном их соотношении с церковными традициями, разнообразие их структуры и состава элементов свидетельствуют об их функционировании в системе традиционной народной праздничной культуры — о более широком их народном осмыслении, нежели в контексте только храмового праздника. Храмовые традиции в структуре престольного праздника русских Пермского Прикамья представляли лишь один из его составных элементов. Закрытие храмов и запреты на исполнение церковных ритуалов привели к исчезновению лишь этой части в структуре престольного праздника при сохранении престольного праздника как такового и других его элементов. Многочисленные примеры свидетельствуют и о невозможности разделения церковной и народных традиций в структуре престольных праздников.

В этом контексте следует предложить следующее определение престольного праздника: один из праздников годового календарного цикла, отмечаемый как главный местный праздник в одном или группе населенных пунктов, установленный в честь храма или часовни либо определенный сельским обществом, свя-

<sup>1</sup> Исследование выполнено в рамках гранта РГНФ №11-11-59004а/У.

занный с обычаями приема гостей и осознаваемый как праздник данного сообщества местными жителями и их соседями.

Каждая локальная традиция характеризовалась обычно своей системой распределения и состава престольных праздников. Исследователи праздничной культуры неоднократно указывали на то, что «механизм установления сельских праздников сложен и до конца еще не изучен» [7]. Варьировалось число престольных праздников, установленных в том или ином населенном пункте: от одного до четырех и более в течение года. Так, в с. Алтынное Октябрьского района отмечали 6 праздников, считавшихся престольными.

Выбор праздников, отмечаемых в качестве престольных в той или иной традиции, также имел варианты. Одним из частых и распространенных вариантов установления престольных праздников были престолы в местных храмах. В с. Дуброво Осинского уезда (ныне — Еловский район) Свято-Троицкий храм имел два престола — «Святые Живоначальные Троицы... и Богоявления Господня» [8]. В селе отмечались и два престольных праздника, совпадавших с престолами храма: Троица и Крещение. С двумя престолами храма совпадали и два престольных праздника в с. Курашим Пермского района — Иванов день (7.07) и Екатерина (7.12): «У нас два престольных праздника — Екатерина и Иванов день. У нас ведь двухэтажная была церковь. Екатерину праздновали у маленького алтаря, молились. А Иоанна Предтечи — у большого алтаря молились».

Более сложный вариант соотношения главного и придельных престолов в храме и престольных праздников отмечен в с. Спас-Барда Кишертского района: в селе отмечали четыре престольных праздника: «Афанасьев зимний, весенний, Кириллов день, Последной Спас — это наши престольные праздники». Престольные праздники совпадали с днями почитания престолов Спасской церкви села: «Престолов в ней два, в летнем, холодном — во имя Нерукотворенного образа Спасителя... и в теплом, придельном — в честь святителей Афанасия и Кирилла патриархов Александрийских...» [9, с. 90].

Несколько иной вариант соотношения храмовых престолов и престольных праздников села отмечен в с. Верх-Сава Куединского района с Богоявленской церковью: престольные праздники Ильин и Николины дни («Две Николы были и Ильин день») совпадали с престолами в левом и правом приделах церкви, и в то же время в качестве престольного праздника села не отмечен праздник главного церковного Богоявленского престола [10].

Достаточно распространена была система, когда только один из престольных праздников совпадал с престолом местного храма. В с. Печмень Бардымского района с однопрестольным Свято-Троицким храмом отмечали два праздника: «У нас в Печмене — Егорьев день осенью (16.11) и Троица»; в с. Русский Сарс Октябрьского района с однопрестольным Христорождественским храмом — Рождество и Покров; в с. Петропавловск Октябрьского района с однопре-

стольным Петропавловским храмом — Петров (12.07) и Савватиев день (10.10); в с. Голубята Добрянского района с однопрестольной Успенской церковью отмечали три престольных праздника: «А в Голубятах, вот будет 10 декабря Знаменье, потом, а летом у них 12 июля Петровка и 28 августа Успенье. Вот это три престольных праздника у них были...» (Добрянский район, с. Голубята).

В крупных православных селах Сылвенско-Иренского поречья, в которых, кроме храма, имелись часовенки и поклонные кресты — «крестики», каждому престольному празднику был поставлен «крестик». В с. Сыра Суксунского района со Свято-Троицкой церковью стояло еще четыре «крестика», каждый одному из престольных праздников села: «В Сыре у нас четыре престольных праздника отмечалось: Преображение, Степанов день, Спасов день...».

Немало примеров, когда престольным праздником с гуляниями и приемом гостей становился праздник, установленный «по обету». В д. Березовка Суксунского района обетное происхождение имел праздник Кирики и Улиты (28.07), один из трех престолов, отмечаемых в деревне: «У нас Вознесение, Кирика-Улита 28 июля, Кирики и Новый год по-старому, 14 января. Гости приезжали, праздновали, угощали. Кирика-Улита один день праздник, кто-то один день ночует, кто-то два» (Суксунский район, д. Березовка). Его установление в качестве престольного еще на памяти старшего поколения: «Когда отец был маленьким, праздник Кирики не праздновали, потому что сенокос, праздновать некогда было. Но в один год весь год сбило градом, с тех пор стали. Приезжали гости» (Суксунский район, д. Березовка). Такой же по происхождению характер имел престольный праздник Николы Залудящего в д. Тана Октябрьского района. По преданию, когда основывалась деревня, весной мужиков отправили за семенами в далекое село. На обратном пути они заблудились и вернулись в деревню только к Николину дню, в честь чего и был определен престольный праздник и поставлен «крестик», а сам праздник получил название «Никола Залудящий». Такой же характер имели престольные праздники Богомолье, Новый праздник, описанные выше и также установленные по обету.

Престольные праздники устанавливались и в честь явленных и обретенных икон, даты явления и обретения которых и становились престолами в селах и деревнях. Такой характер имел, например, праздник Николин день Залудящий в с. Кольцово Пермского района, отмечавшийся 24 июля в день обретения чудотворной иконы святителя Николая.

Другой многочисленной группой престольных праздников были те, что устанавливались сельским обществом. При этом учитывался не только статус праздника, но и его место в системе престольных праздников соседних деревень, с которыми поддерживались родственные связи. В некоторых деревнях, видимо, решение об установлении престольных праздников принималось на сходе или на собрании старейшин. В ходе полевых исследований нам удалось получить редкую информацию о том, как был ус-

тановлен престольный праздник во вновь образованной деревне Кама Куединского района: «На Каму переехали — собрание делали по домам. У нас дома собрание было, какие праздники престольные делать. Мужики решали, а у бабушки спрашивали у моей, какой праздник больше. Ерема сделали весной, а осенью — Михайлов день» (Куединский район, с. Верх-Сава). Установление сельским обществом праздников, не связанных с храмовыми и часовенными праздниками, известно и по другим примерам в российских регионах<sup>1</sup>. Праздники, установленные местным обществом, вписывались в общую локальную систему престольных праздников. В некоторых случаях уже позднее в деревнях возводились часовни или храмы, посвященные уже чтимым в поселении святым или праздникам.

Исследование престольных праздников в локальной традиции невозможно и без изучения истории формирования прихода, возведения часовен и храмов в том или ином селе. Исторический контекст также позволяет раскрыть некоторые особенности в выборе и установлении того или иного праздника и функционировании системы престолов.

Распространенным явлением было сохранение преемственности в посвящении храмов и их престолов. В с. Дуброва Осинского уезда (ныне — Еловский район), отмечавшего два престола — Троицу и Крещение, первая Свято-Троицкая церковь была построена в середине XVII в. Посвящение еще трех деревянных храмов XVIII–XIX в., возведенных в селе друг за другом, неизвестно. Однако заложенный в 1837 г. пятый каменный храм также был посвящен «во имя Святыя и Живоначальныя Троицы с приделом Богоявления Господня» [8, с. 166–167]. Преемственность в посвящении престолов отмечалось и в с. Спас-Барда Кунгурского уезда (ныне — Кишертский район): «Настоящая каменная церковь уже третья с основания прихода, построена 1859 г. ... вследствие обветшалости прежней деревянной церкви... Престолов в ней два: в летнем холодном — во имя Нерукотворного образа Спасителя, освященный 29 июня 1861 г. и в теплом придельном — в честь святителей Афанасия и Кирилла, патриархов Александрийских, освященный 29 июня 1859 г.» [9, с. 190]. Приход с. Спасо-Бардинского образован во второй половине XVII в., престолы деревянных храмов села XVIII в. — первой половины XIX в. также посвящались нерукотворному образу Спасителя и святителям Афанасию и Кириллу, патриархам Александрийским [9, с. 185–187].

Преемственность наблюдалась и в установлении престольных праздников и посвящении храмовых престолов в деревнях, в которых раньше располагались часовни. В с. Култаево Пермского уезда в первой половине XIX в. находилась часовня с чтимой иконой Иоанна Предтечи [11, с. 13–14]. Как отмечают епархиальные источники, в 1870 г. в селе была построена деревянная однопрестольная Предтеченская церковь [12, с. 23], на смену которой в 1904–

1917 г. построен каменный Иоанно-Предтеченский храм [13, с. 44].

Другим вариантом развития системы престольных праздников является многослойная система формирования престольных праздников и их взаимодействия с храмовыми престолами, особенно наглядно раскрывающаяся на материалах по с. Алтынному Октябрьского района. Село — одно из старожильческих русских поселений в южной части Сылвенско-Иренского поречья, известное с начала XVIII в. [14]. В нем отмечены шесть престольных праздников: Ильин день (2.08), два Егорьева дня (6.05 и 9.12), отмечаемые всем селом, а также Преображение (19.08), Успение (28.08) и Приплавушки (Приплавление), отмечаемые отдельными частями села. Уже в начале XVIII в. в селе была построена Спасо-Преображенская деревянная церковь, сгоревшая через несколько лет после постройки [13, с. 35]. Вторым храмом села в середине XVIII в. стала Георгиевская церковь, по названию которой село получает и второе название «село Егорьевское, Алтынное тож» [15]. К этому периоду относится, видимо, и установление в селе престольных праздников — Егорьевых дней. На смену Георгиевскому храму в 1839 г. в селе была построена каменная трехпрестольная Успенская церковь [12, с. 143], второй из престолов которой посвящается празднику Преображения. Возведение нового храма и посвящение храмовых престолов Успению и Преображению лишь дополнило существовавшую систему престолов. Праздники Успение и Преображение стали праздниками разных частей большого села.

Взаимодействие церковной и народной традиций проявлялось также в системе взаимодействия храмовых престолов и сельских престольных праздников. Как храмовые праздники становились престольными праздниками в селе, так и, наоборот, система престольных праздников влияла на установление храмовых престолов. В с. Верх-Буй Куединского района в начале XX в. действовала однопрестольная Иоанно-Богословская единоверческая церковь. Престольными праздниками села считались Иванов день (21.05) и Петров день (12.07). Когда в середине XX в. в связи с сокращением числа прихожан возникла потребность в разделении храма на зимнюю и летнюю половины, был освящен второй престол в зимней половине в честь апостолов Петра и Павла.

Известны и немногочисленные примеры смены ранее существовавших престольных праздников в селе или деревне в связи со строительством храма. В с. Вторые Ключики Ординского района, например, отмечали: «Церкви не было, праздники по Ясылу (с. Красный Ясыл Ординского района) престольные были. А церковь построили, новые праздники ввели. Иванов день 7 июля. Всех скорбящих радость 6 ноября. Власий 24 февраля» (Ординский район, с. Вторые Ключики).

Различные варианты существовали и в характере распределения престольных праздников по селам и деревням округа. Каждая локальная традиция, вклю-

<sup>1</sup> Васильев М. И. уского народа: традиции и современность // [электронный ресурс]. URL: [www.iriss.ru/attach\\_download?...000100000226...000041](http://www.iriss.ru/attach_download?...000100000226...000041)

чающая округу деревень, объединенная общими традициями гостевания на престольные праздники, имела не только свой круг престолов, но и свою систему их чередования, распределения и соотношения в округе. Одной из таких локальных систем было установление во всей округе деревень, составляющих один приход или часть прихода с селом и сельским храмом, общих престольных праздников. Чаще всего такой характер престолов отмечается в старожильческих русских селах и деревнях Прикамья. Так, например, были распределены престольные праздники в округе с. Юм Юрлинского района с деревнями Черная, Осинки, Комариха, Келич, составлявшими часть прихода Юмской Христо-Рождественской церкви: было установлено три престольных праздника: «зимой – Рождество, летом – Троица, осенью – Казанка» (Юрлинский район, с. Юм).

Обычным явлением распределения праздников в приходах было установление общих праздников в округе деревень, близких к приходскому селу, и различных праздников в дальних деревнях прихода. Такая система была характерна, например, для округи с. Петропавловск и еще нескольких сел Октябрьского района. В с. Петропавловск и близлежащих деревнях округи, составлявших одно сельское общество, – Чаша, Гольцево, Тига, отмечались общие Петров день (12.07) и Савватиев день (10.10). В трех более дальних деревнях (Мартьянова, Нырок, Дубровка), состоявших в одном сельском обществе, престольные праздники распределялись в таком порядке: в д. Мартьяново отмечали Рождество и Фомино воскресенье, в д. Нырок – Преображение и Дмитриев день, в д. Дубровка – Рождество и Иванов день (7.06). В д. Тана престольными считались два Николина дня – «Никола Залудящий 6 июня и Никола Залудящий 16 ноября», в д. Уваряж – Егорьев день (6.05) и Старый Новый год, д. Бурцево – осенние Кузьминки и Троица.

Другим вариантом распределения престольных праздников было установление для округи деревень одного общего престольного праздника, совпадающего с престолом местного сельского храма. В округе с. Урталга Куединского района с Михайловской церковью был установлен общий престольный праздник – Михайлов день (21 ноября): «Михайлов день все празднуют». Кроме того, в деревнях отмечались и свои престольные праздники: в с. Урталга, а также в селках из этой деревни Тавышке и Никольске – Иванов день (11.09), в д. Горка и д. Сандяк – Воздвижение (27.09), в д. Арей – Успение (28.08).

Известны варианты, когда в деревнях прихода отмечались несколько общих престольных праздников. В округе с. Тохтарево Суксунского района общими для всех поселений прихода было два престольных праздника, установление которых связано с престолами храмов села – Екатерина (7.12) и Петров день (12.07). Кроме этого, в каждой деревне имелся еще один «свой» праздник, отмечавшийся только жителями деревни. Так, в д. Тарасово отмечали три престольных праздника – Петров день, Екатерину и Иванов день (6.10), в соседней деревне Поедуги – Петров

день, Екатерину и Покров, в д. Пегановой – Петров день, Екатерину и Успение.

Различны были варианты установления престольных праздников в селах и заводских поселках, в которых были построены несколько храмов. Так, в с. Молебка Кишертского района находилась православная Свято-Троицкая однопрестольная и единоверческая Покровская однопрестольная церкви. Престольные праздники в селе совпадали с престолами обоих храмов: в селе отмечали Троицу и Покров. Третьим престольным праздником было Крещение. В то же время разные престольные праздники отмечали две части Суксунского завода с двумя храмами: «Половина Суксуна относятся к церкви Петра и Павла, значит, престольный праздник – Петров день. А вот другая половина Суксуна – к Вознесенской церкви, и престольный праздник у них – Ильин день 2 августа и Вознесение...» (Суксунский район, пос. Суксун).

В отличие от сельских поселений с храмами, в деревнях центрами религиозной жизни становились часовни. Священники в конце XIX в. отмечали, что «часовни существуют почти в каждом приходе...» [16, с. 646]. Однако часовни располагались далеко не в каждой деревне. В отличие от сельских храмов, престолы которых были посвящены праздникам или святым, об устройении часовен в честь какого-либо праздника или святого в Прикамье собрана неполная и противоречивая информация. С одной стороны, распространенным явлением было посвящение часовен одному празднику или святому: в д. Палы прихода Успенской церкви с. Чусовского Пермского уезда, «отстоящей от приходского центра в 4 верстах», находилась часовня, «поставленная в честь Пророка [Иоанна Крестителя], по древнему обычаю, заведенному Православными христианами...» [11, с. 20]. Праздником деревни стал Иванов день (11.09), день Усекновения главы честного пророка Предтечи и крестителя Господня Иоанна [11, с. 20]; в д. Козлы Путинского прихода Оханского уезда (Верещагинский район) в 1899 г. состоялось освящение «вновь устроенной часовни-школы во имя св. священномученика Власия» [17, с. 447]. В приходе с. Нердва с Воскресенской церковью находились три часовни: «одна на кладбище в честь св. Духа, другая в деревне Ямкиной... в честь Преображения Господня, третья в деревне Сюрве... в честь Нерукотворного образа...» [18, с. 23].

Известны примеры, когда часовни посвящались сразу двум праздникам или святым, как было, например, в приходе Свято-Троицкого храма с. Дуброво Осинского уезда. В приходе располагалось пять часовен: «Первая часовня во имя Воздвижения честного креста Господня и св. великомученика Георгия... Вторая часовня во имя св. пророка Илии и трех святителей московских Петра, Алексея и Ионы... Третья часовня во имя архистратига Михаила и Иоанна Богослова... Четвертая часовня во имя Рождества Господа нашего Иисуса Христа и рождения Иоанна Предтечи... Пятая часовня во имя первоверховных апостолов Петра и Павла и святителя Василия Великого...» [8, с. 170–171]. В данном случае часовенные праздники становились престольными праздниками дерев-

ни. В д. Большая Лысьва Лысьвенского района часовня старообрядцев-часовенных, по сообщениям информаторов, также посвящалась двум праздникам, отмечаемым в деревне как престольные: «[Часовня какому празднику посвящается?] Николе Святителю, Богородице Казанской. У нас два праздника: Казанская Божья Матерь и Никола Святитель зимний. Это в Большой деревне» (Лысьвенский район, д. Большая Лысьва).

В Сылвенско-Иренском поречье часовни могли посвящаться трем и более праздникам и дням святых, ставшимся престольными праздниками деревни. Священник с. Сосновского Кунгурского уезда в корреспонденции о часовнях отмечает: «Известно, что в каждой часовне установлены особые дни, в которые приходской причт служат молебны — это дни местных праздников. Иногда в одной часовне существует до трех и более таких праздников...» [16, с. 646]. В д. Кособановой Кунгурского уезда, с православной часовней, священник так описывает часовню своего прихода: «В деревне Кособановой была небольшая деревянная часовня, с такою же ветхою, накренившеюся на бок, колокольнею. В местные праздники Воздвижения Креста Господня, Нового года и в пятницу на Пасхе часовня далеко не могла вместить всех, желавших помолиться, да многие из приезжих из-за тесноты и не шли уже в часовню, оставаясь у родных...» [19, с. 123]. Таким образом, в случае посвящения часовен нескольким праздникам, скорее всего, при возведении часовен уже учитывалась сложившаяся система местных престольных праздников.

Деревни с часовнями становились центрами сельской округи, объединяя несколько близлежащих деревень, в которых часовен не было. Частым явлением в системе распределения престольных праздников было объединение нескольких деревень вокруг часовни с общими престольными праздниками. Так, в Добрянском районе деревни Мутная, Колова, Селькова и Никулята имели общие престолы: «Да, в каждой деревне по три праздника престольных было. Вот престольный праздник 4 ноября Казанская в Мутной, Сельково, Коловой, Никулятах, вот в этих деревнях. Потом зимою Стритень 15 февраля, тоже Мутная, Сельково, Колова, Никулята деревни. Весной Никола 22 мая. Также Мутная, Сельково, Колова и Никулята. Вот у нас такие были престольные праздники» (Добрянский район, д. Голубята). Центром округи считалась деревня Селькова с православной часовней.

Достаточно распространенной системой престольных праздников было установление разных престольных праздников во всех деревнях округи. Схожая система распределения престолов была доминирующей

в регионе. Относительно престольных праздников в деревнях местный священник также отмечал: «Относительно престольных праздников здесь нужно указать на ту особенность, что каждая деревня празднует отдельно от села и прочих деревень, и в каждой деревне по два престольных праздника, хотя бы и не было часовни» [20, с. 469].

Примеры, когда разные части села или деревни имели свои престольные праздники, хотя и немногочисленны, однако также известны в Прикамье. В с. Ключи (Златоустовское) Суксунского района с Воскресенской трехпрестольной церковью общим сельским праздником считалось Рождество. Отдельные части большого села, каждая из которых имела свое название, отмечали и свои престольные праздники. Центральная часть села с храмом и д. Мостовая «признавала» три престола, в другой части села отмечали свои праздники: «Рождество — оно общее, во всех Ключах, а вот 9 февраля Златоустов день — наш мостовской праздник, и вот Ильин день, 2 августа. В Петухово только один свой Преображение праздник был, 19 августа, и все» (Суксунский район, с. Ключи). Интересная система престольных праздников сложилась в с. Торговище Суксунского района. В начале XX в. в селе сохранялось две деревянные церкви — храм Зосимы и Савватия и Рождества Иоанна Предтечи [23, с. 8–22]. В первой, которая именовалась «холодной», службы проходили только с Пасхи до храмового праздника Савватиева дня (10.10) [22]. В селе и округе отмечалось три общих престольных праздника: Крещение (19.01), Рождество Иоанна Предтечи (Иванов день, 7.07), Савватиев день (10.10). Кроме того, свой отдельный престольный праздник имела и каждая часть села и близлежащие деревни округи часть из которых позднее слилась с селом: «Преображение — престольный праздник в нижнем конце. Изосимов день — в верхнем конце. Троица — в Грязнухе. В Петухово престольным считалось Вознесение» (Суксунский район, с. Торговище). Каждому празднику были посвящены часовни-крестики, стоявшие в том или ином конце села и в деревнях: Троицкий крест, Вознесенский крест, Преображенский крест, Савватиев крест [23, с. 41–43].

Таким образом, состав календарных праздников, отмечаемых в русских традициях Прикамья как престольные, достаточно многообразен. Почти весь годовой цикл православных праздников и дней почитания святых был включен в систему местнотимых престолов. Празднование престолов в региональной и локальных традициях Пермского Прикамья показывает значительную вариативность как в составе престольных праздников, так и в особенностях их установления.

#### Источники и литература

1. Русские. М., 1999. С. 602–603; Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: Итоги этнографических исследований. М., 2001.
2. Васильев М. И. О системе местных праздников в русской деревне конца XIX — первой трети XX в. (на примере Волотовского района Новгородской области) // Прошлое Нов-

города и новгородской земли: тез. докл. и сообщений науч. конф. 12–14 нояб. 1996 г. Новгород, 1996. С. 179–183; он же. Структура и содержание местных праздников в новгородской деревне (конец XIX–XX вв.) // Прошлое Новгорода и новгородской земли: материалы науч. конф. 11–13 нояб. 1997 г. Новгород, 1997. С. 201–205; он же. Новгородская традиционная праздничная культура: местные праздники Волотовского района. Великий Новгород,



2001. 130 с.; он же. Проблемы сохранения русской традиционной праздничной культуры в современном праздничном календаре // Вестн. Новгород. гос. ун-та. Сер. «Гуманитарные науки: философия, культурология». 2003. № 24. С. 51–56; он же. Местные праздники в системе праздничной культуры русского народа: традиции и современность // [электронный ресурс]. URL: [www.iriss.ru/attach\\_download?...000100000226...000041](http://www.iriss.ru/attach_download?...000100000226...000041); Морозов И. А. Престольные и заветные праздники // Морозов И. А., Слепцова И. С., Островский Е. Б., Смольников С. Н., Минюхина Е. А. Духовная культура Северного Белозерья. Этнодиалектный словарь. М., 1997. С. 310–318; Золотова Т. Н. Русские календарные праздники в Западной Сибири (конец XIX – XX вв.). Омск, 2002; Мелехова Г. Н. Часовни в православных традициях Кенозерья // Православный паломник: журн. Паломнического центра отд. внешних церковных связей Московского патриархата. М., 2004. № 1 (14) С. 30–34; № 2 (15) С. 44–49; Мелехова Г. Н. Северорусские православные обряды, обычаи и традиции, связанные с часовнями (по полевым материалам Каргополья и Кенозерья // Народный костюм и обрядность на Русском Севере. По материалам VIII Каргопольской науч. конф. М., 2005. С. 7–39; Мелехова Г. Н. О попытках фольклоризации веры народа на примере изучения северорусских часовенных традиций. // Православие и традиционная народная культура: сб. докл. М.: Отдел религиозного образования и катехизации, 2005. С. 38–67; Мелехова Г. Н. Православные часовни Русского Севера в XX веке (по полевым материалам Каргополья и Кенозерья 2000-х гг.). // Традиции и современность: науч. православ. журн. М., 2006. № 4. С. 69–96; Попова О. Престольный и часовенные праздники. Пространственная организация с. Лимь Няндома района Архангельской области // Полевые исследования студентов РГГУ. Этнология. Фольклористика. Лингвистика. Религиоведение. М., 2008. С. 107–112.
3. Настольная книга священнослужителя // [электронный ресурс] URL: [http://azbyka.ru/tserkov/bogoslužheniya/liturgika/nastolnaya\\_kniga\\_svyaschennosluzhitelya\\_14-all.shtml](http://azbyka.ru/tserkov/bogoslužheniya/liturgika/nastolnaya_kniga_svyaschennosluzhitelya_14-all.shtml).
4. Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколице) православного крестьянина // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX вв.: Итоги этнографических исследований. М., 2001.
5. Винокурова И. Ю. Традиционные праздники вепсов Прионежья (конец XIX – начало XX вв.). Петрозаводск, 1996.
6. Шангина И. И. Престольный праздник. URL: <http://www.ethnomuseum.ru/section62/2092/2093/4315.htm>
7. Мороз А. Б. Традиционный календарь в современном исполнении // Традиционная культура. 2009. 4. С.50.
8. Село Осинская Дуброва // Пермские епархиальные ведомости. 1884. С. 167.
9. Пономарев П. Описание церквей и приходов Кунгурского уезда Пермской губернии. Историко-географический и церковно-биографический очерк. Кунгур, 1897. С. 190.
10. Шумилов Е. Н. Богоявленская церковь, Куединский район, с. Верхняя Савва URL: <http://123-realty.ru/encyclopedia.php?id=266>
11. Описание крестных ходов, совершаемых в продолжении года // Памятная книжка Пермской губернии на 1863 г. Пермь, 1862.
12. Справочная книга Пермской епархии на 1912 г. Пермь, 1911.
13. Шумилов Е. Н. Православные и единоверческие храмы Пермского края: крат. ист. справ. Пермь, 2003.
14. Октябрьский район: Краткий историко-топонимический справочник // Желтые страницы: Пермский край. 2006. № 7. С. 870; Шумилов Е. Н. Твоя малая родина: Краткий ист.-топоним. справ. 4-е изд., испр. и доп. Пермь, 2005.
15. Шумилов Е. Н. Твоя малая родина: крат. ист.-топоним. справ. 4-е изд., испр. и доп. Пермь, 2005.
16. Захаров С. О часовнях // Пермские епархиальные ведомости. 1911.
17. Попов К. Часовня-школа в деревне // Пермские епархиальные ведомости. 1899. С. 447.
18. Словцов И. Опыт описания некоторых церквей Соликамского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1875. С. 23.
19. По приходам епархии: дер. Кособаново Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости, 1910. С.123
20. Пономарев П. Религиозно-нравственное состояние прихода Дубровского, что Осинского уезда // Пермские епархиальные ведомости. 1885. С. 469.
21. Ашихмин Е. Г. Село Торговище и его архитектурный ансамбль // Старина села Торговище. Пермь, 2008. С. 8–22.
22. Гладких А. Н. Крестьянские свадебные обряды и проч. у жителей села Торговищского Красноуфимского уезда Пермской губернии // Тр. Пермской губернской ученой архивной комиссии. Вып. 10. Пермь, 1913.
23. Ашихмин Е. Г. Поклонные кресты села Торговище // III Русановские чтения. Всерос. обществ.-ист. чтения им. В. Н. Русанова (22 августа 2008 г., г. Оса). Оса, 2008. Вып. 3.

*В. В. Шейбак*

### **Домашние святыни белорусских крестьян и их место в системе народной христианской культуры (по материалам второй половины XIX – начала XX в.)**

В настоящее время для российской и белорусской этнологических школ не теряют актуальности исследования в области народного православия, или, более широко, народного христианства. С начала 1990-х гг. этнографы России активно занимаются рассмотрением вопросов организации приходской жизни, взаимодействия клира и прихожан, почитания святынь, паломничества к святым местам, изучением традиционной праздничной культуры народа, важную часть ко-

торой составляли престольные (храмовые) праздники, торжества в установленные дни памяти святых угодников, а также знаменитых чудотворных икон. По указанной проблематике плодотворно работали такие известные исследователи традиций культуры русского этноса, как М. М. Громыко, Т. А. Бернштам, А. А. Панченко, А. В. Буганов, И. А. Кремлева, Т. А. Листова, Л. А. Тульцева, Т. А. Воронина, Х. В. Поплавская, К. В. Цеханская<sup>1</sup> и др. В Беларуси, к сожалению, о тра-

<sup>1</sup> См., например: Бернштам Т. А. Приходская жизнь русской деревни: Очерки по церковной этнографии. СПб., 2005. 416 с.; Громыко М. М. Мир русской деревни. М., 1991. 448 с.; Громыко М. М., Буганов А. В. О воззрениях русского народа. Мо-

сква; 2000. 543 с.; Кремлева И. А. Мирской обет // Православная жизнь русских крестьян XIX–XX веков: итоги этнографических исследований / редкол.: Т. А. Листова (отв. ред.) [и др.]. М., 2001. С. 229–250; Поплавская Х. В. Паломничество,

дициях народного христианства пишут немногие этнологи. За исключением работ доктора исторических наук А. В. Гурко (Верещагиной)<sup>1</sup>, посвященных проблеме становления, развития и особенностей христианских праздников у белорусов, мы не сможем перечислить выполненные комплексные этнологические исследования, изданные монографии по православным (равно как и католическим, униатским) традициям населения Беларуси.

Целью настоящей статьи является рассмотрение домашнего сакрального комплекса белорусских крестьян как явления культуры. Имея в распоряжении опубликованные во второй половине XIX — начале XX в. этнографические материалы, характеризующие состояние народного христианства в Беларуси, мы попытаемся выяснить, из каких элементов формировался традиционный сакральный комплекс в крестьянском доме. Объектом исследования является белорусское крестьянство, предметом — домашние святыни как часть традиционной этнической культуры.

Прежде чем приступить к рассмотрению заявленной проблемы, следует уточнить, что хотя первоначально в Беларуси становление христианского вероучения осуществлялось в русле православно-византийской цивилизации, в дальнейшем в этнокультурных процессах активно участвовали также католическая и униатская церкви. Последняя была фактически упразднена в 1839 г. согласно решениям Полоцкого церковного собора, в результате чего в конфессиональной структуре Беларуси православные заняли лидирующие позиции и стали безоговорочно преобладать в численном отношении. Однако во второй половине XIX в. многие белорусские крестьяне — бывшие униаты — продолжали следовать некоторым прежним традициям.

Белорусские крестьяне в массе своей слабо разбились в канонических отличиях католического культа от православного, ориентировались на упрощенное восприятие христианской символики. Наследие униатства также влияло на распространение в сельской среде народного христианства, синтезировавшего компоненты православия и католицизма. В местах, где проживало смешанное в конфессиональном отношении население, там, где крестьянские семьи в течение нескольких поколений свободно, а чаще под давлением, не раз меняли принадлежность к одной христианской ветви на другую, указанная тенденция выражалась более отчетливо. Таким образом, белорусский крестьянин зачастую в равной степени воспринимал как сакральный центр и православную церковь, и католический костел.

О смешении православной и католической традиций в народной среде, сохранявшемся вплоть до начала XX в., весьма красноречиво, хотя и с понятной

горечью, свидетельствовал (на примере крестьян Дриссенского уезда Витебской губернии) священник В. Сорочинский: «Еще до сего времени многие из прихожан... даже преданные православию, усердно посещающие церковь, совершают крестное знамение пятью перстами с левой руки на правую, по латинскому обряду, восклицая вместо „Господи Иисусе Христе“ „Езус-Мария“, немало и таких, которые молятся по польским молитвенникам (олтарикам), соблюдают римские праздники и посты, не ставят разницы между костелом и церковью, с одинаковым благоговением посещают тот и другую, употребляя католические формы богопочтения; записываются в римско-католическое шкаплерное братство „Сердца Иисуса“, носят на груди разные эмблемы латино-римской церкви, как-то: шкаплер, розанцы, корунки; ходят в качестве паломников во дни римско-католических праздников в костелы на поклонение мнимым святыням латино-польским» [10, с. 136–137]. В с. Лучай Вилейского уезда местные католики ежегодно, со 2 мая<sup>2</sup> и в течение следующих за этим днем трех воскресений отмечали праздник в честь православных святых Бориса и Глеба. В дни празднования в Лучайский костел верующие приносили значительные пожертвования и молились Борису и Глебу, хотя иконы этих святых в католическом храме по понятной причине не было. Тем самым католики хранили память о том, что костел был построен на месте древней Свято-Борисо-Глебской православной церкви [9, с. 314].

Во второй половине XIX в. белорусские крестьяне (православные и католики) твердо придерживались традиции поклонения иконам. Для верующих каждого сельского прихода было обязательным требование иконопочитания не только в пределах храма, но и в повседневной жизни, в домашнем обиходе. В Беларуси особенностью домашнего христианского культа было размещение во многих крестьянских домах священных предметов (икон, крестов), одни из которых соответствовали православным, а другие — католическим канонам. Такое сочетание объясняется тем, что в условиях длительного межконфессионального сосуществования определенные заимствования были неизбежны. В то время как элитарные слои общества, в первую очередь представители высшего духовенства, стремились всячески выделить ту или иную профессиональную группу, подчеркнуть и закрепить в сознании паствы православную либо католическую идентичность, крестьянские общины, во многих местностях смешанные православно-католические, избегали конфронтации по вопросу религиозной принадлежности.

В середине 1870-х гг. было зафиксировано многообразие вариантов размещения предметов христиан-

странноприимство и почитание святынь (по материалам Рязанского края) // Там же. С. 251–300; Тульцева Л. А. Престольный праздник в картине мира (мироколище) православного крестьянина // Там же. С. 124–167; Панченко А. А. Исследования в области народного православия. Деревенские святыни Северо-Запада России. СПб., 1998; Цеханская К. В. Икона в жизни русского народа. М., 1998.

<sup>1</sup> Например, Верашчагіна А. У. Прысваўныя святы на Беларусі: Дапам. для педагогаў, выхавальнікаў, выкладчыкаў факкультыва «Рэлігіязнаўства». Мінск, 2001. 126 с.; Гурко А. У. Хрысціянскія святы на Беларусі // Беларусы: у 9 т. / рэдкал.: В. М. Бялявіна [і інш.]. Мінск, 1995–2006. Т. 6: Грамадскія традыцыі / В. Ф. Бацяеў [і інш.]. 2002. С. 300–444.

<sup>2</sup> Даты даны по старому стылю.

ского культа в домах белорусов. Хочется привести следующее интересное и весьма насыщенное фактами замечание безымянного корреспондента «Литовских епархиальных ведомостей»: «Нам не раз приходилось посещать дома крестьян и обращать внимание на имеющиеся в них изображения святых и на иконы, и мы видели следующее: в одних домах, впрочем, очень немногих, не встречали икон; в других — мы не видели икон в самой хате, но зато они были прибиты или приклеены к стене в сенях избы, у входа в сени или же у дверей, ведущих в комнату; в хате же или только было вырезано на стене изображение креста, или же святой крест металлический, деревянный или же сделанный из кости, иногда в латинской форме, стоял на окне или палице; на вопрос, почему допускается хозяевами такое невнимание к святому предмету, слышалось обычное извинение: негде купить икону, да и „хата курная“ (при топке печи наполняется дымом), а потому удобнее разместить иконы в сенях... В третьих — мы находили изображения святых, чтимых латинской церковью, разных патронов Руси, Литвы и Польши: Яцка, Доминика, Станислава, Казимира, Иосафата, Боболо, Ядвиги и прочая с ними, или же изображения, чтимые и православными, писанные в чисто польско-латинском вкусе с таковыми же надписями и подписями; так бывает в приходах, смешанных по преимуществу с римско-католическим населением. В четвертых — в некоторых избах иконы до того были полужизорванные, почерневшие или обветшавшие, что на них или вовсе незаметны или же едва заметны были изображения ликов. Но встречались нам, а в настоящее время это уже не редкость, и русские иконы святых...» [5, с. 53].

Очевидно, что многие крестьянские семьи не имели возможности приобрести и украсить дом большим количеством изображений святых и Божьей Матери. Иконы, пусть даже и имевшие неприглядный вид и выполненные не по установленным канонам, оставались обязательным атрибутом домашнего интерьера, поскольку передавались из поколения в поколение и являлись для крестьян своеобразным «заветом предков», памятью о родителях, дедах и прадедах, исповедовавших христианство. Православные крестьяне не видели ничего предосудительного в покупке икон в костелах во время католических *фестивалей* (праздников) у костельных братчиков. В целом, характеризуя различные аспекты феномена иконопочитания в среде белорусских крестьян, наблюдатели отмечали, что «народ наш любит иконы, благоговейно чтит их, ради слуха о чудодейственности некоторых из них... часто предпринимает неблизкие к ним путешествия и, конечно, идет не с пустыми руками...» [5, с. 53].

Как позже отмечал известный белорусский этнограф Е. Р. Романов, в крестьянских домах чаще всего можно было увидеть иконы Спасителя, Божьей Матери, св. Николая, св. Георгия, а на юге Беларуси — великомученицы Варвары и архангела Михаила. Все же наиболее почитаемой у крестьян являлась икона св. Николая, которая имела почти в каждом доме. В народной традиции иконы именовались «богами», ме-

сто, где устанавливали образа, называли «божницей», рушники, которыми украшалась икона, — «набожниками» [8, с. 302]. «Божница» — сакральное место в крестьянском доме — устраивалась обязательно в красном углу («куту») и являла собой либо угловой шкафчик или полку для икон, либо площадку на угловом соединении лавок или передвигаемых скамей [1, с. 372]. Когда в крестьянской семье молились Богу об искуплении грехов или оказании милости в чем-либо, то перед иконой ставили свечу. Считалось, что дым от свечи идет непосредственно к Богу, и с ним передается Царю Небесному просьба верующих [4, с. 35].

Наряду с иконами домашнюю святыню или домашний культ белорусского крестьянина составляли предметы, освященные в приходской церкви. Так, в «божнице» размещали «громничные» свечи, «иорданскую» воду, освященную вербу, кусочки артоса, «благовещенскую» просфору или проскомидийные просвиры с вынутыми из них частицами. В иконном углу все эти священные для крестьянской семьи предметы располагались либо в особых укладках, либо открыто при иконах, привешенные к стене или приставленные к иконным рамам, киотам. Их в исключительных случаях, в основном чтобы ограничить доступ к чтимым вещам детей, прятали в сундук (в «кубел», в «ванзэлок»). Если у крестьянина возникала потребность достать из «божницы» какой-либо из освященных предметов, он непременно осенял себя крестным знаменем. Также следовало перекреститься, возвращая почитаемую вещь на место [1, с. 372].

Домашняя святыня крестьянской семьи формировалась в течение годового литургического цикла и пополнялась с прохождением христианских праздников. «Иорданской» водой в каждой семье запасались в канун и в праздничный день Крещения, освященные свечи крестьяне, главы семейств, приносили домой в праздник Сретения Господня (в народной традиции именуемый «Громницей»), в Благовещение земледельцы всегда покупали в храмах особые «благовещенские» просфоры, вербу освящали за неделю до Пасхи, а цветы и травы («краски», «квяты», «зёлки») — 24 июня, в день Рождества Иоанна Предтечи.

Частью домашней культуры у белорусских крестьян, помимо вышеуказанных предметов, являлись святыни, принесенные из паломнических путешествий либо кем-то из членов семьи, либо странниками и странницами, с почтением принятыми хозяевами в доме. Разнообразие паломнических святынь, бережно хранимых крестьянами, было поистине велико: «камешки, раковины, веточки, листки растений, цветы, ягоды, восковые фигурки, свечи, вода, масло, лоскутки ткани, ленточки, печатные листки и проч.» [6, с. 824]. Доставленные из святых мест предметы почитались крестьянами наравне с теми, что были освящены в приходском храме.

О том, какое значение в народной среде придавалось домашним святыням, можно судить по использованию освященных предметов в ритуально-обрядовой практике, связанной с земледелием. Так, «благовещенская» просфора хранилась в иконном углу вплоть до наступления весенних огородных и поле-

вых посевов. Крестьянин, выходя в поле с «севалкой» — лубяной, соломенной в переплете с прутьями корзиной или деревянной посудой, изготовленной долбежным способом или клепочным скреплением, — обычно прикреплял к правому ее ушку завязанную в чистую тряпку «благовещенскую» просфору. От начала и до конца посева просфору с «севалки» не снимали. В случае, «если приходилось засеять не из севалки, а из фартука, как, напр., лен и другие мелкозернистые семена, та же просфора привязывалась у пояса к фартуку, с правой стороны» [7, с. 757]. Это делалось с той целью, чтобы рука сеятеля с горстью семян постоянно проносилась над привязанной просфорой («святым хлебом»).

По окончании весеннего посева «благовещенскую» просфору снимали с «севалки» и снова помещали в «божницу» до озимых посевов. По завершении последнего сева просфору делили между всеми членами семьи перед первой дневной едой, отдавали детям с предупреждением вкушать «святой хлеб» с почтением или добавляли в соску младенцу.

Если в доме оказывалась проскомидийная просфора (такое было возможно при церковном поминании), кусочек артоса или просфора, принесенная из святого места паломником, то их использовали так же, как и «благовещенскую». Поэтому во время посевных работ многие крестьяне привешивали к «севалке» или фартуку несколько просфор (все, которые хранились в «божнице») в отдельных тряпичных узелках. Таким образом, крестьяне верили, что от «святого хлеба» освящаются и семена, бросающиеся в пашню, и надеялись собрать богатый урожай, быть зимой с хлебом [7, с. 757–759].

По свидетельству прихожанина Свято-Покровской церкви с. Осинородок Дисненского уезда О. Самковича, «белорус сильно обидится и признает вас не верующим в Бога, если вы, встретившись с ним, на работах, особенно на земледельческих, не скажете ему прежде всего: „Помогай Бог!“» [9, с. 315]. «Крестьянин-белорус больше, чем на собственные силы, полагался на Бога, на его Пресвятую Матерь и его угодников. После зимы перед первым выходом в поле с сохой, он обязательно ставил на стол крест с распятием Спасителя, зажигал восковую свечу собственного изготовления, с которой в Великий четверг слушал в церкви чтение Евангелия о страданиях Искупителя мира, мать или жена клала на стол хлеб, и вся семья, включая маленьких детей, становилась на колени, и молилась „о благорастворении воздуху и изобилии плодов земных“. Перед первым выгоном скота в поле крестьянин брал в руки тот же крест, иорданскую воду, ветки, с которыми ходил к обедне в Вербное воскресенье, зажигал ту же свечу, а жена брала артос и те хлебы, которые по давнему обычаю несла в храм на праздники св. Георгия (23 апреля), свв. Бориса и Глеба (2 мая) и св. Николая (9 мая). Скот выгоняли на чистый двор, обходили его, читая молитвы, кругом три раза, кропили скот иорданской водой, давали кусочек святого хлеба и только потом выгоняли со двора в поле. С молитвой крестьянин вывозил зерно в поле для посева. Первый сноп сжатой ржи ставился у

„божницы“ под образом. Сноп или пусть даже несколько колосов являлись неприкосновенными в течение всего года. В день св. Георгия белорус с ветками-ваий и освященными хлебами обходил кругом озимое поле и на каждой ниве закапывал кусочек хлеба, а в землю на этом месте втыкал вербную ветвь» [9, с. 315].

Вода из святых источников, принесенная паломниками, имела для крестьян такое же сакральное значение, как и «иорданская». Правда, если «иорданскую» воду согласно народной традиции следовало хранить в доме в течение года, и ее ни в коем случае нельзя было отдавать, то воду из святых мест разрешалось отдавать просящим и потреблять в любое время при возникавшей необходимости. Это было связано с народным поверьем, что святая вода является действенным средством в лечении различных заболеваний, причем считалось, что водой одних источников можно лечить глазные болезни, других — кожные, из третьих — рекомендовалось давать при головной или желудочной боли и т. д. [2, с. 606].

Как уже упоминалось, к домашним святыням белорусов относился крест. Если рассматривать не отдельный дом, а типичную белорусскую деревню, то крест являлся непременным атрибутом, обозначавшим конфессиональную принадлежность ее жителей. Обычно крест (христианский символ искупительной жертвы, принесенной Спасителем), устанавливался у дороги, ведущей в приходскую церковь. У крестов оставались крестные ходы, а также похоронные процессии для совершения литий и молебнов. По наблюдению священника И. Котовича, в Западном Полесье кресты стояли не только на окраине деревни, но и во многих крестьянских дворах. В случае, когда иконы в доме не было, сельский житель выполнял обычное молитвенное правило у креста на своем подворье [3, с. 887]. При въезде и выезде из деревни нередко можно было встретить три небольших креста с надписью «Иисус Христос». Их устанавливали в случае эпидемии или эпизоотии с целью уберечь деревню от опасности. Такие кресты изготовляли и вкапывали в землю за одну ночь. Это было связано с верой в защитную функцию креста как сакрального предмета. Кроме того, множество крестов ставилось в полях, на перекрестках дорог, на берегах рек и озер, в лесах. В народной среде считалось большим грехом не снять перед крестом шапки и не перекреститься [3, с. 887–889].

Таким образом, домашний сакральный комплекс белорусских крестьян, транслируемый из поколения в поколение, занимал важное место в системе традиционной этнической культуры. Священные предметы, включенные в домашнее пространство, условно можно разделить на постоянно хранившиеся в крестьянской семье (иконы, кресты) и обновлявшиеся в течение годового литургического цикла (свечи, просфоры, святая вода и пр.). Домашние святыни использовались белорусскими крестьянами в ритуально-обрядовой практике, в традиционных обрядах календарно-аграрного цикла, а также как действенное средство народной медицины.

**Источники и литература**

1. Громничные свечи // Полоцк. епарх. ведомости. 1903. № 10. Неофиц. отд. С. 372–377.
2. Иорданская освященная вода (окончание) // Полоцк. епарх. ведомости. 1903. № 16. Неофиц. отд. С. 605–607.
3. Котович И. Об обычае ставить кресты при дорогах, площадях, на полях и др. открытых местах северо-западного края России // Литов. епарх. ведомости. 1870. № 21. Неофиц. отд. С. 877–891.
4. Материалы по этнографии Гродненской губернии: в 2 вып. / под ред. Е. Р. Романова. Вильно: Тип. «Русский Почин», 1911. Вып. 1. II, 237 с.
5. Несколько слов об употребляемых нашим народом иконах // Литов. епарх. ведомости. 1874. № 7. Неофиц. отд. С. 52–54.
6. Освященные предметы для разового употребления // Полоцк. епарх. ведомости. 1903. № 22. Неофиц. отд. С. 821–824.
7. Освященные хлебы // Полоцк. епарх. ведомости. 1903. № 20. Неофиц. отд. С. 756–759.
8. Романов Е. Р. // Беларус. сб. Вильно, 1912. Вып. 8: Быт белоруса. VIII, 600 с.
9. Самкович О. Село Осиногородок, Дисненского уезда // Литов. епарх. ведомости. 1897. № 34. Неофиц. отд. С. 313–316.
10. Сорочинский В. Торжество принесения Иверской иконы Божьей Матери в Освейскую церковь // Полоцк. епарх. ведомости. 1902. № 4. Отд. неофиц. С. 135–146.



# 4

Этническая история  
и этническая  
культура  
в разнообразии  
источников, методов  
и подходов

С. И. Айкозов, Э. О. Орынтаева

### Из истории развития декоративно-прикладного искусства

Искусство вааяния и его произведения в Средней Азии является наиболее ранним источником, отражающим историю развития коропластики, или «скульптурной терракоты» средневековых времен.

Терракоты обнаружены во всех центрах древней цивилизации Средней Азии. Искусство самаркандских коропластов охватывает по крайней мере тысячелетний период. Истоки восходят к доисторическим временам, но как художественное ремесло, специализирующееся на изготовлении фигурок руками или с помощью штампов, оно стало известно по изделиям преимущественно I в. до н. э. и по VIII–IX вв. н. э. Интересные материалы были получены при раскопках цитаделей городищ Костобе, Куйрыктобе и Баба-ата.

Художественное творчество наследия городов отличается большим разнообразием. Выделяются прежде всего мелкая пластика, терракота, керамика и металлические изделия. Терракота представлена образами согдийцев, тюрков с характерными типами лиц, причесок и одежды. Они запечатлены и в антропоморфных изображениях, в налечах на сосудах. В терракотах представлены самые разнообразные персонажи, некоторые из них связаны с образами божеств.

О производстве «идольчиков» Шаршахи рассказывает со слов своего предшественника Адуль Хасан Нисабури следующее: «В Бухаре в древности был царь по имени Мох. Этот царь повелел, чтобы все плотники и ваятели целый год от базара до базара выделывали идолов и в назначенный для того день доставляли на базар и продавали... Каждый, кто потерял или сломал своего идола или у кого он пришел в ветхость, все приходили в день торга и покупали себе новых идолов, а старых выбрасывали...» [1, с. 150]. Из этого рассказа можно заключить, что «своего идола» легко было «потерять», нечаянно «сломать», идолы могли «прийти в ветхость», и тогда «старых выбрасывали» и раз в году покупали себе новых. Очевидно, идолов носили с собой наподобие амулета, хранили их в домах, где им отводились, вероятно, особое место. Но этим, конечно, не ограничивалось применение терракот. Это односторонние статуэтки, плоские затертые медальоны, резные и штампованные плитки, налечи, украшающие стенки и ручки сосудов, а особенно костехранилища усопших и тулова глиняных курильниц. Наряду с художественными терракотами здесь немало и примитивных фигур человека, похожих больше на куклу или грубый фетиш.

Монументальная живопись Средней Азии возникла вместе с появлением архитектуры и ее декора. Росписи помещались на стенах залов, коридоров и айванов: с плоскости стен он переходили и на своды. Живопись Средней Азии была сюжетной или орнаментальной. В отдельные исторические периоды орнаментальный декор получал полное господство.

Образцы древнейшей настенной живописи Средней Азии обнаружены во время раскопок на Песседжик-тепе в Туркмении. Росписи Дальверзин-тепе дошли до нас в очень фрагментированном виде. От-

дельные куски их были сбиты еще в пору образования стенописи и оказались на полу лицом вниз.

В истории народов Средней Азии одним из древнейших видов декоративно-прикладного искусства является резьба по кости. Множество относительно простых изделий позволяет думать, что резьба по кости имела широкое распространение. Резьба украшала костяные предметы обихода — официально-культурного и светского.

Художественной особенностью искусства резьбы по кости восточных областей Средней Азии парфяно-кушанского периода раннего средневековья являлась высокая культура рисунка, которая непосредственно не примыкала ни к одной из школ, принадлежавших культурным центрам Юга. В искусстве степных районов Средней Азии проявилось творчество ранних кочевников, оседавших на огромных просторах Центральной и Средней Азии.

Одним из самых распространенных видов домашней утвари была керамика. Керамика народов Средней Азии менялась с течением времени. Новый этап эволюции художественных типов керамики приходится на IX–XII вв. Важнейшим достижением средневековой керамической технологии являются глазурь и цвет.

В IX–XII вв. в истории искусств Средней Азии в связи с исламизацией среднеазиатских областей появляется новый стиль, синтезирующий традиции искусства различных народов, вошедших в состав халифата, на новой идеологической основе. В этот период на всем мусульманском Востоке широко распространяются бронзовые и медные изделия, во многих случаях заменявшие предметы из золота и серебра.

На территории Казахстана резьба по кости была развита в эпоху бронзы. В поселении Шортанды-Булак в Каркаралиской степи обнаружены миниатюрная полированная пуговица полусферической формы, трубчатая кость лошади с резным орнаментом из ромбов и треугольников, пластинка с резьбой по бордюру двух рядов мелких треугольников и солярным кругом в центре. Из находок уникален циркуль, которым размечался орнамент. На краях инструмента нанесена резьба также в виде двух рядов треугольников с чередованием вершин вверх и вниз.

В период Тюркского каганата высокого развития достигает резьба по камню и кости. Резьба по камню широко применялась в архитектурном декоре. В Казахстане найдено много изваяний людей, относящихся к этому периоду. В погребении Кудыргэ на Алтае открыт валун, на котором изображены женщина с ребенком и три всадника. На женщине трехрогий головной убор, похожий на венец Кюльтегина. Сюжет отражает обычай поклонения предкам при посещении их гробниц [2, с. 56–59].

Дальнейшее развитие искусства на территории Казахстана ярко отражено в художественной культуре кипчаков, карлуков и других племен. Они унаследовали общественное устройство племен Тюркского кага-



ната. Материал о быте и культуре кипчаков и других племен содержится в среднеазиатских, арабских и персидских источниках IX–XIV вв. Один из средневековых авторов Ал-Йакуби в сочинении «Китаб ал-булдан» говорит, что огузы, кипчаки и канглы — самые искусные народы в изготовлении войлока, потому что из него делается их одежда [3, с. 47].

Арабские писатели Ибн Хордадбех, Ал-Джахиз, кулдама Ибн Джаффар и посланник султанов-газневидов Абу Дулаф побывали в Семиреченском крае и Центральном Казахстане, Ибн Фадлан — на Мангышлаке и в долине Яика (Урала). Они ознакомились с бытом древних племен Казахстана, устройством их летнего жилища — юрты и ее убранством.

В середине XI в. в прикладном искусстве Средней Азии наступает смена художественного стиля, в оформлении изделий окончательно побеждает орнаментально-декоративное начало. Появляются и новые формы предметов из меди и ее сплавов — прямоугольные подносы, кувшины с шаровидным туловом и граненым горлом, полусферические чаши, ступки, небольшие цилиндрические чернильницы и бронзовые зеркала.

Интересны бронзовые зеркала — один из распространённых предметов экспорта из Китая и Ближнего Востока. Их оборотная сторона украшалась цветоч-

ным орнаментом, фигурами летящих журавлей, арабскими надписями. В декоре бронзовых изделий XI–XII вв. особую популярность получают сказочно-фантастические существа — крылатые сфинксы и козлы, человекоподобные птицы и другие образы предшествующих эпох, потерявшие прежнее мифическое значение.

Чужеземные вещи найдены и при раскопках средневековых городов, расположенных на сырдарьинском направлении Шелкового пути, в частности в Отраре, где в течение тридцати лет ведутся широкомащтабные раскопки. Интересны бронзовые зеркала из Отрарского клада, относящиеся к XIII–XIV вв. Часть из них отливалась в Отраре по копиям, снятым с привозных зеркал и попавшим в город по Шелковому пути из Китая и Персии. Это, например, китайское зеркало с изображением животных и зверей двенадцатилетнего цикла и иероглифическими циклическими знаками. На бронзовом медальоне, обнаруженном при раскопках Отрара, имелись барельефные изображения: на одной стороне показан всадник с натянутым луком в руках и колчаном на поясе, заполненном стрелами наконечниками вверх, рядом с конем бежит собака либо гепард. На оборотной стороне медальона изображен распластанный дракон с закрученным в кольцо телом.

#### Источники и литература

1. Камалова Д. М. Узбекская художественная культура. Ташкент: изд.-полигр. объединение им. Ибн Сины, 1995. 150 с.
2. Верещагин В. В. Путешествие в Среднюю Азию. СПб.: Сияние, 1873. № 21–37.
3. Ал-Йакуби. Китаб ал-булдан. Лейден, 1892.

*Т. В. Аксенова*

### Традиционные праздники и обряды: теоретический аспект

Рост актуальности вопросов этничности в современной истории в значительной степени связан с процессом глобализации, который все более унифицирует культуры разных народов. В настоящее время практически невозможно найти этническую группу, которая не испытала бы на себе воздействие со стороны культур других народов. При этом каждый народ стремится сохранить свою культурную целостность и культурный облик. Почти повсеместный интерес к своим корням как у отдельных людей, так и у целых народов проявляется в самых разных формах: от попыток восстановления старинных обычаев и обрядов, фольклоризации профессиональной культуры до стремления создать или восстановить свою национальную государственность. Эта тенденция осознания собственной неповторимости и сохранения культурной самобытности в очередной раз подтверждает общую историческую закономерность: человечество, становясь все более взаимосвязанным и единым, не утрачивает своего этнического многообразия.

На протяжении XX в. в традиционной культуре русского населения происходили процессы, связанные с изменениями социально-экономических условий жизни данного этноса. С 1990-х гг. начинает возрастать интерес к национальной культуре, происходит

осознание необходимости сохранения традиционных праздников, традиций и обычаев, которые выступают механизмом трансляции социального опыта, необходимого для выживания и развития любого этноса, несут в себе огромный гуманистический потенциал. Каждая национальная культура своеобразна и уникальна. В то же время ни один народ не живет в изоляции. Взаимодействие разных культур является одним из важнейших факторов их развития, что наиболее актуально для республик с многонациональным составом населения.

Появление русского населения на территории современной Мордовии связано с заселением Среднего Поволжья и формированием поволжских великоруссов. Оно ощутило влияние и мордовского населения, на части земель которого расселялось.

Как отмечают исследователи, для современной хозяйственно-бытовой культуры русских Мордовии характерно все большее вытеснение традиционных форм новыми [2, с. 263]. Традиционные формы сохраняются преимущественно в празднично-обрядовой культуре. Выступая средством самоидентификации (т. е. средством осознания себя принадлежащим к той или иной группе, в данном случае этнической), праздники, обычаи и обряды являются составной частью духовной культуры этноса. Важным теоретиче-

ским вопросом является классификация праздников и обрядов.

По определению Г. П. Блиновой, изучавшей истоки русских праздников, «праздник — это не просто праздничный день, в каждом из них заложена глубокая идея, выраженная в условно-символических действиях, которые фиксируют внимание людей на определенной мысли, определяющей общественную значимость происходящего» [1, с. 8]. Праздники играли очень большую роль в жизни русского народа. Молебны, крестные ходы, гулянья, как непосредственные атрибуты каждого праздника, сближали людей, поддерживали в них чувство коллективизма. Праздники способствовали укреплению не только общественных, но и семейных связей, так как обычно на праздники собирались все близкие и дальние родственники. Наряду с этим праздники позволяли людям сделать передышку в череде крестьянских работ, давали им психологическую разгрузку от тяжести будней.

Классификация праздников дается многими исследователями. Самая элементарная, отчасти даже формальная классификация — по сезонам, когда праздники и входящие в них обряды делятся на циклы: зимний, весенний, летний и осенний [12, с. 11]. Другие исследователи выделяют календарные праздники (праздники народного календаря), церковные (христианские, православные, церковные) праздники, гражданские праздники [7, с. 573–602]. Наиболее полная классификация праздников дана С. А. Токаревым [10, с. 4]: он различает главный праздник данной традиции (универсальный праздник), «сверхпраздник», обладающий наибольшей сакральной силой; праздники годового цикла (практически известны и многогодовые циклы — 7-, 12-, 60-годовые; циклы, связанные с новым веком, новой эрой (летосчислением) и т. п.); праздники, приуроченные к более дробным временным подразделениям (сезонные, месячные, недельные). Вторая группа праздников и связанных с ними обычаев и обрядов, выделяемая С. А. Токаревым, — это праздники и обряды жизненного цикла (рождение, инициация, брак, смерть). Приводя эту классификацию, автор отмечает черты большого сходства (иногда единства) многих сезонных праздников, с одной стороны, и основных праздников жизненного цикла — с другой [10, с. 4].

Наряду с термином «праздник» для характеристики этнической культуры применяются термины «обычай» и «обряд». «Обычай — исторически сложившиеся устойчивые социальные нормы и установки, определяющие поведение людей в тех или иных сферах их жизнедеятельности. Он представляет собой также форму социальной регуляции деятельности, которая является унаследованной из прошлого и привычной для людей. Обычай воспринимается как общепринятый и привычный стиль действий и поведения, господствующий в определенном обществе или социальной группе, требующий своего строгого соблюдения как от отдельных индивидов, так и от всего общества в целом. В обычае всегда осуществляется неуклонное следование образцам прошлого» [8, с. 104]. Традиционность является главным атрибутом обычая, это

унаследованный, а не изобретенный и не переосмысленный способ действия. Унаследованные способы поведения служат также образцами для будущих действий, стандартами, исключая нововведения. Некоторые исследователи применяют понятия «обряд» и «обычай» как синонимы, другие рассматривают обряд как одну из составных частей обычая [9, с. 11]. С. А. Токарев в работе «Обычаи и обряды как объект этнографического исследования» рассматривает «обряд» как разновидность «обычая», цель и символ которого — выражение (по большей части символическое) какой-то идеи, чувства, действия либо замена непосредственного воздействия на предмет воспринимаемым (символическим) воздействием. Таким образом, как считает автор, «всякий обряд — это тоже обычай, но такой, который обладает свойством выражать некую идею или заменять некое действие. Всякий обряд есть обычай, но не всякий обычай есть обряд. Понятие «обычай» есть логический «род», понятие «обряд» есть «вид» [11, с. 28].

Анализируя социальные функции обычая в традиционных обществах, А. Б. Гофман и В. П. Левкович выделяют пять основных функций: трансляции культуры, социального контроля, социальной интеграции, социализации, сакрализации [3, с. 24].

*Трансляция (передача) культуры.* Эту функцию обычай осуществляет от поколения к поколению в рамках данного общества и от общества к обществу. Трансляция культуры от поколения к поколению наиболее характерна для обычая, который закрепляет и передает определенные способы поведения. Кроме этого, от поколения к поколению передаются материальные продукты культуры (орудия труда, жилища, ритуальные принадлежности и т. п.), в которых эти способы воплощены. На примере изучения традиционной культуры русского народа Республики Мордовия можно выделить оба этих пути. Так, многие родильные обряды русских содержат в себе определенные элементы социальной памяти, зафиксированные на протяжении длительного времени. К примеру, запрет для беременных смотреть на некрасивые предметы, на покойника отмечен еще в конце XIX в. и сохраняется до сих пор [4, с. 509; 6]. Что касается передачи продуктов материальной культуры из поколения в поколение, то можно отметить традиционные орудия труда, предметы быта, традиционные способы строительства домов и др., что сохраняется у русских Мордовии до сегодняшнего времени.

*Обычай как средство социального контроля.* Спецификой обычая как средства социального контроля является детальная регламентация поведения индивида.

*Функция социализации.* Являясь элементом культуры, обычай служит в то же время одним из средств приобщения к ней индивида. Объектом социализации индивиды являются главным образом в детском и юношеском возрасте, но социализация в той или иной степени касается и взрослых, особенно тех, кто недавно стал членом данного общества или группы. Как показало исследование, обычай и обряды русского населения Республики Мордовия в целом тождественны

венны аналогичным обрядам всего русского населения, и человек, усвоивший эту «социальную память», идентифицирует себя со всем русским этносом.

*Социальная интеграция.* Интеграция с собственным народом, осознание себя как члена коллектива особенно заметна в общественных обрядах и обычаях, к которым относятся календарные праздники русских. Празднование таких праздников, как Рождество, Масленица, Пасха, Троица, на территории Мордовии носит массовый характер и имеет множество сходных черт в обрядовой стороне во всех районах проживания русского населения.

*Функция сакрализации (освящения).* Понятие священного относится к тому, что является объектом интенсивного почитания, уважения и отличается неприкосновенностью, нарушение которой вызывает жесткие негативные санкции.

Развитие общественного разделения труда, усиление социально-классовой дифференциации, усложнение социальных систем приводят к замене обычая «современными» формами социальной регуляции. Развитие производительных сил вызвало фундаментальные сдвиги во всей совокупности общественных отношений: расширение связей между различными культурами, секуляризацию социальной жизни, развитие и распространение научных знаний. На современном этапе развития многие функции обычая утрачены в силу перемены, затрагивающих все сферы человеческого общества: экономическую, политическую, духовную и социальную. Обычай как основная форма социальной регуляции жизнедеятельности людей был вытеснен другими социальными нормами. Однако указанные выше пять основных функций обычая выполняет и при современном типе регуляции, но уже на инструментальном уровне, являясь элементом определенной «системы социального контроля», «системы социализации» и т. д. Очевидно, что содержание обычаев вырабатывается в соответствии с потребностями различных институциональных систем и социальных групп» [3, с. 24].

Общественные праздники русских Мордовии предстали бы как формы, исходя из деления их по сезонам: зимние, весенне-летние и осенние праздники. Реализовать эту классификацию при всей ее кажущейся простоте не так легко (сложно определить границы между сезонами, и зачастую одни и те же ритуалы па-

дают то на один, то на другой сезон). Но она имеет преимущество по сравнению со всеми остальными классификациями. В основе деления на сезоны лежит не сама по себе смена времен года, а обусловленная ею цикличность сельскохозяйственных работ. В сущности, все календарные праздники, обычаи и поверья тесно связаны с сельским хозяйством и все имеют общий смысл и цель – в первую очередь обеспечить хороший урожай хлеба и других сельскохозяйственных культур, приплод скота, а также удачу во всех делах. Необходимо учитывать и то, что на современном этапе эти праздники русских привязаны к православному календарю. Составной частью многих общественных (календарных) праздников были многочисленные обряды, они по аналогии получили названия календарных, сезонных, общественных, так как справлялись в течение всего года всей общиной. Но обряды исполнялись не только в праздники, им был пронизан весь привычный уклад, они сопровождали человека на протяжении всей жизни от рождения до смерти. Обрядами регламентировались и личная жизнь, и хозяйство отдельной семьи.

Изученные обычаи и обряды русского населения Республики Мордовия позволили классифицировать их следующим образом: обряды, связанные с хозяйственной деятельностью (обряды, связанные с жилищем и хозяйственными постройками, обряды в земледелии и животноводстве) и обряды жизненного цикла (свадебные, родильные, похоронно-поминальные). В эту группу нами включены обряды, регламентировавшие как хозяйство, так и личную жизнь членов отдельной семьи. Календарные обряды отнесены к другой группе и рассматриваются при анализе общественных праздников на том основании, что они праздновались всей общиной.

В нашей стране в последние годы обращается особое внимание на восстановление и развитие национальной обрядности. Это объясняется прежде всего тем, что обычаи и обряды играют важную роль в жизнедеятельности общества, сохраняя определенные социальные функции. Будучи включены в общую систему социальных институтов, они являются фактором развития общественных отношений. При современном типе социальной регуляции обычаи и обряды в наиболее «чистом» виде выступают в сфере быта и морали.

#### Источники и литература

1. Блинова Г. П. Истоки русских праздников и обрядов. М.: Вуз. кн., 2008. 104 с.
2. Богатова О. А., Кулешова Г. П. Русские // Энциклопедия Мордовии: в 2 т. Саранск, 2004. Т. 2. Саранск, 2004. С. 262–263.
3. Гофман А. Б., Левкович В. П. Обычай как форма социокультурной регуляции // СЭ. 1973. № 1. С. 17–24.
4. Листова Т. А. Обряды и обычаи, связанные с рождением детей. Первый год жизни // Русские. М., 1999. С. 509.
5. Лузгин А. С. В тесном соседстве: Хозяйство и материальная культура русского населения Мордовии. Саранск: Мордов. кн. изд-во, 1987. 188 с.
6. ПМА: Семезорова Варвара Александровна, 1932 г. р., с. Муравлянка Ельниковского района, запись 2009 г.
7. Полищук Н. С. Развитие русских праздников // Русские. М., 1999. С. 573–602.
8. Садохин А. П. Основы этнологии: учеб. пособие для вузов / А. П. Садохин, Т. Г. Грушевицкая. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2003. 351 с.
9. Суханов И. В. Обычаи, традиции, обряды как социальные явления. Горький, 1973. 153 с.
10. Токарев С. А. Введение // Календарные обычаи и обряды в странах Зарубежной Европы. Исторические корни и развитие обычаев. М., 1993. С. 1–5.
11. Токарев С. А. Обычаи и обряды как объект этнографического исследования // СЭ. 1980. № 3. С. 26–37.
12. Шанигина И. И. Русские праздники. От святок до святок. СПб.: Азбука-классика, 2004. 272 с.

К. М. Алдабергенов

## Дружба с глубокими корнями: к истории казахов в дореволюционной публицистике и нарративных источниках

Развитие человечества — цепь взаимосвязанных исторических событий в череде веков и тысячелетий. Нельзя рассматривать свою историю в отрыве от исторического пути других народов.

Земли казахского народа испокон веков граничили с сильными государствами, жителей которых привлекала богатая и просторная степь. Отсюда и нередкие набеги, особенно в первой половине XVII в., джунгар, хивинцев, китайцев. Часть казахских родов присоединились к царской России [1, 2]. В причинах и нюансах этой акции разбираются историки. С этого времени казахский народ был втянут в социальные и политические изменения, происходящие в России. Да и Россия проявила немалый интерес к быту, традициям казахского народа, более настойчиво стал подниматься вопрос об изучении населения присоединенной территории.

Эта большая исследовательская работа берет начало со второй половины XVIII в., и первоначально она носила скорее познавательный, чем научный характер: ее результатами являются материалы путешествий и поездок. К примеру, казахской тематике были посвящены публикации академика Г. Миллера в редактируемом им журнале «Ежемесячные сочинения к пользе и увеселению служащих». В нем с 1755 по 1764 г. были опубликованы статьи Н. Рычкова, прозванного «оренбургским Ломоносовым», под названием «Топография, или описание Оренбургской губернии», и «Письмо о земледельстве в Казахской и Оренбургской губерниях» [3]. Вскоре, в 1772 г., увидела свет книга капитана Рычкова «Дневниковые записки путешествия Николая Рычкова в Киргиз-кайсацкой степи в 1771 г.».

Во вторую группу можно включить работы литераторов и публицистов, в которых в соответствии с гражданской позицией авторов дается критическая оценка политики России. В конце XVIII в. были опубликованы труды Н. Новикова и А. Радищева по казахской тематике [4]. Продолжателем этой традиции стал А. Гейнс. В его двухтомнике «Собрание литературных трудов» (1871–1898), а также в очерках поэта-революционера М. Михайлова, писателя Н. Карамзина, двух книг А. Макшеева «Исторический обзор Туркестана и наступательного движения в него русских» (1890), «Путешествия по Киргизским степям и Туркестанскому краю» (1886) показана суть колониальной политики царской России в Казахстане. Этой теме посвящены публицистические произведения Ф. Достоевского, А. Плещеева, М. Буташевич-Петрашевского, Н. Мобиле, А. Баласогло и других писателей того времени. Много исторических сведений можно найти в мемуарах академика П. Семенова-Тянь-Шанского «Путешествия в Тянь-Шань», вышедших в 1856–1857 гг. [5, с. 16–25; 6, с. 9–13].

О казахском народе, его традициях, природе, духовных ценностях писали также В. Белинский, Н. Чернышевский, А. Герцен, А. Некрасов, Н. Добролюбов,

М. Михайлов, М. Салтыков-Щедрин и многие другие революционные демократы. Именно они показали сумасбродство царских ставленников, таких как генерал-губернатор Г. Гасфорд, творивших беззаконие на колонизированных казахских землях. К примеру М. Салтыков-Щедрин в своем произведении «Господа ташкентцы» рисует образы царских чиновников, считавших, что колониальные народы (казахи, узбеки, киргизы) подобны отарам овец, нуждающимся в поводырях, или неразумным муравьям и что они думают только о себе, подобно гориллам [7]. Беспощадному высмеиванию колонизаторских замыслов посвящен и его «Дневник провинциала».

С 1860 г. можно начать отсчет специальным работам публицистов России по казахской теме. В этом ряду особо стоят имена П. Небольсина, Б. Язефовича, А. Самсонова, А. Ивановского, С. Рыбакова, Е. Михоэлса, А. Электорова, И. Потанина, В. Короленко и др. Эти исследователи искренне верили в будущность казахского народа, считали, что, несмотря на века колониальной политики царизма, казахи сохранили свою духовную культуру. Именно тогда из-под пера известного публициста А. Самсонова вышли строки: «Дайте этому народу надлежащее общечеловеческое развитие, и из рядов этих номадов, из этих дымных юрт выйдут, может быть, не один талантливый человек, выйдут и поэты, и беллетристы, которые воспроизведут и внешнюю, и внутреннюю жизнь своих соплеменников не только фельетонно, как по необходимости пишем мы, русские, о них, и только о том, что изредка доступно нашим наблюдениям, что не скроется от нас по недоверию инородцев или по нашей собственной близорукости» [8].

В конце XIX в. на казахской земле по ряду причин начался повальный голод. Во многих областях погиб скот, землю поразила засуха. Русские чиновники считали это следствием лениности народа, не признавая в собственных просчетах. Но снова писатели передовых демократических взглядов, такие как М. Плотников, высказывали прямо противоположное мнение: «Те публицисты, которые склонны везде видеть проявление народной лениности и тунеядства, развитых общественной и частной благотворительностью, на этот раз не найдут почвы для своих позрений. Кочевник на случай голода не обеспечен: нет ни продовольственных магазинов, ни продовольственного капитала, о добродетельных пожертвованиях и комитетах не слышно, если же появятся, то поздно вато» [9, 10].

В это же время журнал «Современник», сатирическая «Искра» и ряд других изданий демократического направления поднимают вопросы распространения письменности среди казахского населения, трудного положения казахов на солепромыслах, пишут о том, что под угрозой исчезновения находятся духовные богатства народа, о произволе царской колониальной администрации [11].

Существовали две России — царская власть и демократическая интеллигенция, которая исследовала колониальные территории и заботилась об их будущности и о судьбе их народов. Это пример духовной близости двух народов, имеющей глубокие вековые корни, «обреченных жить в вечном соседстве», как сказал Н. А. Назарбаев [4].

С обретением независимости бывших республик СССР резко ослабли не только экономические, но и культурно-духовные связи между нашими народами. Но реальная политика глав государств позволила не только восстановить былые связи, но и вывести их на новый качественный уровень, много делается для сближения русского и казахского народов.

#### Источники и литература

1. Левшин А. И. Описание киргиз-казачьих, или киргиз-кайсацких орд и степей. Алматы, 1996.
2. Андреев Н. Г. Описание Средней Орды киргиз-кайсаков. Алматы, 1998.
3. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 1. М.; Л., 1937.
4. Доклады Президента Республики Казахстан, Председателя Ассамблеи народов Казахстана Н. А. Назарбаева на III, IV, V, X, XIV сессиях Ассамблеи народа Казахстана.
5. Красовский Н. Материалы для географии и статистики России. Область сибирских киргизов. Ч. 1–3. СПб., 1868.
6. Гейнс А. Х. Киргизские очерки // Военный сборник. 1866. № 1, 6–8.
7. Валиханов Ч. Ч. Собр. соч. Т. 4-А. 1960.
8. Потанин Г. И. Материалы для истории Сибири. Новосибирск, 1867.
9. Заметки о Сибирском казачьем войске // Военный сборник. 1861. № 5.
10. Щербина Ф. А. Киргизская народность в местах крестьянских переселений. СПб, 1905.
11. Материалы по киргизскому землепользованию, собранные и разработанные экспедицией по исследованию степных областей. Семипалатинская область, Павлодарский уезд. Т. 4. Воронеж, 1901.

Ж. О. Артыкбаев

#### Ямыш — один из древних топонимов Среднего Прииртышья

Ямыш является одним из древних топонимических памятников Среднего Прииртышья. В этом мнении едины как ученые-исследователи, обратившие внимание на это небольшое соленое озеро на правом берегу Иртыша, так и местные знатоки краеведения. Возможно, первая причина этого кроется в том, что *Ямыш* — один из наиболее часто встречающихся топонимов в источниках XVII–XIX вв. Все исторические документы, относящиеся к истории Среднего Прииртышья, не смогли обойти этот топоним, будь то записки путешественников и землепроходцев или описание казахско-калмыцких и русско-калмыцких взаимоотношений. На озеро Ямыш приезжали со всей Сибири за солью. Целые караваны отправлялись из сибирских городов именно на это озеро. В целом складывается впечатление, что Ямыш был одним из узловых и стратегически наиболее важных станций в русском движении на Восток. Так же рьяно защищали эти места казахские и калмыцкие военные отряды. Вместе с тем уже в XVII в. Ямыш стал крупным торговым посредником между Джунгарией и Казахским ханством.

Значение озера Ямыш заключается еще и в том, что именно здесь происходили военные и дипломатические переговоры между тремя странами, претендовавшими на ведущую роль в Центральной Азии. Недалеко от озера на берегу Иртыша в течение нескольких веков постоянно шли переговоры, здесь месяцами жили посольства разных стран. Ныне в этих местах находится пос. Ямышевка (Старый Ямыш); стойбище кочевников с левой стороны Иртыша (со степной стороны) давно исчезло. Однако в памяти местных жителей, особенно с левой стороны, со стороны Казалы (Грязновки), сохранились места старых бродов через Иртыш. Дело в том, что сама древняя сатовка (каз. *сату* — торговое место) находилась больше на левом берегу, т. е. на стойбище казахов и калмы-

ков, куда на лодках и баржах подплывали русские и татарские купцы со своими товарами. В свою очередь, казахи и калмыки, чтобы добраться до этой сатовки, вынуждены были перебраться через р. Аксу. Эта речка является одним из самых значительных притоков Иртыша. Аксу отделяется от Иртыша в районе Ақжар (Белогорья) и снова соединяется недалеко от Кереку жар (Коряков яр). Напротив озера Ямыш, с левой стороны Иртыша, на берегу речки Аксу имеется много древних и средневековых топонимов. В предыдущих топонимических этюдах нам приходилось неоднократно писать о Сырлы кала (Крашенный, т. е. Красивый город), Кырлы кала (Город со многими гранями), Ақсарай (Белый сарай), Жана сарай (Новый сарай) и т. д. Здесь находится один из легендарных озер этого региона — Казалы (от слова «каза» — рыболовная снасть огузского происхождения, типа славянского «коцель»).

Однако, несмотря на столь известную историю, до сих пор нет достоверного объяснения происхождения названия озера. Каково этимологическое содержание этого слова, что оно означает, из какого языка и когда оно заимствовано и утвердилось как топоним? Современные казахи предпочитают называть озеро «Жәміш», т. е. с «ж». Как указывают лингвисты, «джокающий» диалект является одним из характерных признаков кыпчакской языковой группы тюркского языка. Но нельзя исключить, что первоначально озеро называлось не Жәміш, а Йамыш. Если русские землепроходцы и послы еще XVI–XVII вв. зафиксировали название озера как Ямыш, значит, оно так и называлось. Если бы тогда местные называли бы озеро с «дж» в начале слова, то русские также воспроизвели бы это слово «Джамиш». Такая практика считается нормальной для фонетики русского языка. Следовательно, уже само написание названия озера вызывает определенную дискуссию. Мы полагаем, что ис-

следуемый нами топоним первоначально звучал как Иамыш (Ямыш), и только благодаря преобладанию кыпчаков на правом берегу стал называться на «дж». Если такое предположение принимается нашими оппонентами, значит, Иамыш (Ямыш), скорее всего, огузский топоним. Именно огузы были предшественниками кыпчаков на берегах Иртыша. Возможно и участие других народов, например карлуков, которые также относятся к носителям «йокающего» диалекта. Однако автор статьи склонен считать «Ямыш» огузским, а не карлукским наследием. Карлуки в эпоху средневековья обитали на Иртыше, но в основной массе на левой стороне и далее в степях Центрально-Казахстана.

Одним из первых казахских журналистов, попытавшихся объяснить происхождение этого топонима, был Корабай Жапанов. В газете «Дала уалаяты» («Степной край») № 10 за 1885 г. есть его небольшая статья под названием «Сообщение из Кереку». Автор начинает с того, что казачью станицу Жәміш (Ямыш) местные казахи называют Тұз Қала, т. е. Солёный городок: «Один из самых первых городов (поселений), построенных на казахской земле, говорят, был Тұз Қала. По словам знатоков, в прошлом в этих местах со своим аулом жил калмыцкий Жамиш батыр. Поэтому, говорят, Тұз Қала стали называть Ямышево. Также казахи говорят, что к аулу Жәміш батыра приходил Ермак, который победил сибирского царя. В те времена, когда Кенесары Касымов воевал против русских, не признавая подданства, в городке Ямышево стояло войско численностью две тысячи. В наше время в Ямыше уже войск нет» [4].

Следует отметить, что в казахских исторических преданиях памятники древности и средневековья нередко называют калмыцкими, и сейчас в степи жители указывают на курганы эпохи бронзы и раннего железного века как на калмыцкие, а тюркские оградки и каменные изваяния единодушно признаются калмыцкими. Следует полагать, что здесь сказывается влияние ислама (запрещающего рисовать или изображать человека). К тому же слово *калмык* (*қалмақ*) в ранних памятниках казахского фольклора и письменности всегда отождествлялось с язычеством.

Калмыцкий фактор был актуальным в казахской политической жизни всего около ста лет. Это середины XVII — середина XVIII вв. В это время значительная масса ойрато-калмыцких племен (торгауты и хошоуыты) прошли на запад и частично заселили территорию Казахстана. Поэтому в песнях калмыков время обитания их в казахских степях (Сарыарка и Прииртышье) сравнивается с жизнью трех поколений (үш ата). После образования калмыцкого коридора в северных степях казахи были вынуждены сконцентрироваться на юге в районе Туркестана. На севере казахские кочевья доходили до Улугтау, до среднего течения рек Ирғиз и Турғай. В период «Великого бедствия» (Ақтабан шұбырынды) в 20-х гг. XVIII в., получив мощный удар с юго-востока, казахи бросились снова на север и в конце концов освободили свои исконные кочевья. Безусловно, в период гегемонии калмыцких правителей в долине Иртыша оставались небольшие

казахские аулы. Авторские экспедиционные исследования в бассейне Иртыша свидетельствуют в пользу этого предположения. Местами основное русло реки и рукава, заросшие плотным тугаем, по ширине охватывают несколько десятков километров. В них легко можно и спрятаться людям, и припрятать скот. Этнографические материалы, собранные у представителей рода басентиын, являющихся субстратной группой казахов этого региона, позволяют говорить о некоторых мирных контактах между казахами Среднего Прииртышья и калмыками. На наш взгляд, именно благодаря этим условиям сохранились древние топонимы этого края.

Первые сообщения российских людей об озере Ямыш относятся к концу XVI в. Но контекст этих письменных материалов однозначно подсказывает осведомленность русских о географии края и его богатствах. Отправленный царем в 1593 г. в Сибирь для строительства города Тара (Тарск) князь Андрей Ельницкий вез с собой ряд рекомендаций. В одной из них говорится: «Послать из нового города татар и стрельцов на озеро Ямыш, и велети соли привезти в стругех, и давати в расход служивым людям».

Информация об озере Ямыш, вероятно, поступала к россиянам от сибирских татар, от людей хана Кучума, тем более, что в это время он еще был жив. Сам хан Кучум и его окружение были тесно связаны с казахской степью. В устьях реки Оленты, в местности Акколь-Жайылма, недалеко от Иртыша находилась старая ставка шайбанидского улуса. К тому же в этнокультурном плане сибирские татары очень близки к казахам.

Наиболее подробная информация об озере Ямыш дана в книге Г. Ф. Миллера «Известие о песошном золоте в Бухарии». Великий историк Сибири оставил в этом труде интересные сведения, относящиеся к истории строительства первых русских крепостей по Иртышу — Ямыш, Семипалатинска, Усть-Каменогорска, Железинки, Омска (Омбы): «Имя озера вообще Ямышево выговаривается. А ежели принять татарское и калмыцкое произношение, которое без сомнения всех правильнее, за основание, то должно говорить Ямыш, а имя Ямышево должно оставить тамошней крепости. Сие озеро продолговато-круглое, имеет в окружности с небольшим девять верст и отстоит от реки Иртыша на шесть верст с половиною. Оно неглубоко, и можно везде видеть дно, на котором множество ключей, из которых истекает вода, столь много соли в себе содержащая, что соль и при умеренном исхождении паров без огня сама с собой садится и дно якобы толстым черепом покрывает. По сему соль не всплывает на поверхность воды, как некоторые писатели неправильно объявили. Ежели одного черепа из воды вынуть в летние жаркие дни и несколько минут на то место, где его вынули, смотреть, то можно глазом заметить, как соль в такое малое время опять на дно садится. Ежели ж в озеро опустить нечто деревянное, то оно вокруг солью покроется. Таким образом из соли делают кресты и другие фигуры, какие кто хочет. Количество соли там столь велико, что можно бы было достать оттуда больше, нежели бы во всей Сибири исходило,

того ради сие озеро перед всеми другими соляными озерами в Сибири имеет превосходство. Другое преимущество состоит в белости, чистоте и в общей добротности соли, которую оно самой лучшей шпанской и французской соли не уступает. И еще у сего озера мне особливо, что оно фиалковый запах испускает, который на некое уже расстояние чувствителен, и что в ясную погоду темно-пурпуровый цвет от воды над озером виден, однако не у самого озера, но в некотором от одного отдалении. Сие то есть славное озеро, которое на некоторых старинных ландкартах морем называется и гораздо больше, нежели как оно в самом деле есть, представляется. Еще в то время, когда в окололежащих местах калмыки кочевали, посланы были туда суда из Тобольска для привозу соли, временем случались за то с калмыками немалые сшибки. Но по большей части позволяли калмыки бесспорно брать соль, потому что им от того не было убытка, а напротив того, они с россиянами, которые всякими товарами запасались, торговали.

На пол трети версты ближе к реке Иртыше находится малое озеро, которое для пресной своей воды Пресными называется. Из одного течет в реку Иртыш малый ручей Преснуха, который по обоим берегам имеет низкие луга, где трава растет и не большой лес, чего в столь сухой степи мало сыщется» [6, т. 3, с. 482–483].

В трудах Г. Ф. Миллера мы также находим ряд интересных фактов, относящихся к истории, связанной с озером Ямыш. Например, драматические события, развернувшиеся на берегу озера в начале XVIII в., давно стали любимой темой сибирских историков. Речь идет об экспедиции И. Бухгольца.

В период разгоравшейся с каждым днем русско-шведской баталии непомерные расходы на ведение войны поставили Петра I в трудное положение. В этот момент (с подачи сибирского губернатора М. Гагарина) до него дошли слухи, что на Востоке есть богатый золотыми приисками город Эркет (Жаркент). Его посланники в Хиве также разогрели интерес царя к восточному золоту, сообщая о небывших, связанных со сказочными богатствами Шахерезады. Царь решил отправить две военные экспедиции: одну из них возглавил И. Бухголец, другую — князь Д. Черкасский. Есть свидетельства о том, что решение отправить по Иртышу экспедицию царь принял в 22 мая 1714 г. в Кронштадте, находясь на галере «Святая Наталья». Первый пункт этого царского указа касается оз. Ямыш: «Для того ехать тебе в Тобольск и взять там у помянутого господина губернатора (Матвея Гагарина. — Ж. А.) 1500 человек воинских людей и с ними идти на Ямыш — озеро, где велено делать город...». Что касается Г. Миллера, то, по его мнению, «недалеко от устья Преснухи на вышине северо-восточного берега Иртыша выбрал подполковник Бухголец место под крепость, и строение без упущения времени началось. <...> Господину Бухгольцу надлежало было следующею весною продолжать путь свой вверх по Иртышу для строения еще других крепостей, но рассудилось ему, что он с находящимися при нем людьми, из которых он имел еще оставить в Ямыш-

шевской крепости для гарнизону, того в действо произвести не в состоянии. Он требовал, чтоб к нему еще больше людей прислано было, о чем писал он Государю 26 декабря 1715 года» [6, т. 3, с. 481].

В отряде И. Бухгольца было около 3 тысяч человек. Но продвижение по Иртышу русского отряда встретило упорное сопротивление как со стороны казахов, так и со стороны калмыков. Первые разбили драгунский отряд, посланный И. Бухгольцем для переговоров с джунгарами, и угнали лошадей. Маркел Трубников, начальник отряда, попав в плен к казахам, получил освобождение только в 1718 г. Калмыки же зимой с 1715 на 1716 г. в течение долгих шести месяцев держали экспедицию Бухгольца на блокаде у оз. Ямыш. Чтобы спасти экспедицию, сибирский губернатор М. Гагарин весной 1716 г. отправил к ним подмогу из 700 человек. Люди были собраны из Томска, Тары, Тобольска, к ним были присоединены пленные шведы. Однако этот «караван с людьми, товарами и казенными деньгами был захвачен калмыками за 52 версты от Ямышевской крепости на Коряковском яре на Иртыше», — пишет Ф. Усов. Так впервые в русских письменных источниках появляется другой, не менее известный топоним — «Коряков Яр», искаженное от древнетюркского «кереку» — жар. «Кереку» — так огузы и кыпчаки называли юрту, от этого современное казахское название остова юрты — «кереге». «Кереку жар» буквально означает «юртообразный яр». Ныне это один из цветущих городов Среднего Прииртышья — Павлодар.

Остатки экспедиции И. Бухгольца в обратной дороге остановились на устье р. Омбы и построили небольшое укрепление, которое со временем получило название Омск (Омбы) на месте разрушенной калмыками крепости Матигоров в 1716 г., и Ступин в 1717 г. снова стал поднимать ее. Так крепость Ямыш возродилась.

Одно из ранних описаний оз. Ямыш содержится в книге П. С. Палласа, опубликованной в 1772 г. в Санкт-Петербурге. Это описание немного дополняет записи Г. Ф. Миллера: «Осьмого числа отправился я оттуда въ отлежащее отъ крепости южно на шесть верстъ Солёное озеро; дорога къ одному идетъ мимо Пресного озера, подлѣ котораго нѣкто изъ купцовъ построилъ хуторъ. Первое растение тотчасъ попало мнѣ здѣсь то гороховое дерево, которое я въ прибавлении подъ названіемъ гороховника *Robinia holodendron* № 117 описалъ на таблицѣ w; далѣе вверхъ по Иртышу станвится оно обыкновеннѣйшимъ растеніемъ до тѣхъ поръ, пока при началѣ гористыхъ странъ изъ виду не потеряется. Степь около Ямышевскаго озера высока и песчана; около западной части озера находятя плоскіе курганы, межъ коими показываються к озеру идущіе солончаки, и быстрой довольно свѣжую воду имѣющій ключъ въ оное вливается. Берегъ по всюду песчанъ, частью ровень, частью жѣ на нѣсколько саженьъ возвышенъ, а особливо около восточной части и на сѣверной сторонѣ. Равно и на восточномъ краю течеть въ озеро по нѣкоторому солончаку прекрасной прѣсной ключъ, перепруженной для пойла скотины и для всякаго употребленія. Сверхъ того и при сѣвер-

ном берегу находится три свежих ключа, изъ коихъ одинъ подобие ручейка за сто и болѣе сажень изъ озера вытекаетъ. Отводомъ сихъ ключей без сумнѣнія должно бы было озеро отъ запада къ востоку продолговатой, шире Кофряковского, и сказываютъ, что и сединѣ нарочито глубоко, въ окружности только десять верстъ имѣть» (7, с. 162–163).

О значении названия *Ямыш* в историко-географической литературе имеется несколько гипотез. В географическом словаре В. Н. Поповой, хотя автор и не высказывает своего мнения по этому поводу, собраны все источники и предположения по данному вопросу, и они представляют огромный интерес «(Қалатұз) — оз. (пл. 8 кв. км) расположено 8 км к ЮВ от пос. Ямышево в Лебяжинском районе... В „Чертежной книге Сибири“, составленной Семеном Ремезовым в XVII веке, Ямышевское озеро упоминается под именем Ямыш; „Соль же та зело чиста, аки снег или лед янец, солка же велми и сладка. И кругом тех мест около Иртыша реки таких соляных во многих местах самосадочных озер много бесчисленно“. Вскоре после завоевания Ермаком сибирского царства Кучума предприимчивые промышленники и казаки стали проникать вглубь степи для добычи соли из озер. В 1613 г. был отправлен ротмистр Барташ с военным отрядом на поиски (?) Ямышевского соленого озера. Озеро было описано многими путешественниками и исследователями, но никто из них не разъясняет значение этого имени. Слово Ямыш казахами не воспринимается, поскольку они дают свое название озеру — Қалатұз, букв. город-соль. Так как это было пограничное место с джунгарами, где устраивались ярмарки, как говорилось выше, можно предположить, что jam: 1) (уйг.) (почтовая станция), 2) (осм. дж.) (почтовые лошади), jamy (алт., тел.) (высокое положение), (должность), (чин), (наружный знак должности) (почетный кафтан, форма, орден). **Ям** (почтовая станция) известно др. русскому + **су** (из **ус**) — суффикс действующего лица, т. е. jamsu, букв. почтальон.

Как известно, русск. **ям** > **ямщик** восходит к тюркской форме **уам**, а она, в свою очередь, заимствована у монголов. В. Я. Владимирцов ссылается на то, что архиепископом Палладием, профессором Р. Pelliot'ом, доктором В. Lauj'er'ом установлено: и китайская, и тибетская форма **jam** (кит. **Чжэнь\*сам** (почтовая станция); тиб. **njam-mo, rta-zam** (почтовая станция), (почтовый курьер) заимствованы из монгольского. Далее Б. Я. Владимирцов говорит, что заимствование jam в значении «почтовая станция» из монгольского подтверждается еще и тем, что монголы первые организовали почтовые сообщения на огромном пространстве и придавали устройству путей сообщения большое значение. Хан Угедей, перечисляя свои заслуги, заявил: „Учредил почтовые станции“. Итак, первая часть **Ямыш** — озеро: **ям** (jam) — монгольская; вторая часть — **ыш** — тюркская — **су**, то есть jamsu (почтальон).

Э. М. Мурзаев ссылается на В. А. Никонова, указывавшего на этнонимическое (финноугроязычное) происхождение **ям** — название — племени **ямь**. У. Е. Койчубаева **жама** — наименование казахского рода.

Казахи связывают название озера Ямыш — Ямыс с именем человека, якобы жившего когда-то у этого озера. Такое предположение возможно (см. др. тюрк. **jam curtu** собственное имя) (ДТС, с. 230, 231), как и то, что **jam/жам** (иран. диал.) (большая), (глубокая чаша); (ров); (яма); (провал на глубине моря), (озера); (каньон) [А. Т. Кайдаров, 1986, с. 210], что вполне соответствует реалии и близко по значению к рус. (яма), (ямыще), употребляемого в значении (озеро и разлив) в Западной Сибири (Э. М. Мурзаев, 1984, с. 649, ссылка на Л. А. Воробьеву, 1970), и, судя по удлинённой форме озера, можно предположить, что оно было (рекой (поток) в глубоком провале).

Павлодарский краевед Б. Хазыров в своей книге „Горький след жестокого времени“ (Павлодар, 1988, с. 185–186) пишет, что **Ямыш** — это трансформировавшееся в русском языке тюркское слово **Емиш**. **Емиш** означает «ягода», **Емишли** — «ягодное место». У сибирских татар и по сей день эти слова не претерпели никакого изменения» [8, с. 158–161].

Среди приведенных В. Н. Поповой многочисленных гипотез, объясняющих происхождение топонима «Ямыш», только одно толкование требует пристального внимания — это «йам» (ям) — почтовая станция. Попробуем разобраться с этой проблемой.

Автор книги «История отечественной почты» А. Н. Вигилев упоминает о том, что служба йам (ям) в окраинах России возникло еще в XIII в. В связи с этим появились такие понятия, как «ямская гоньба», «ямщик», «ям» и т. д.; служба ям — это в первую очередь извещение, быстрая государственная связь (посланник, посол). Далее при централизации страны с указом Ивана Грозного появилась служба йам (ям), возглавляемая «Ямским приказом» [1, с. 67–68]. Это был примерно 1574 г.

А. Н. Вигилев связывает слово «ям» с эпохой монголо-татарского господства: «Слово „ям“ и „ямщик“ пришли на Русь вместе с татаро-монгольскими завоевателями. Среди ученых нет единого мнения о происхождении этих слов. Но давно замечено, что термин „ямщик“ сходен по звучанию с тюркским „ямчи“ (почтовый смотритель), а еще больше с персидским „ямджик“ (гонец). Татарская система доставки вестников и ханских чиновников по своей организации мало чем отличалась от русского поезда. Все население необъятных татаро-монгольских владений вменялось в обязанность предоставлять средства передвижения по требованию хана и его военачальников».

Доказательство гипотезы русского исследователя находим в произведении известного восточного историка Рашид-ад-дина «Сборник летописей». Всем известно, что после смерти завоевателя, потрясшего мир, Чингиз-хана, власть перешла к его среднему сыну Угедею. Угедей оправдал надежды отца и создал устойчивую систему великой империи.

Одними из главных служб в государстве были утверждены почта и посольская деятельность. Это решение было принято в 1234 г. по казахскому летоисчислению в год барана, согласно хиджре, в 632 г. Изначально на территории всей империи, во всех уалаях планировалось устроить почтовые станции под



названием «ям» (йам) для донесения вестей от принцев к Великому кагану, а от него к государству. Было приказано, чтобы крупные «йам» (ям) станции стали именоваться «баян йам». По решению курултая для этого дела были назначены организаторы. От улуса Кагана организатором был назначен битикчи Хуридай, от улуса Чагатай — Тайчутай, улуса Бату — Суку-Мулчитай, от улуса хана Толе — Елшетай. Планировалось по истечении десятилетнего срока на всей территории империи создать почтовую сеть.

В рассматриваемую эпоху  $\frac{3}{4}$  Евразийского континента подчинялось монгольским нойонам, монгольская армия действовала на дальних границах континента. Безусловно, ямы были крайне важны для устойчивого государства. Впоследствии на огромной территории Евразии появились слова «джам», «чжам», «жам» (джамшы, жэмші, ямщик), имеющие корень от слова «йам».

Имеет ли к вышеизложенному какое-либо отношение топоним «Ямыш»? Мы думаем, что никакой связи здесь нет. Во-первых, в монгольскую эпоху почтовые станции именовались по местности, на которой они находились. Во-вторых, нет никаких исторических источников, в которых бы упоминалось, что на берегу озера Ямыш находился ям (йам). К озеру Ямыш приходили караваны как с севера и юга (меридиональная дорога), так и с востока и запада. В-третьих, если бы на озере имелся пункт почтовой связи, озеро называлось бы Жэмші или Жэмшік (ямчик, ямджик). На карте С. Ремезова при впадении реки Пресная (Преснуха) в Иртыш имеется пристань, где останавливались корабли. От этого места до озера Ямыш 3 км. Там, где речка Преснуха впадает в Иртыш, обозначен острог. На этом месте нарисованы дома, орудия, людей, на другом берегу реки обозначен калмыцкий острог с многочисленными юртами. Это служит дополнительным доказательством того, что на этом месте велась торговля.

Предположение А. М. Мурзаева о том, что на этом месте проживало финно-угорское племя «ямь», не подтверждено историческими источниками. Мнение Е. Койшыбаева о казахском родоплеменном подразделении «жама» требует исторического подтверждения. Мы обращались к шежире, но среди более или менее значительных подразделений казахов такого названия нет.

Как упоминалось выше, описываемый К. Жапановым казахский миф о калмыкском батыре Жэмші, жившем в этой местности, не подтверждено историческими источниками. В калмыцких источниках XVII–XVIII вв. упоминание о батыре по имени Жэмші также отсутствует. Возможно, древнетюркское слово «йамчи» (жамшы) соотносится с топонимом «Ямыш», но никак не со словом «Жэмші». «Йамчи» (жэмші) — накидка без рукавов (наподобие бурки), постельное покрывало или ер токым (седло) [12, с. 110].

Мы не разделяем точку зрения известного краеведа С. И. Жаксыбаева о том, что слово «Ямыш» имеет корень от слова «емші». На казахской земле, а также на берегу Иртыша имеется много соленых озер, которые обладают целебными свойствами. Если рассмат-

ривать проблему в таком ракурсе, то недалеко от озера Ямыш расположено озеро Маралды, в окрестностях Экибастуза есть озера Калкаман, которые также славятся сильными лечебными свойствами. Однако, несмотря на это, источники, указанные С. И. Жаксыбаевым, для нас представляют особую ценность. Автор правильно подметил более раннее участие среднеазиатских торговцев (бухарцев) в торговле на озере Ямыш. Долгое время сибирская торговля была в их руках. На данный момент известно, что торговля велась не только со Средней Азией, но и с Китаем, Индией, Тибетом. Как доказывают многие источники, ярмарка на берегу озера Ямыш функционировала на несколько веков раньше прихода русских в Сибирь [2, с. 62–63].

Без подтверждения остается гипотеза павлодарского краеведа Б. Хазырова о соотношении слова «Жэмші» с тюркским словом «Жеміс». Исторических материалов, подтверждающих выращивание фруктов на берегу такого соленого озера, не выявлено.

Таким образом, среди вышеперечисленных гипотез нет ни одной, которая бы имела научное и логическое основание. На наш взгляд, это слово имеет какую-то связь с персидским *йам-жам*, с русским *яма*, *ямыще*. Это слова, имеющие значение «яма». Особое внимание привлекают описания Г. Миллера, П. С. Палласа, касающиеся озера Ямыш, рельеф берегов которого имеет особенность: обе стороны вытянутой с востока на запад береговой линии озера высокие, что создает впечатление, будто озеро расположено в яме.

В связи с этим мы обратили внимание на «Словарь» известного древнетюркского ученого-лингвиста М. Қашқари. В третьем томе, объясняя значение слов с двумя гласными (оранғы әріп харақатты сөздер), великий лингвист пишет: «jamiz — иамыз: пах, часть соединения двух ляжек». Мы считаем, что в словаре дано настоящее значение изучаемого нами загадочного слова, это и является основанием топонима Ямыш» [5, т. 3, с. 19].

«Древнетюркский словарь» 1969 г. также по турфанскому написанию и по словарю Қашқари подтверждает истинное значение топонима: «йамыз/иамыш» — означает шап/пах [3, с. 231]. Именно в этом значении «йамыз/иамыш» встречается в балкарском, ногайском, татарском языках. Исследователи Будагов и Тенишева указывают на частое использование данного слова у татар Западной Сибири. «Этимологический словарь тюркских языков», составленный известными тюркологами Э. В. Севортян и Л. С. Левитской, также подтверждает нашу гипотезу:

«1. „иамыз“ — пах — турк. (впадина между ляжками у животных), тур. диалект DD (место соединения кости *uyluk* с костью *kalsa*), кбал., ног., тат. диал. тум. ЗС, як., Р III 99 (тоб., чаг.) Р III 309 (тоб.), Р III 311 (тоб.), буд. (тоб.), ДТС (внутренняя сторона бедра);

2. бедренная часть бока, бок — тат. диал. ДСТ; бок — тур. диалект DD; костреч — аз;

3. икра (человека) — тур. диалект DD;

4. место между лопатками, плечо — тур. диал. DD...».

К значению «иамыз/иамыш» обращались и другие

ученые-тюркологи: «В. В. Радлов разлагал тоб. Йамбуз на йан (бок. — Л. Л.) + буз (бут) бедро, не объясняя причины трансформации — т > з/с. М. Рэсэнэн в статье jamdu сделал отсылку к jamuz (Ras. VEWT 184a), тем самым, вероятно, признавая их генетическую связь, однако в статье jamuz (Ras. VEWT 184a) он ограничился лишь неполным перечнем форм и значений этого слова. Дж. Клосон вообще не этимологизирует uamiz, указав лишь, что слово входит в группу названий частей тела, оканчивающихся на -z (С1. 940a). Показатель двойственного числа -z усматривали в januz, пах (так согласно Brock. OGM 120) и М. Рэсэнэн (Ras. MM55) Йамду К. Брокельман причислял к отглагольным образованиям с афф. -ду (Brock. OGM 43a). О йамду см. еще Мен. G1. 737, где приводится jamduk, „crines pubik“ и т. д.

Возможно, йамыз и йамду являются отглагольными производными от основы \*йам-, которая также представлена в тюрк. диалекте йамач, склон горы; подбородок (см. йамач — тур., тур. диалект DD3, 1469 гаг., Р; III 306 (осм. чаг.), Erg. 318; йамаж-, вероятно, принадлежит тур. uamuk — наклонный Рав. С; бок — тур. диалект DD, Erg.; косогор — Р III 306 (чаг.); пашня на косогоре — Р III 306 (чаг); поверхность какого-нибудь выпуклого тела — Р III 306 (ред.). К тому же йам-, вероятно принадлежит тур. uamuk наклонный, uamul кривиться, тур. диалект. uamismak кривиться, сгибаться, < uam-is, uamil — сгибаться, искривляться, < uam-il, uamik кривой, сгорбленный; прижатый, плоский, uamic кривой и т. д. (см. DD3, 1470–1471), гаг. Йамык/йамук перекошенный, искаженный. Примечательно, что в тур. говорах uamiz выступает как синоним uamas в значении крутой. С йамыз, возможно, сопоставимы як. самах < йамак промежность (ср. тув. Чавак промежность, < йабак) и самы: < йамыг часть туловища ниже пояса» [12, с. 111].

Итак, нами найдено первоначальное значение топонима *Ямыш*. Бесспорно, что это слово древнего происхождения. Мы до сих пор полагали, что основополагающая топонимическая карта Среднего Прииртышья сложилась в древнетюркскую эпоху. Несомненно, что Великое тюркское сообщество охватывало в топонимическом отношении не только Прииртышье, но и всю Центральную Азию. Особенно сильное влияние на формирование тюркской топонимии Среднего Прииртышья оказали уйгуры, курлуки и басмылы, которые были вытеснены из восточных регионов каганата в середине IX в. В это время складывается симбиоз сложившихся на Среднем Иртыше этнокультурных традиций огузо-кыпчакских племен с новыми ценностями, привезенными сюда с востока. По-другому объяснить появление на Среднем Прииртышье таких топонимов, как *Калабалгасын*, невозможно (Калбасунская башня и др., см. наши публикации на эту тему [14]).

Безусловно, *Ямыш* гораздо древнее *Калабалгасына* и других топонимов древнетюркской эпохи. Как показывает этимологический анализ «иамыз/иамыш», *Ямыш* имеет ностратическое (яфетическое) прошлое. Популярность названия «*Ямыш*» связано со средневековой торговлей. Это земля была удобной

как место пересечения дорог с юга на север, с востока на запад. Сведения о том, что в кимакскую (от «кем, кеме, кемек», что означает «река», «большая лодка», «речная цивилизация») эпоху прибывавшие на Иртыш арабские и персидские купцы вели торговлю на Ямыше, не требуют доказательств. В IX–XI вв. на Иртыше строятся крупные города кимаков (кемеков). Их подпитывали сотни крупных караванов с юга и востока. В районе расположения озера Ямыш, на правобережье Иртыша, имеются развалины нескольких крупных кимакских городов. Восточнее современной Ямышевки, в окрестностях населенных пунктов Подпуск (Босбос), Кривинка (Соқыр кала), также имеются следы средневековых городищ.

Немного выше по течению Иртыша, недалеко от Ямышевского озера находится другой топонимический памятник огузской эпохи — Кара кала (Черное). Если в отношении Ямыш можно почти уверенно говорить о его протоогузском происхождении, то в отношении Кара кала следует быть более осторожным. По самым приблизительным оценкам, время появления топонима *Кара кала* — VIII–IX вв., время конца огузского господства в просторах Центральной Азии и начала возвышения кыпчаков. Мы уже писали о том, что Кара кала в героическом эпосе «Кобыланды батыр» присутствует как один из крупных городских центров огузской конфедерации племен. В этом городе Огузы держали в плену отца Кобыланды — старика Токтара и многочисленных его соплеменников.

Еще выше от Кара кала находится другой исторический топоним — Кулы көл, ставший основой для названия современного района Павлодарской области (Лебяжинский район) и названием поселка (Аққу). В основе обоих названий лежит древнее название озера, сейчас практически высохшего и мало кому известного. Описание этого озера имеется в записях путешествия П. С. Палласа: «Противу Лебяжьего форпоста становится сия песчаная степь помалу ровною... в которой находится вливающееся двумя ручьями в Иртыш Лебяжье озеро. Над верхним и быстрейшим ручьем выстроен сей форпост».

Кулыкөл, как и другие топонимы эпохи огузо-кыпчакского противостояния, упоминается в эпосе «Кобыланды батыр» наряду с другими древними названиями Среднего Прииртышья — Берлі (между оз. Ямыш и Кулыкөл), Қазды көл, Жегендінің Желді көл, Шағалалы Шалқар көл, Қызғыштының Қызды көл, Құмра, Қотан и др. Все эти озера располагались в среднеиртышской равнине и в древности служили базовыми топонимами. В наше время все они, как и Кулыкөл, высохли и исчезли из памяти людей.

На Ямышевской стороне Иртыша среди многочисленных исторических топонимов выделяется Бескарагай, известный в эпических сказаниях как Бес ағаш:

Бес ағаштың түбінде,  
Қазаннан алған жылқыға,  
Ағыны қатты Бурылмен,  
Аңқытып келіп жолықты.  
Қазан ердің көп жылқы,  
Жатыр екен далада,  
Қаланың сыртқы баурында  
«Кобыланды батыр».

Средневековое поселение «Қазан қорасы» лежит на левом берегу р. Иртыш, как раз напротив Бескарагай. Традиционно казахи левого берега, т. е. степной стороны Иртыша, держат своих лошадей на лесостепной стороне, называемой также с той далекой эпохи Кулундинской степью. Именно в районе Бескарагай были захвачены лошади Қазан хана Кобыланды батыром и его товарищами. Современный ленточный бор (сосновый) раньше назывался Бескарагаем, позднее на одном из участков возник совхоз Бескарагай. Восточная часть соснового бора вошла в состав современного Восточно-Казахстанской области и дала название целому району — Бескарагайскому.

«Бес» (пять) на огузско-тюркском языке применяется по отношению к множественности (условно). У калмыков это число заменяется числом «семь», от чего в XVIII в. Бескарагай стал называться Долон Карагаем. Путешествовавший в 1654 г. в этих местах русский посол Ф. Байков по пути в Китай сделал в Долоне небольшой привал: «А от Кабал-Гасуна (Калбасунская башня. — Ж. А.) до Долон-Карагай ходу два дня. Долон-Карагай — калмацким языком, а по русский — стоят 7 сосен», — пишет он в своем дневнике. В те времена на месте современного поселка Долон (Бескарагайский район, Восточно-Казахстанской области) стояла небольшая ламаистская кумирня. Рядом были возделанные поля и небольшой поселок, построенный восточно-тюркестанскими сартами (гаранши, уйгуры). Ф. Байков начиная от современного Аксу, где он сошел с лодки, шел всегда по левой стороне реки, но когда они в сопровождении Ерке-муллы, калмыцкого посланника, дошли до этих мест по настоящему гида, по перелазу (броду) перешли на правую сторону реки. Наиболее надежными перелазами в этом отрезке р. Иртыш считались Бірауыз (напротив Подпуска), связывавший средневековый Калабалгасун с поселениями, пастбищами, культовыми местами и ленточным бором (Бескарагай), и вышеназванный брод Долонский, расположенный недалеко от оставшихся развалин Долонской кумирни.

Один из примечательных памятников этих мест — зимовка султана Шаншара, здесь же находятся развалины построенной для него русскими властями мусульманской мечети. Если подняться на этот пригорок, то на левом берегу реки можно увидеть все, что осталось от мавзолея Шаншара. Он умер в 1819 г. и просил, чтобы его похоронили на западной стороне реки. Таким образом, султан Шаншар своим присутствием в виде мавзолея, мечети и зимовки как бы связывает два берега р. Иртыш. Эти места чрезвычайно богаты памятниками средневековой культуры: в рай-

оне Подпуска (Босбос) ходишь буквально по обломкам старой керамики. Именно такие исторические и археологические обстоятельства способствовали открытию нами в 2001 г. Калабалгасуна, столицы Кимакского каганата.

Далее на восток открываются уже новые топонимические памятники средневековья — Соқыр қала (Кривинка), Кіпитан (Семиярка), Эрчисын-Сумэ (Семей) и др. Западнее озера Ямыш также достаточно много удивительных топонимов, содержащих богатые исторические сведения. Один из таких памятников — Зергер, переименованный в годы советской власти в Зарю. В те годы делалось все, чтобы вытравить из памяти местного населения следы прошлого. В годы царского режима здесь существовало и другое поселение — Подстепка (Степная станица). Следует отметить, что и Зергер, и поселения, появившиеся на его развалинах в годы царской колонизации и советской власти, находятся не у основного русла реки, а на берегу небольшого рукава Иртыша.

Среди местных казахов сохранились фрагментарные сведения о существовании здесь в прошлом ремесленного центра. Сам топоним Зергер переводится как «ювелир». Казахи говорят: «Зердің қадірін зергер біледі, зәнталақ қайдан білсін» («качество золота знает только ювелир, откуда знать об этом альфонсу»). Эта пословица иносказательная, т. е., как отмечает В. К. фон Герн, «лучшие качества человека знает только тонкий мастер, как может судить об этом невежда». Мы вполне согласны с ним. «Зергер» — древнее понятие, общее для ираноязычных и тюркоязычных народов. Мы полагаем, что здесь на берегу Иртыша с древних времен существовал ювелирный центр, обеспечивавший огузо-кыпчакскую аристократию оригинальными украшениями, вещами типа серебряной бокки и др. Предметы средневекового ювелирного искусства, найденные в Среднем Прииртышье, — результат работы ювелиров из Зергера.

На этом история не заканчивается. На берегах Ямыша встречаются захоронения эпохи камня, бронзы. На фоне таких исторических данных невозможно сомневаться в предположении Г. Н. Потанина о существовании топонима «Ямыш» на карте XIII в., обнаруженного китаеведом (синологом) Кафаровым (отец Палладий), и в исследованиях, относящихся к истории Монголии и Китая. Г. Н. Потанин утверждал, что во времена Чингисхана на Ямыше находился удобный торговый пункт. История Ямыша уходит в глубины тысячелетий. Ямыш действительно служил центром хозяйственно-экономической жизни большого региона.

#### Источники и литература

1. Вигилев А. Н. История отечественной почты. М., 1990.
2. Джаксыбаев С. И. Озеро Ямышеве // Өлкетану. 2002. № 1. С. 56–74.
3. Древнетюркский словарь. Л., 1969.
4. Жапанов К. Керекуден хабар // Дала уалайаты. 1985. № 10. Омбы. 12 науры.
5. Қашқари М. Түрік тілінің сөздігі // Диуани лұғат ат-түрік. 3 томдық / ред. А. Егеубай. Алматы, 1997–1998.
6. Миллер Г. Ф. История Сибири. Т. 1–3. М., 1999–2005.
7. Паллас П. С. Путешествие по разным провинциям Российской империи. Т. 2. СПб., 1772.
8. Попова В. Н. Словарь географических названий Казахстана. Павлодарская область. Ч. 2. Павлодар, 2001.
9. Потанин Г. Н. Избр. соч.: в 3 т. Т. 1. Путешествия, воспоминания и письма. Редкол.: Е. М. Арын и др., Павлодар, 2005.
10. Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. 2. М., 1960.
11. Ремезов С. У. Чертежная карта Сибири. Сост. 1697 г. То-

- больск, 2005 г. Л. 20. Чертеж земли всей безводной и мало-проходимой степи.
12. Этимологический словарь тюркских языков / отв. ред. Л. С. Левитская. М., 1989.
13. Фасмер М. Этимологический словарь русского языка. Т. 4, М., 1973.
14. Артыкбаев Ж. О. Среднее Прииртышье в контексте проблем истории евразийских степей. Т. 1–2. Павлодар, 2007, 2009.

*М. Л. Бережнова*

### **Роль теории в интерпретации этнографических материалов (на примере реконструкции социального статуса сибирских крестьян XVIII–XX веков)<sup>1</sup>**

В этой статье будет аргументирован тезис о том, что формирование этнических сообществ, особенно на субэтническом уровне, во многом связано с существованием социальных групп в прошлом. Уходя в прошлое, эти группы порождают противостояния человеческих коллективов, которые со временем начинают осознаваться как исконные, т.е. идущие из прошлого, потомственные, т.е. завещанные предками, традиционные, т.е. культурно закрепленные. Осознание принадлежности к таким группам отражает идентичность людей прошлого, которая сохраняется в течение длительного времени в этнониме. Таким образом, исследуя этногрупповую структуру этносов, мы можем делать выводы как об исторических формах идентичности, так и о социальных структурах прошлого.

Считается, что теоретическое осмысление социальной структуры — заслуга социологии. В исторических исследованиях рассмотрению изменений социальной структуры также отводится значительное место. Часто в конкретных работах устанавливается связь отдельных элементов социальной структуры и происхождения, в том числе этнического, членов группы. Однако в этнографических и этноисторических исследованиях этнические и социальные группы связывают редко. При этом необъясненным остается механизм формирования этнических групп в целом. Теория этноса, фактически лежащая в основе современных этноисторических исследований, подменяет этот вопрос определением типа этнической общности. Представители конкурирующей концепции — конструктивизма — склонны ведущую роль в формировании этнических общностей отдать государству, т.к. по их мнению, только оно способно сконструировать границы, которые позволяют осознать деление людей, в том числе и по признакам этнического характера. Однако изучение исторических форм идентичности показывает, что в ряде случаев конструирование границ выгодно, в том числе и экономически, представителям тех или иных социальных групп, так что конструирование этничности может происходить не в «верхах» общества, а в его «низах». Отметим, что говоря о социальной структуре, мы имеем в виду отдельные страты общества, в этнической структуре им соответствуют группы субэтнического уровня.

Рассмотрим эти тезисы на сибирских материалах, связанных с формированием этногрупповой структу-

ры русско-сибирского общества, характерной для конца XVIII–XX вв.

XVIII в. принес слом старой сословной структуры. Через века рассматривая этот процесс, трудно оценить, насколько болезненно это было для современников. Известно, что еще в начале XVIII в. многие сибирские жители числились среди служилого сословия и были приписаны более чем к 30 разным категориям. Например, по данным дозорной книги Тарского уезда 1701 г. [8, л. 1–425], главы 738 местных семейств так распределялись по сословным группам: детей боярских было 16 (2,2%), стрельцов и стрелецких сыновей — 88 (12%), беломестных казаков — 125 (16,9%), крестьян — 149 (20,2%), казаков разных списков, включая 15 отставных, — 299 (40,5%). Заметим, что состав населения не самый типичный для Сибири и объясняется пограничным характером Тарского уезда. Н. А. Миненко приводит, например, сведения за 1701 г. по Туринскому уезду, сгруппированные по дворам. Из 350 дворов 228 записаны крестьянскими (65,1%) [5, с. 22].

Дозорные книги и другие делопроизводственные документы доказывают, что существовала жесткая иерархия категорий, к которым приписывались сибирские жители. В дозорах список всегда открывали ружники, затем записывались дети боярские, казаки разных списков, стрельцы, казацкие дети, затем другие категории, а завершали списки крестьяне. В Тарском уезде крестьяне жили не во всех поселениях. Они были приписаны к слободам, которых здесь было только три — Бергамацкая, Татмыцкая и Аевская, но некоторые из них жили в деревнях, расположенных недалеко от слобод, видимо, при своих пашнях.

Все служилые люди вели хозяйство — занимались земледелием, разводили скот, но при этом числились на службе и получали жалованье. В XVIII в., когда шло становление сословия государственных крестьян, все служилые постепенно были переведены в тяглое сословие. Постепенность этого процесса заключалась в том, что в середине XVIII в. сибирских земледельцев, бывших служилых, отнесли к категории разночинцев, что указывало на то, что они не были прямыми потомками пашенных и оброчных крестьян [2, с. 47].

Отражалась ли «бумажная» иерархия на отношениях людей, сказать трудно. Сложно сказать, насколько дорожили своим социальным статусом люди XVIII столетия. В имеющейся исторической литературе некоторые сведения по этому вопросу встречаются в

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ «Этносоциальная структура населения Среднего Прииртышья в XVIII в.: от источника к образу», проект № 10-01-00498а.

книге В. Н. Шерстобоева «Илимская пашня». Этот автор пишет: «Само название или „чин“ пашенного крестьянина звучало с достоинством, отмежевая носителя его от боярских крестьян, помещичьих крестьян, архиерейских крестьян, патриарших крестьян, монастырских крестьян предуральской Руси. <...> Можно к этому добавить, что слово „мужик“ никогда не прилагалось к пашенным крестьянам Илимского воеводства. <...> Укажем, наконец, что слово „пашенный“ не сопрягалось с названиями других групп крестьянства. Говорили: хлебный обротчик, крестьянский сын, не прилагая эпитета „пашенный“. Даже потеряв свое положение... пашенный крестьянин нередко сохранял тень былого состояния и именовался: оставшой пашенный крестьянин, прежней пашенный крестьянин или короче – „прежней пашенной“» [9, с. 230–231]. Эти сведения относятся к рубежу XVII–XVIII вв. Следует отметить, что Илимское воеводство на 74,5% состояло из крестьян. Так что, может быть, безусловное доминирование крестьян в обществе способствовало повышению престижа этой категории населения.

Становление сословия государственных крестьян постепенно уравнивало статус всех занимавшихся земледелием. Вероятнее всего, потребность выделить исконных крестьян все-таки была, потому что в ревизиях населения 1782–1795 гг. появилась особая категория: дочери крестьянские старинные [см., напр., 4]. Отметим, что с III ревизии (1763 г.) изменилась форма сказок, которая сохранялась до 1795 г. Теперь в переписные документы вносились сведения о женщинах, причем наиболее полные сведения сообщались о сословном происхождении жен (женщин).

Если были «дочери крестьянские старинные», то существовали и крестьяне старинные, которые жили в старинных деревнях и слободах. В Тарском уезде, например, в документах ревизии 1782 г. старинными были названы Татмыцкая слобода, деревни Качусова, Бызинская, Артынская. Если учесть, что потомки служилых людей в середине XVIII в. считались разночинцами и по этому признаку отделялись от потомков крестьян, записанных так еще в документах начала XVIII в., то под крестьянами старинными можно понимать потомков именно крестьян.

Подчеркну, что категория крестьян старинных является только через записи о женщинах, вышедших замуж. Известно об этой категории мало и вопрос о ее сути остается спорным. Например, В. П. Пушкин полагает, что эта категория связана со временем замужества женщин [7, с. 41–74]. Категория крестьян старинных была, однако, была введена в делопроизводство значительно раньше 1782 г. Н. А. Миненко упоминает, что в 1700 г. сын боярский Петр Текутьев имел 9 д. м. п. «старинных крепостных людей русской породы», которые проживали в Тюменском уезде [5, с. 24]. В. И. Шунков опубликовал жалобу крестьян с Росте-сы 1670 г. на «старых крестьян» [10, с. 88].

Из очень немногочисленных публикаций, уминающих крестьян старинных XVII–XVIII вв., становится ясно, что это отнюдь не сибирская категория. Известны они и на Урале. Опубликованные В. П. Пушкиным мате-

риалы позволяют определить сколько их было. Как пишет этот автор, в Сепычевской волости Пермского наместничества ревизией населения 1795 г. было учтено 1289 чел., 33,7% были записаны как дочери крестьянские старинные [7, с. 66, 68–70]. Провести такие подсчеты по сибирским уездам невозможно, так как я не располагаю полными выписками из ревизских сказок. Но и «на глазок» видно, что чем выше был процент крестьян в поселении до начала изменений в сословной структуре, тем больше старинных крестьян обнаруживается там в ревизиях 1782 и 1795 гг.

Я думаю, что существовали проблемы с адекватным восприятием «крестьян старинных» на бытовом уровне. В Сибири существовало и активно применялось «право старины», которое отдаленно напоминает некоторые из привилегий старинных крестьян «Соборного уложения». В. И. Шунков убедительно доказывает, что старина (давность проживания на одном месте) позволяла закреплять за собой земли в Сибири уже с XVII в., несмотря на то, что она «в сибирских условиях была значительно менее старинной, чем в Европейской России. „Старина“ имела преимущественное, решающее значение, являясь часто единственным основанием владения, если отсутствовали крепости» [10, с. 85]. Дозорные книги рубежа XVII–XVIII вв. включают в себя множество материалов о том, как сибирские старожилы доказывали свое право владения землей и испрашивали у властей «выписи» и «крепости», закрепляющие его. И многие из них не были крестьянами, а числились служилыми людьми.

Итак, с одной стороны, в XVII–XVIII вв. существовала категория старинных жителей Сибири, имеющих право на преимущественное пользование землей и угодьями по праву длительного проживания в Сибири. С другой стороны, были и потомственные, «старинные» крестьяне, названные так, потому что они из поколения в поколение числились крестьянами. Думаю, чтобы не путать эти две категории сибиряков, в разговорной речи их называли по-разному, а используемые слова были далеки от номинаций, принятых в «канцелярском» языке. К такому выводу можно прийти, если учесть ситуацию XIX в. Тогда существовало две системы терминов для обозначения категорий сибирских жителей, прежде всего по принципу их давности проживания в Сибири: народная и чиновничья, или терминология официальных документов.

В современной научной литературе есть обзоры, в которых отражена история номинирования русских сибиряков в исторической ретроспективе [1, с. 8–10; 6]. А. А. Крих, в частности отмечает, что уже в первой половине XIX в. использовались термины «старожилы» и «сибиряки», которые она находит у таких авторов как Г. Спасский, А. Сулоцкий, И. Линк. Эти же термины были использованы цесаревичем Александром в письме из Сибири к Николаю I, написанном в 1837 г. Письмо содержало такую фразу: «...старожилы, или коренные сибиряки, народ чисто русский, привязан к своему Государю и ко всей нашей семье» [3, с. 53].

Из знакомства с этими текстами становится ясно, что термины «старожил», «сибиряк» в первой полови-

не XIX в. были письменными и входили в лексикон образованных людей. Учитывая, что еще и сегодня не все крестьяне точно понимают такое слово, как 'старожил', то вряд ли слова 'старожил' или 'сибиряк' были самоназваниями, скорее это те наименования, которые использовались в делопроизводстве и публицистике.

Проблема номинирования групп кажется довольно существенной. Как в свое время всеобщая грамотность сделала лидирующей не произношение, а прочтение слова, что повлияло на орфоэпические нормы русского языка, так и научная терминология, тиражируемая средствами массовой информации, научно-популярной и учебной литературой, меняет представление сибиряков о структуре русско-сибирской общности. Именно те слова, что называют группы (челдон, кержак, российский, лапотон, хохол и др.) создают ментальную структуру общности, а устанавливая связи между этими словами или даже просто объясняя их, наши респонденты описывают русско-сибирское сообщество. Однако в последнее время все чаще используются слова 'старожил', 'сибиряк' и, соответственно, меняется вся конструкция в сознании русских сибиряков.

На наш взгляд, из приведенных материалов можно сделать следующий вывод: социальное неравенство закрепляется в сознании людей еще в XVIII в. и связано с тремя факторами: отнесенность семьи к той или иной сословной группе по официальным документам, давность проживания в Сибири и зажиточность. Третий признак факультативен, так как отчасти связан с первыми двумя, отчасти зависит от личных качеств людей. На протяжении первой половины XVIII в. структура закрепились в сознании людей и номинирование социальных групп определяло место человека в социуме. Официальный отказ от этой сословной системы, фактически проявившийся в последней

трети XVIII в., скорее всего закрепил в сознании людей признак длительности проживания в Сибири. К наиболее референтной группе русско-сибирского мира принадлежали члены семей, давно осевших в Сибири, воспринимавшие ее как свою единственную родину, не сохранившие даже в семейных исторических преданиях места выхода предков.

Признак давности проживания в Сибири с определенного момента стал важен и чиновникам. Последняя треть XIX в. с ее массовыми переселениями и смешением в Сибири разнородных групп населения реанимировала иерархическую систему русско-сибирского общества, причем народное сознание сделало ее более сложной, чем чиновничья практика. До последней трети XX в., когда сведения об этой системе стали собирать этнографы, она доходит в виде рассказов о группах. В свете теории этноса научное сообщество начинает характеризовать эти группы как этнические, что опирается на два тезиса информаторов: эти группы связаны со статусом предков, т.е. имеют признак наследственности, передачи из поколения в поколение и их границы выявляются по культурным признакам (язык, особенности материальной и духовной культуры). В свете существующих теорий утвердилось мнение о связи детерминированности культуры тех или иных групп ее происхождением. Часто это понимается достаточно прямолинейно. Возникают (в сознании исследователей XXI в.!) некие «старожилы», «старообрядцы», «казаки». Между тем анализ происхождения этих людей и исследование вопроса о названии групп, показывает, что эти процессы абсолютно разнородны. Если происхождение еще и имеет отношение к культуре, передаваемой из поколения в поколение в семье, то названия, которые закрепляются за теми или иными группами, указывают лишь на социальные аспекты существования групп.

#### Источники и литература

1. Александров В. А. Проблемы сравнительного изучения материальной культуры русского населения Сибири (XVII – начало XX вв.) // Проблемы изучения материальной культуры русского населения Сибири. М.: Наука, 1974. С. 7–22.
2. Бояршинова З. Я. О формировании сословия государственных крестьян в Сибири // Тр. Томск. гос. ун-та. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1964. Т. 177: Вопросы истории Сибири, вып. I. С. 44–55.
3. Венчание с Россией. Переписка великого князя Александра Николаевича с императором Николаем I. 1837 год / сост. Л. Г. Захарова, Л. И. Тютюнник. М.: Изд-во МГУ, 1999. 184 с.
4. Государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске». Ф. 154. Оп. 8. Д. 31.
5. Миненко Н. А. Источники пополнения и социальный состав населения западносибирской деревни в начале XVIII в. // Социально-демографическое развитие сибирской деревни в досоветский период: межвуз. сб. науч. трудов. Новосибирск: Изд-во Новосиб. пед. ин-та, 1987. С. 20–31.
6. Новоселова А. А. Кто такие старожилы? (Истолкование термина в современной этнографии) // Русские старожилы: Материалы III Сиб. симпозиума «Культурное наследие народов Западной Сибири». Тобольск; Омск: Изд-во Омск. пед. ун-та, 2000. С. 89–90.
7. Пушков В. П. Ревизская сказка 1795 г. по селцу Сепыч как источник по истории старообрядцев Верхоямья // Мир старообрядчества. История и современность. М.: Изд-во МГУ, 1999. Вып. 5. С. 41–74.
8. РГАДА. Ф. 214. Кн. 1182.
9. Шерстобоев В. Н. Илимская пашня. Иркутск: Иркут. обл. изд-во, 1949. Т. I: Пашня Илимского воеводства XVII и начала XVIII века. 596 с.
10. Шунков В. И. Очерки по истории колонизации Сибири в XVII – начале XVIII веков. М.; Л.: Изд-во АН СССР, 1946. 229 с.

Н. И. Григулевич

### Методика полевых исследований в историко-экологических экспедициях школьников на Верхней Волге (1990–2010)

В средние века Тверское княжество было таким же сильным, как Московское. На его землях возник один из крупнейших и богатейших на Руси первоклассный Троицкий Макарьев мужской монастырь, основанный на левом берегу Волги не позднее 1434 г. преподобным Макарием Калязинским. Постепенно вокруг монастыря стали возникать слободы, в которых жили служки и мастерские люди. В Писцовых книгах мы находим подробные записи о том, кому принадлежали окружающие монастырь земли. Самым крупным землевладельцем был Троицкий Макарьев монастырь. В Жабенском и Нерехотском станах Кашинского уезда он владел десятью селами и тремя приселками [3, с. 28]. Одно село было жаловано монастырю Иваном Грозным (село Городище с деревнями по жалованной грамоте 1544 г.), другие боярам и думным дьякам «за Московское сидение» отказал еще его отец.

Пашни, леса и рыбные ловли в округе принадлежали не только Калязинскому Макарьеву, но и московским монастырям, в частности кремлевским Вознесенскому и Чудову, а также Троице-Сергиеву. В Кашинской писцовой книге читаем: «...да у монастыря ж рыбные ловли в реке в Волге плеса вверх по Романцево, а вниз до Троецкие вотчины Сергиева монастыря до села Прилук, да у монастыря ж за полем роща сосновая в длину на три версты, а поперек на две версты, да под монастырем пашни паханые» [3, с. 26].

Многие старинные села и деревни Тверской области существуют и поныне. На протяжении уже почти двадцати лет мы проводим полевые исследования в составе эколого-исторических экспедиций Творческого объединения путешественников (ТОП) «Зюйд-Вест» при центре образования № 109 г. Москвы<sup>1</sup>, которые включают в себя историко-этнографический, социально-экономический и экологический блоки. По разработанным нами программам собираются материалы по истории сел и деревень, коллективизации, предвоенным годам, Великой Отечественной войне, послевоенному времени, перестройке и современному состоянию дел. Один из блоков программы, по которой опрашиваются старожилы, посвящен традиционным праздникам, пище и напиткам, ремеслам и повседневным занятиям сельчан. Особый интерес для нас представляет история сельских храмов, многие из которых были разрушены при затоплении этой территории в 1936–1940-х гг. водохранилищами вновь создаваемых ГЭС (рис. 1). Одной из главных задач ежегодных экспедиций школьников в Тверскую область является воздвижение поклонных крестов на месте утраченных храмов [6, с. 35]. Изучается также судьба священников и сельской интеллигенции. Отдельная подпрограмма включает в себя вопросы о судьбе самого респондента.

На протяжении нескольких лет мы разрабатываем и совершенствуем методику обучения детей устной истории в ходе ежегодных экспедиций ТОП «Зюйд-Вест» в бассейнах Верхней Волги и Поволжья. Перед началом полевого сезона мы проводим с детьми несколько занятий по истории полигонов, на которых работают курсанты: Белый городок, Углич–Калязин, Саратов–Казань. Аprobация навыков интервьюирования проходит на однодневных полигонах недалеко от Москвы (в г. Боровске Калужской области, селах Осташкове и Жостово Московской области). Кроме того, дети опрашивают по определенной программе своих дедушек и бабушек или родителей. Затем, уже по прибытии на полигон полевых исследований, проводится тренинг, в ходе которого дети разбиваются на пары. Один из них играет роль старожилы, а другой опрашивает его. Затем они меняются местами. Только после такой подготовки мы приступаем к опросам собственно старожилы по целому ряду разработанных нами программ. Запись ведется детьми как на диктофоны, так и в блокноты. Опрос старожилы дети проводят под наблюдением научных сотрудников экспедиции, готовых в любой момент прийти им на помощь (рис. 3). На следующий день записи расшифровываются, и желающие пишут по ним доклады для конференции, которая проходит тут же, в полевых условиях. Затем, уже осенью, изъявившие желание дети дорабатывают свои доклады и представляют их на различных конференциях. На первом курсе обучения после обследования села дети делают графические реконструкции местности до ее затопления. Собранные за много лет полевых исследований отчеты и фотоматериалы передаются в архив ТОП «Зюйд-Вест», в территориальные краеведческие музеи, а также вывешиваются в Интернете.

Исследовательские программы определялись особенностями региональной истории. Главное событие, повлиявшее на социально-экономическую, экологическую и духовную жизнь региона, произошло в 1930–1940-х гг., когда было принято решение о строительстве на Волге каскада гидроэлектростанций и затоплении обширных приволжских территорий водохранилищами. Это строительство объяснялось необходимостью наращивать энергетический потенциал страны, а также сделать Волгу судоходной в верхнем ее течении. Кроме того, Москва уже давно испытывала дефицит питьевой воды. Такие проекты существовали еще до революции 1917 г., но их осуществлению помешала сначала Первая мировая война, а затем и революция. Когда трудами, в том числе и многочисленных заключенных, этот грандиозный замысел был осуществлен, экологическая и социально-экономическая ситуация на этой территории кардинально изменилась.

<sup>1</sup> Руководитель ТОП «Зюйд-Вест» – Владимир Анатольевич Музалёв.



Рис. 1. Село Верхнее Устье (бывшее Устье Кашинское). Реконструкция В. А. Птицына (2006 г.) из его личного архива.

После перекрытия Волги в Угличе плотиной ГЭС, построенной в 1935–1941 гг., образовалось Угличское водохранилище, под воду которого ушло около 100 деревень и сел, 30 городских и сельских храмов, два древних монастыря [2, с. 34]. Были затоплены заливные луга, составлявшие основу молочного животноводства края. В зону затопления попали многие исторические памятники и христианские святыни, в частности Свято-Троицкий Макарьев монастырь. Существовал проект сохранения этого выдающегося ансамбля русского допетровского церковного зодчества, но в целях экономии решено было его разрушить. Затопленной оказалась большая часть города Калязина, а его визитной карточкой на долгие годы стала выступающая из воды колокольня городского Николаевско-



Рис. 2. Центральная часть г. Калязина с Никольским собором и колокольней. Фото XIX в.

го собора (рис. 2). Калязин формировался вокруг Свято-Троицкого монастыря. С разрушением последнего фактически пошел процесс распада города, который когда-то возник как монастырская слобода. В наши дни Калязин являет собой печальное зрелище — не город и не деревня. Отсутствует единая объединяющая городская доминанта — как в архитектурном, так и в духовном плане. Старинные особняки на центральной улице, уходящей прямо в волжские воды, полуразрушены, дороги и городская больница в плачевном состоянии.

По истории этих затоплений разработаны вопросы и проводятся интервью.

Процессы заиливания прибрежных территорий стали происходить после разлива Волги, что привело к резкому сокращению рыбных запасов. Кроме того, тело плотины перегораживает естественные пути, по которым рыба поднимается на нерест. Климат стал более влажным. Но были и плюсы — Волга стала судоходной на большей части своего русла. Разветвленные водные маршруты облегчали местным жителям передвижение по территории области. Во время перестройки эта транспортная инфраструктура была разрушена, а на создание новой нет средств. Во время полевых исследований в июне 2010 г. для того, чтобы добраться от г. Кашина до с. Покровского, расположенного в 2,5 км, нам пришлось идти пешком под сильным дождем практически по бездорожью [1, с. 272]. Старожилы рассказали, что местные жители вынуждены ежедневно добираться до города пешком в любую погоду.





Рис. 2. Село Кожино, Кашинский район, Тверская область. 2006. Опрос старожила. Фото автора.

Многие уроженцы этих мест ушли на войну и не вернулись, а те, кто пережил военное лихолетье, голодали в послевоенные годы, но, несмотря на это, по словам наших респондентов, подавали хлеб проходившим через их село нищим [ПМА, 2010]. Строились железнодорожные и автомобильные мосты через Волгу, от Углича к Москве во время войны тянули ветку высоковольтной линии, при этом электричество у людей, которые ее строили, появилось только в 1960-х гг. [ПМА, 2008].

Второй блок вопросов, изучаемых с помощью устной истории, определяется современной ситуацией. К началу 2000-х гг. большинство колхозов перестало существовать, фермы заброшены и разрушаются, да и работать на них некому: молодежь уехала, а старики в лучшем случае обрабатывают свои участки. Большинство земель, по словам местных жителей, заброшено. Отсутствует медицинская помощь (раньше в селах был врач или фельдшер, медпункт и акушерская помощь). Нет магазинов и аптек. Да это и понятно — в прежние годы деревни и села были многолюдными, а теперь обезлюдели. Люди вынуждены за всем необходимым ехать в райцентры. А так как в селе остаются жить круглогодично, как правило, старики, то куда-то поехать для них проблематично: водный транспорт, когда-то основной в этих местах, перестал существовать, на такси или автобус нет денег, а зачастую нет и самого автобусного маршрута. Особенно тяжело зимой, когда в селе остаются 2–3 местных жителя, практически оторванные от «большой земли».

В 1990-х гг. в селах, расположенных по берегам Волги и ее притоков, начался процесс выкупа домов городскими жителями под дачи. В целом это положительная тенденция, потому что хотя бы летом эти деревни становятся сравнительно многолюдными, да и местные жители могут подработать на стройках или продавать сельхозпродукцию соседям-горожанам. Но обратная сторона этого процесса в том, что на исконно русской территории, всего в 175 км от Москвы, деревни и села теряют свой традиционный облик и постепенно превращаются в обычные дачные поселки. Деревни, которые расположены в отдалении от водных артерий, в зимнее время иногда полностью вымирают. Летом туда приезжают, как правило, только местные жители, использующие свои дома как дачи. Из 200–300 домов в селе могут остаться только 5–10. В 2010 г. в с. Троицкое мы ставили поклонный крест (уже второй) на месте разрушенного храма (рис. 4). В советское время в этом селе было разрушено два храма, что косвенно свидетельствует о его больших размерах.

В ходе опросов удалось выяснить, что не многим лучше дело обстоит и в районных центрах. В Калязине до сих пор отсутствует магистральное газоснабжение, в домах горожан нет горячей воды, и моются они в единственной в городе бане. Большие проблемы в регионе с занятостью, особенно молодежи. Люди вынуждены либо работать не по специальности, либо уезжать в поисках заработка в крупные города, прежде всего в Москву. Ситуация в Кашине несколько лучше, он расположен на живописном берегу реки Ка-



Рис. 4. У поклонного креста в с. Троицком. Кашинский район, Тверская область. 16 июня 2010. Фото автора.

шинки в нескольких километрах от ее впадения в Волгу и не был затоплен водами Угличского водохранилища. Сохранилась историческая планировка и большинство памятников архитектуры. Городские власти восстанавливают храмы, возвращают верующим культовые здания. 25 июня 2009 г. в городе прошли торжества, приуроченные к столетию повторного прославления благоверной великой княгини и инокини Анны Кашиной (1280–1368), которая является святой покровительницей Кашина. В городе действуют три монастыря и множество храмов.

Что касается демографической ситуации в регионе, то она и в советское время была непростой. Так, если естественный прирост в расчете на 1000 населения (промилле) в целом по Российской Федерации в 1970 г. составлял 5,9‰, то в Тверской области уже имела место убыль –1,0‰. В 1990 г. этот разрыв составлял 2,2 и –3,4‰, а в 1992–1993 гг. началось обвальное падение, которое достигло максимума в 2000–2005 гг. (–15,2‰), в то время как максимальное

падение по РФ в те же годы составило –6,6‰ (2001 г.) [7]. То есть население Тверской области уменьшалось в два раза быстрее, чем в среднем по России.

Особенно сложная, если не сказать трагическая, ситуация складывается в сельской местности региона. Там, как в большинстве регионов Российской Федерации, естественная убыль населения превышает среднюю величину по региону в 1,5–2 раза. В Тверской области эти цифры в 2002–2003 гг. достигали –23,1–23,0‰, что составило своеобразный печальный рекорд убыли сельского населения в субъектах России, уступив абсолютное первенство только Псковской области, где с 1993 по 2006 гг. население уменьшалось еще более быстрыми темпами (–25,6‰ в 2003 г.). В последние годы ситуация несколько улучшилась, но цифры убыли населения в Тверской области по сравнению со средними по России тем не менее весьма высоки, превышая последние в пять раз (–8,9/–1,8 в 2009 г.), а вот в сельской местности они больше средних уже почти в семь раз (–14,3/–2,4).

Убыль населения в Тверской области (к сожалению, она в этом не является исключением), ведет к другим, не менее серьезным проблемам. В тех селах, где еще сохранились школы, в классах остается всего по несколько учеников, и в перспективе их ждет закрытие. А это новые социальные проблемы как для сельской интеллигенции, так и для детей, которые вынуждены переходить на обучение в интернаты или ездить в другие села. Сегодня сельская школа в таких регионах, как Тверская область, где убыль населения идет опережающими среднестатистическими темпами, — это зачастую единственное социальное учреждение, вокруг которого консолидируется местное население. Это и островок культуры (библиотеки и сельские клубы давно закрыты), и единственный «якорь», которым еще можно привязать людей к жизни именно в данном населенном пункте. В таких школах работают учителя, воспитавшие несколько поколений сельчан, к которым местные жители относятся, как правило, с огромным уважением. Распад образовательной инфраструктуры в сельской местности заставляет людей перебираться в города, что способствует и без того катастрофической убыли населения.

В свое время эта территория, как и другие, расположенные на Верхне-Волжской возвышенности, бы-

ла принесена в жертву решению задач, стоявших перед Московским и другими регионами. Экологические и социально-экономические проблемы в сельской местности Тверской области не решались много лет. Кризис, возникший в связи с развалом СССР и последовавшими социально-экономическими вызовами, сыграл решающую роль в запуске механизма катастрофического снижения численности населения области, прежде всего в сельской местности. Когда-то богатая земельными и людскими ресурсами территория превращается в депрессивный регион, ежегодно теряющий население из-за высокой смертности и миграции трудоспособного населения. Необходимо кардинально менять политику государства в части обеспечения современного, достойного граждан страны уровня здравоохранения, образования, транспортного обеспечения, современной связи, наличия рабочих мест, создания условий для стабилизации, а затем и роста численности населения.

Тверская область — одна из территорий, на которых формировалось ядро русского государства. Исследования показывают, что в сельской местности области идет процесс депопуляции, который является следствием целого ряда экологических и социально-экономических тенденций последних десятилетий в центральной России.

#### Источники и литература

1. Григулевич Н. И. Села Калязинского и Кашинского районов Тверской области: прошлое, настоящее, будущее? // Актуальные проблемы экологии и природопользования / отв. ред. Н. А. Черных. М., РУДН, 2011. Вып. 13. Ч. 1. 467 с.
2. Ерохин В. И. Города под водой. Путешествие по затопленным берегам Верхней Волги. Тверь: Гранд-Холдинг, 2010. 111 с.
3. Крылов Л. Материалы для истории церквей и монастырей г. Калязина и Калязинского уезда // Забытые страницы истории. Кн. 3 / сост. С. В. Кустов. Тверь: СФК-офис, 2008. 159 с.
4. ПМА, Тверская область, Кашинский район, с. Покровское, июнь 2010 г.
5. ПМА, Тверская область, Кашинский район, д. Кочеватово (бывшее Верхнее Устье), июнь 2008 г.
6. Птицын В. А. Проектирование и изготовление православных крестов с использованием древнерусской системы мер длины // Исследовательская работа школьников. 2005. № 1–2. С. 29–45.
7. Федеральная служба государственной статистики (Росстат), 2011. URL: <http://www.gks.ru/wps/wcm/connect/rosstat/rosstatsite/main>.

*Ж. А. Джамбаева*

#### Влияние этнокультурных процессов на формирование аксиологических стереотипов

Одним из отличительных признаков современного мира является усиление интеграционных процессов, вовлекающих все большее количество государств в экономические, политические, научные, культурные глобальные контакты. К этому следует добавить наблюдающуюся мобильность различных слоев населения, выезжающих за пределы своей страны с целью получения профессионального образования в лучших вузах мира, с целью повышения квалификации, в туристические поездки и т. д. Знакомство с другими культурами, расширяя кругозор людей, формирует понимание многоцветности мира, многообразия ценностных картин разных этносов. Самым главным фактором формирования толерантности, когда человек понимает, что чужая культура не хуже его культуры, она просто другая, а в сознании вместо оппозиции «свой—чужой» возникает оппозиция «свой—иной», является фактор знания специфики культуры контактирующего народа.

В силу многих исторических обстоятельств на территории Республики Казахстан сложилось поликультурное государство. Консолидирующей нацией выступают казахи, вместе с которыми бок о бок проживают представители 129 этносов, формирующих национальные диаспоры. Длительное проживание на одной территории в рамках одного государства, наличие общих целей экономического, социального, культурного характера, установка на сохранение единства и согласия, дружелюбное, неагрессивное отношение ко всем гражданам Казахстана независимо от национальной принадлежности привели к тому, что в языковом сознании граждан РК появились общие ценности, общие стереотипы.

Проблемы межэтнической и межкультурной коммуникации остаются для Казахстана насущными, требующими постоянного внимания. К числу важных задач современной лингвистической науки относится изучение речевого поведения представителей раз-

ных этносов, так как у каждого народа, каждой нации есть собственные представления об окружающем мире, о людях, о ценностях, о себе. Каждый этнос является носителем общечеловеческих ценностей, которые создаются первоначально в национальных формах. Язык же, «будучи одним из основных признаков нации, выражает культуру народа, который на нем говорит, т. е. национальную культуру» [1, с. 8]. Язык изначально задает своим носителям определенную картину мира, и в результате человек воспринимает действительность через призму своего языка (гипотеза лингвистической относительности Сепира–Уорфа). В свою очередь, язык — неотъемлемая и органическая составляющая разума, тесно взаимосвязанная с сознанием. Взаимосвязь этих двух понятий, как известно, способствовала появлению термина «языковое сознание». Языковое сознание, как часть общественного, тесно связано с национальным сознанием, т. е. этнически маркировано.

В языковом сознании обнаруживаются категории, которые универсальны в плане их обязательной представленности и вместе с тем этноспецифичны по содержанию. Своеобразная конфигурация данных категорий определяет тип культуры, специфику национальных картин мира и находит выражение в языке. К подобным базовым категориям относится *оценка*, которая «окрашивает» мир в идеализированные тона и придает определенную модальность восприятия мира человеком. Изучение всех проявлений оценки в национальных языках позволит выявить этнокультурные особенности ценностного (аксиологического) отношения к миру того или иного народа. Поэтому аксиологический аспект этнокультурного сознания составляет ее «глубинный» уровень.

В условиях современной глобализации происходит переоценка ценностей: в обществе, которое состоит из множества уникальных индивидов, различных народов, социальных слоев и государств, имеющих свои ценностные ориентации, нередко противостоящие друг другу, значимым становится поиск общечеловеческого начала в ценностном богатстве мира, осмысление того, что является жизненно важным, что должно составлять всеобщую идею любой культуры, ее ценность. Все сферы современного общественного развития характеризуются небывалым изменением традиционных ценностных представлений, обесцениванием того, что недавно считалось незыблемым, и, наоборот, многие процессы и явления приобретают ценность.

Исторический опыт человечества свидетельствует о том, что всегда, во все времена, приоритет имеют общечеловеческие ценности. Общечеловеческие ценности считаются более или менее устойчивыми личностными образованиями. Это проявляется в таких процессах, как усиливающиеся и углубляющиеся контакты национально-этнических культур, их взаимовлияние и синтез, а также модернизация. Сказанное в полной мере относится и к современному казахстанскому обществу. Обретя независимость в результате распада Советского Союза, Казахстан столкнулся с необходимостью на новой основе строить свою

экономику, культуру, политическую систему. Многие преобразования в республике сопровождаются сложными процессами перемен в сознании граждан, вызванных падением духовно-нравственного потенциала культуры, которые требуют переосмысления. Следовательно, аксиологическая проблематика является сегодня актуальной.

Картина мира как целостная система взглядов на окружающий мир состоит из определенных компонентов. По содержанию они делятся на универсальные, присущие людям любой эпохи и любой национальности, и особенные, специфические, характерные для определенной эпохи и определенного общества или социума. По мнению Г. В. Колшанского, «единая логико-мыслительная база», на которой строятся различные концептуальные картины мира, способствует наличию в разных языках языковых универсалий [2, с. 51]. В связи с этим в научный обиход активно вошло понятие «концепт». Концепт признается основной единицей ментальности (языкового сознания), так как сводит все существующие и наблюдаемые факты и явления действительности окружающей человека к единому понятию [3, с. 17]. Однако не всякое понятие может выступать в виде концепта. Концепт — это жизненно важное, значимое для конкретного этноса понятие, формирующее менталитет, психологию народа. Понятия, лежащие в основе концепта, могут иметь общечеловеческий характер, однако представления, связанные с данными понятиями, у разных этносов разные. Концепты возникают в сознании человека не только как «потенции, отраженные в словарном запасе», но и на основе личного и народного культурно-исторического опыта, и чем богаче этот опыт, тем шире границы концепта, тем шире возможности для возникновения эмоциональной ауры слова, в которой находят отражение все стороны концепта [4, с. 284]. По мнению ученых, в концепте сконцентрированы многовековой опыт, культура и идеология каждого народа, которые синтезируются и фильтруются в тезаурусе языковой личности (Ю. С. Степанов, И. А. Стернин, В. И. Карасик, В. А. Маслова, Э. Д. Сулейменова, Г. Г. Гиздатов, З. К. Сабитова, Ш. К. Жаркынбекова, Б. А. Ахатова и многие другие).

Каждый концепт как сложный ментальный комплекс включает в себя, помимо смыслового содержания, еще и оценку, отношение человека к отражаемому объекту и другие компоненты. Исследователь В. И. Карасик, выделяя понятийный, образный и ценностный компоненты, подчеркивает принципиальную значимость ценностного компонента в структуре концепта, так как этот компонент является культурно значимым. Ценности тесно связаны со способностью человека к созданию глобальных общественных идеалов. Ценностными, культурно значимыми являются идеалы сообщества, т. е. идеалы, которые выходят за рамки индивидуального. Поэтому ценности, а следовательно, и включающие их в себя концепты являются по сути отражением отдельных аспектов таких идеалов [5, с. 91].

Выявление аксиологических стереотипов языкового сознания казахстанцев-билингвов на материале

ряда мировоззренческих концептов с целью определения общности и различий в ценностных картинах мира представителей разных этносов актуально и необходимо. Такие концепты, как *человек, семья, ребенок, нация, народ, родина, государство*, характеризуются общечеловеческой значимостью (ценностью), носят универсальный характер, поскольку присутствуют в любой этнической культуре и являются сущностными для человека. Изучая представленность названных концептов в языковом сознании информантов-представителей разных социумов, проживающих в Казахстане, мы пытались установить, насколько и в какой мере осмысленны, значимы, ценны или, напротив, пусты слова, обозначающие ценностно нагруженные понятия. Выявить ценность или «опустошенность» рассматриваемых концептов для представителей исследуемых социумов помогли аксиологические стереотипы и сопутствующая им оценка.

Каждый человек живет в мире стереотипов, навязанных ему культурой, к которой он принадлежит. В любом обществе складываются определенные стереотипы — как относительно самих себя, относительно поведения и традиций в пределах своего культурного пространства, так и относительно представителей другого языкового и культурного пространства. Исследование аксиологических стереотипов крайне важно для теории межкультурной коммуникации и может послужить основой для коррекции культурной и языковой политики в республике Казахстан, для познания языка и культуры и, наконец, для развития межкультурной коммуникации, приобретающей особую актуальность в эпоху глобализации, характерной для конца XX — начала XXI столетия.

В ходе исследования нами было установлено, что все вышеназванные концепты занимают очень важное место в языковом сознании представителей разных этносов, проживающих в Республике Казахстан.

#### Источники и литература

1. Верещагин Е. М., Костомаров В. Г. Язык и культура. Лингвострановедение в преподавании русского языка как иностранного. М.: Русский язык, 1976. 248 с.
2. Колшанский Г. В. Объективная картина мира в познании и в языке. М.: Наука, 1990. 103 с.
3. Маслова В. А. Когнитивная лингвистика. 2-е изд. Минск: Тетра Системс, 2005. 256 с.
4. Лихачев Д. С. Концептосфера русского языка // Русская словесность. От теории словесности к структуре текста. М.: Академия, 1997. С. 280–287.
5. Карасик В. И. Языковой круг: личность, концепты, дискурс. Волгоград: Перемена, 2002. 477 с.

*Р. Ю. Дубашинский*

### Притча о блудном сыне и волшебная сказка: парадигма жизненного пути героев

Христианская традиция (и это можно утверждать с уверенностью) оказала большое влияние на развитие всей дальнейшей письменности, и литературы в частности. В своем развитии христианская традиция так или иначе соседствовала с народной традиционной культурой, более того, эти два мощнейших пласта религиозного и народного опытов находились в постоянном взаимодействии и взаимовлиянии. Е. М. Неёлов в статье «От волшебной сказки к литературе: фольклорная трансформация евангельской традиции в учении Н. Ф. Федорова о воскрешении» обращает внимание на тесное соседство (если не перепле-

Результаты проведенных психолингвистических ассоциативных экспериментов свидетельствуют о том, что составные компоненты каждого исследуемого концепта четко осознаются всеми информантами-казахстанцами. Особую значимость в стереотипных представлениях того или иного концепта имеет ценностный (аксиологический) компонент. Ассоциативная методика выявляет наличие аксиологического компонента у каждого элемента концептосферы. Результаты ассоциативных экспериментов подтверждают, что аксиологический компонент присутствует в интерпретационном поле каждого концепта, занимающего в этом поле центральную (ядерную) либо периферийную позицию. Интенсивность оценки в стереотипных представлениях информантов свидетельствует о высокой актуальности соответствующего концепта в рамках картины мира изучаемого социума. Оценка, отраженная в аксиологических стереотипах каждого исследуемого концепта, в большей степени характеризуется позитивностью.

Результаты исследования показали, что восприятие и отношение к таким ценностям, как *человек, семья, ребенок, нация, народ, родина, государство*, представляющими жизненно важные сферы для человека, в языковом сознании представителей разных этносов, проживающих на территории РК, в целом совпадают. Это свидетельствует о наличии в стереотипных представлениях носителей разных культур значительной общности, доказывающей, что длительное совместное проживание на одной территории, в рамках единого государства должно привести к некоторому нивелированию этнических различий в аксиологических стереотипах. Общее развитие страны, ее материальное положение, духовность, ценностные ориентиры и установки не могут не влиять на общее отношение к ценностям, которое по результатам нашего исследования во многом позитивно.

тением) материалистической и христианской основ художественного мира русской волшебной сказки [1, с. 262–263]. Мы постараемся показать, насколько тесно волшебная сказка (не только русская, но и белорусская, и славянская волшебная сказка в целом) переплетена с притчей о блудном сыне. Для сравнения обратимся к парадигме жизненного пути главных героев, рассматривая ее сквозь призму основных, определяющих мотивов.

В притче о блудном сыне, как и в волшебной сказке, дается модель определенной жизненной ситуации. И в сказке, и в притче есть общие мотивы, однако смы-

словое их наполнение может отличаться. Одним из основных является *мотив путешествия*. Как отмечает в известной работе «Исторические корни волшебной сказки» В. Я. Пропп, «композиция сказки строится на пространственном перемещении героя... На этом пути героя могут ждать самые разнообразные приключения» [2, с. 32]. Младший сын в притче требует у отца свою долю наследства, получает ее и отправляется в «дальнюю сторону». Он делает сознательный выбор, уходит по своей воле. Герой сказки уходит также сознательно, но у него есть к этому предпосылки: поиски сына, жены, сестер, братьев и др. [3; 4]. Если для блудного сына уход — самоцель, то для сказочного героя это путешествие чаще всего является вынужденным. Здесь наблюдаются различия в мотивации.

В сказках с сюжетным типом «Красавица-жена» пан, чтобы завладеть женой состоящего у него на службе егеря, охотника и т. д., отправляет того выполнить, казалось бы, невыполнимое задание — «пойти туда, не знаю куда, принести то, не знаю что». Нельзя, видимо, утверждать, что младшему сыну в притче нужны были деньги *исключительно* для распутной жизни. Скорее всего, он также пошел сам не зная куда, не зная зачем. Он просто хотел *иной* жизни.

И младший сын притчи, и герой сказки отправляются именно в *поисках доселе неизвестного, неизвестного*.

Следующий этап — этап *испытаний*. Герой сказки спускается в подземное царство, идет в лес к избушке на курьих ножках, переходит границу между этим и тем миром и т. д. Младший сын в притче Христа выбрался в мир. В другом городе, в другой стране он встретился с миром соблазнов, его потянуло на легкое проживание, не обремененное никакими заботами и трудностями (морального, психологического и иных планов) физического труда на земле.

Это познание чужого мира таит в себе, с одной стороны, положительные результаты (человек может чего-то достичь), с другой — опасность (для человека, который не знаком с этим миром). Познание чужого, чужой земли не всегда бывает позитивным. Младший сын пошел этим путем, но не понимал того, что чужому миру нужны *деньги*, материальные ресурсы. А когда они заканчиваются, человек этому миру становится не нужен. Для того, чтобы как-то приспособиться, хочешь не хочешь, нужно работать в условиях этого иного, чужого мира. Не научившись и не овладев необходимыми рабочими умениями и навыками на родной земле, блудный сын в итоге все же вынужден учиться работать уже на *чужой*<sup>1</sup> земле. Но из-за голода, который настал в той стране, он, возможно, даже не проработал и дня. Понятно, что за свою работу в условиях бедствия он не получил бы ни денег, ни, как выясняется, еды, даже в виде рожков для свиней.

Таким образом, в своих странствиях блудный сын

вынужден пережить всю глубину своего падения, опускается на самое дно жизни, достигнув которого, видимо, только и можно подняться. С другой стороны, он получил представление (соответственно, и опыт, знания) о жизни на всех возможных существующих ее уровнях (сверху донизу, но, как представляется, и в обратном направлении). Если младший сын в начале своего жизненного пути не был обременен земными заботами и хлопотами, то, оказавшись в ситуации, когда ему не позволяли есть даже рожки, предназначенные свиньям (за которыми он ухаживал), он познал всю бездну своего падения и в конце концов вынужден был осознать и познать все эти хлопоты и заботы. Деньги, которые ему выделит отец, в идеале должны были помочь. Только ведь начинающему свой жизненный путь в очень редких случаях удается найти свою правильную жизненную колею, как говорится, с чистого листа, сразу. Не зря ведь у всех народов мира существует крылатая мысль, что каждый учится на собственных ошибках.

Но блудный сын справляется с испытанием. Помогают ему в этом прежде всего тяжелый физический и сопутствующий ему непрерывный умственный труд и, как можно предположить, *осознание мысли, что он все же сможет вернуться в отчий дом*. В один момент его сознание *прояснилось*. А прояснилось оно тогда, когда он достиг нижней точки падения. «Придя же в себя, сказал: „Сколько наемников у отца моего избыточествуют хлебом, а я умираю от голода! Встану, пойду к отцу моему и скажу ему: отче! я согрешил против неба и пред тобою и уже недостойн называться сыном твоим; прими меня в число наемников твоих“» [6, Лк. 15:17–19].

Дойдя до точки падения, младший сын начинает переосмысливать ситуацию и понимать то, что родная земля (отчий дом) может дать шанс на спасение. Он прекрасно понимал, что спасение он мог найти только у *своих*. Не у своего соседа, приятеля или друга, а *в своей семье, у родных людей*, прежде всего у *отца, в родительском доме*. Сосед или друг могли принять его, как можно предполагать, только в том случае, если его принял бы отец. Сын делает ставку именно на дарование (или все же прощение?) греха (или все же проступка?) *отцом как самым близким человеком*. Здесь уже не приходится думать о социальном статусе. Он готов опуститься по социальной лестнице, унизиться до уровня раба, только бы отец принял его, простил. И, наверное, для того, чтобы опять подняться. Можно предположить, он знал и понимал свой род, и это, видимо, вселяло веру и надежду.

Не бывает крыши без фундамента и без стен. Чтобы приобрести новое качество, человек должен двигаться *поступательно*. И в притче, и в сказке герой постепенно проходит через стадии совершенствования, приобретая то, чем раньше не владел (опыт, зна-

<sup>1</sup> Необходимо отметить, что противопоставление «свой—чужой» во время формирования притчи и сказки как жанров являлось фундаментальной составляющей в плане организации их формы и содержания. «Названное противопоставление, — пишет Ю. С. Степанов, — уходит корнями в глубо-

кие принципы организации дочеловеческого, животного мира» [5, с. 132]. «Оно пронизывает всю культуру и является одним из главных концептов всякого коллективного, массового, народного, национального мироощущения...» [5, с. 126].

ния и т. д.). Он постигает жизнь, причем в притче это постижение как прямое, так и опосредованное. В сказке оно скорее опосредованное (герой идет от самого простого к самому сложному и тем самым совершенствуется).

Герою сказки помогают выйти из сложного положения волшебные предметы (клубок ниток, платочек, полотенце и соломинка, медная трубочка и молоточек и др.), а блудному сыну все трудности и тягости доводится преодолевать самому. Но сближает сказку и притчу то, что герои эти трудности и тяготы в итоге преодолевают. Преодолев самое сложное, они *возвращаются, но уже в новом качестве и с приобретенными новыми качествами*. Дело в том, что если человек не приобретает новых качеств, он не может вернуться (или же он возвращается, но возвращается в неизвестное, неизвестное, и ему опять надо все проходить сначала, если, конечно у него на это есть желание и хватит жизненных сил). Именно приобретенный опыт, знания, все то, чего раньше у него не было, и дают шанс на спасение. Проблема только в том, какими путями достичь этого спасения. И будный сын, и герой сказки нашли свои пути, и они оказываются уже на другой ступеньке своего нового бытия. А чтобы оказаться на ней, нужно пройти предыдущие ступеньки формирования, приобретения опыта.

Вернувшись, герой волшебной сказки, как правило, сразу становится *царем*. В отличие от него, младший сын в евангельской притче может стать «царем» (в самом широком смысле слова) только спустя определенное время. Пока же он может довольствоваться

тем, что отец его принял, простил и наладил в честь его возвращения пир. Момент пира, свадьбы присутствует и в волшебной сказке. Пир в волшебной сказке и в притче о блудном сыне, можно сказать, мало чем отличаются один от другого. Правда, в волшебной сказке есть уточняющая концовка от сказочника: «И я там был, мед-вино пил, по усам текло, а в рот не попало» [3; 4]. Пир же в притче о блудном сыне более реалистичен. На это указывает хотя бы замечание старшего сына отцу на предмет того, что ради возвращения младшего сына он не пожалел откормленного теленка. В данном случае волшебная сказка и притча о блудном сыне оканчиваются одинаково — пиром. А так ли уж случайно подобное совпадение?

А после пира, как известно, начинается новый будный день...

В жизни каждого человека случаются переломные моменты. Переход во взрослую жизнь, женитьба или выход замуж, переезд на новое место жительства, потеря близкого человека... Список можно продолжать. Часто такой момент связан с кризисной ситуацией, в которую человек попадает либо по своей воле, либо в силу обстоятельств. Выход из положения, если человеку удастся его найти, означает своего рода преступление порога и переход на качественно новый уровень жизни.

Факт возвращения и сказочного героя, и блудного сына сам по себе имеет огромный позитивный и созидательный потенциал. Оба героя воскресают в новой ипостаси. Поэтому однозначно можно утверждать, что и у блудного сына, и у героя волшебной сказки после возвращения начнется уже иная жизнь.

#### Источники и литература

1. Неёлов Е. М. От волшебной сказки к литературе: фольклорная трансформация евангельской традиции в учении Н. Ф. Федорова о воскрешении // Евангельский текст в русской литературе XVIII–XX веков. Петрозаводск, 1994. С. 262–273.
2. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2005. 331 с.
3. Чарадзейныя казкі. Ч. 1. Рэд. В. К. Бандарчык. Мн., 1973. 648 с.
4. Чарадзейныя казкі. Ч. 2. Рэд. В. К. Бандарчык. Мн., 1978. 696 с.
5. Степанов Ю. С. «Свои» и «Чужие» // Константы: словарь русской культуры. 2-е изд., испр. и доп. М.: Академический Проект, 2001. С. 126–143.
6. Библия: Книги Священного Писания Ветхого и Нового Завета. Канонические. В рус. переводе с параллельными местами и приложениями. М.: Российское библейское общество, 1994.

Л. В. Живова

### Домовая и прялочная роспись в Заринском районе Алтайского края. Находки домовой росписи на территории района

Традиционная роспись по дереву, расцвет которой на территории Алтайского края приходился на конец XIX — начало XX вв., в Заринском (бывшем Сорокинском) районе была представлена очень полно.

Многочисленные домовые росписи были обнаружены здесь в середине 1950-х гг. в ходе экспедиции Научно-исследовательского института художественной промышленности. По ее результатам в 1961 г. Нина Ильинична Каплан написала книгу «Очерки по народному искусству Алтая». В ней упомянуты росписи в четырех домах из деревни Гоношиха: опечек в доме Н. К. Гусельниковой [1, с. 30], полати в доме А. А. Каркавина [1, с. 33], полати в доме М. Здвижкова

[1, с. 33] и двухполотная дверь, расписанная с двух сторон, в доме Варвары Заречной [1, с. 34]. Из деревни Хмельёвка описан обнаруженный в доме В. Красиковой единственный до сих пор известный фрагмент, на котором мастер указал свое имя — опечек с двумя львами, с подписью «Акент Бушуев. 1897» [1, с. 32]. В с. Комарском роспись была зафиксирована в двух домах: потолок в избе, опечки и входная дверь [1, с. 27] в доме Я. М. Черняка и полати в доме Э. А. Лоренс [1, с. 33]. Кроме того, Н. И. Каплан сообщает о наличии в Заринском районе расписной утвари, в частности прялок и ушатов [1, с. 48]. И сейчас, полстолетия спустя, в селах Гоношиха, Сосновка, Хмельёвка,



Рис. 1



Рис. 2

Среднекрасилово, Казанцево, Жуланиха, Старокопылово, Озёрное, Боровлянка, Шпагино, Староглушинка этого района еще можно увидеть расписные фрагменты интерьера и предметы домашнего обихода. В ходе семи экспедиций отдела традиционной русской культуры ГХМАК за период с 1992 по 2008 гг. в Заринском районе были зафиксированы в виде фотографий и зарисовок: один потолок, пять полатей, три печка, десять дверей, два шкафчика, три сундука, а также 34 прялки, украшенные росписью. Из них привезены в музей полата, голбец, двустворчатая дверь, сундук, шкафчик и пять прялок.

#### ***Роспись полатей и деревянной обшивки печи***

Судя по обнаруженным фрагментам и по воспоминаниям старожилов Заринского района, здесь на рубеже XIX–XX вв. широко бытовали целые расписные домовые комплексы, включавшие в себя роспись избы и горницы. Выполнялась она мастерами, специализировавшимися на этом виде отделки.



Рис. 3



Рис. 4



Рис. 5

В Заринском районе работал красильщик Петушок, его помнят в Хмелёвке и Ново-Дресвянке, а в Гонишихе в доме Ильи Артамоновича Каркавина, 1929 г., сохранились полата и голбец его работы, в очень хорошем состоянии. Эта мастерски выполненная роспись является одним из лучших образцов народного искусства в коллекции ГХМАК (рис. 1). Черно-белая фотография этих полатей была помещена в книге Н. И. Каплан без указания имени мастера [1, рис. 7]. Установить его удалось только в ходе экспедиции 1992 г. Красильщик Петушок расписывал этот дом в 1911 г. Он ходил по деревням, красил дома за плату, краски готовил на месте, где жил — неизвестно.

Фон росписи красно-коричневого цвета, с фактурной разделкой. На полатах — центрическая композиция. Интересно, что Петушок соединил в росписи по-





Рис. 6



Рис. 7

латей два солярных мотива: геометрическую розетку из разноцветных кругов и цветочный венок. В центре композиции изображен синий цветок-розетка, который окружают три концентрических круга зеленого, желтого и белого цвета, последний акцентируется бело-синим фестончатым краем. Завершается композиция венком из голубых и красных цветов с зелеными и охристыми листьями. По краю полатей – темно-синее обрамление в виде полукружьев с тональной разживкой более темного оттенка. В углах обрамления – четвертинки розеток. В синих розетках и обрамлении, имитирующих лепные украшения богатых интерьеров, видно влияние стилей профессионального искусства, в частности барокко.

Композиции с розеткой в центре и четырьмя розетками по углам в народном искусстве трактуются как пространство со сторонами света, как движение небесных светил, как годовое вращение солнца. Красильщик Петушок, сделав на зеленом и желтом кругах разнонаправленные штрихи, очень изобретательно создал убедительное впечатление вращения солнца вокруг оси, а также, соединив тоненькими веточками каждый цветок из венка с солнечным диском, показал животворящую силу солнца.

Роспись голбца сделана им тоже очень профессио-

нально (рис. 1). Симметричная гирлянда с композиционным центром в виде многолепесткового махрового цветка-розетки состоит из охристых бутонов и синих листьев, которые соединяются веточками нежно-голубого цвета.

В с. Сосновка еще недавно можно было увидеть цельный расписной печной комплекс в первозданном виде<sup>1</sup>. В старинном доме сохранилась роспись на опечках русской печи, на полатах, на полке-грядке. К сожалению, после смерти старых хозяек дом был продан, и новые хозяева стали разбирать его на стройматериалы. В это время в районе работала наша экспедиция совместно с Заринским краеведческим музеем, и позднее, с разрешения владельцев, расписные детали были перевезены в Заринский музей, где и находятся в настоящее время.

Композиции этого комплекса традиционны: на полатах написаны цветочные круги, а на опечках, по насыщенному оранжевому фону, пущены симметричные, расположенные по горизонтали цветущие кусты. Роспись очень богатая, нарядная, красивая. Голубые, желтые, коричневые цветы, светло-зеленые и темно-зеленые листья выполнены уверенной рукой мастера (рис. 2, 3). Максимальное сходство в композиционном и цветовом решении наблюдается между

<sup>1</sup> Информация о наличии росписи в Сосновке была любезно предоставлена нам Т. К. Щегловой, д-ром ист. наук, профессором Алтайской государственной педагогической академии.



Рис. 8



Рис. 9

полатами из Сосновки (рис. 2) и Боровлянки (рис. 4) — цветочные венки составлены из почти одинаковых цветочков и листьев, и написаны они в обоих случаях очень близко друг к другу. Цветы с длинными лепестками — белые с синей разживкой, маленькие зеленые листья. Все это свидетельствуют о том, что выполнил их один и тот же мастер.

Полати из Озерного отличаются более разреженной композицией. Цветы-розетки с короткими лепестками, а листья крупные, длинные (рис. 5). Бело-синие фестончатые круги сложнее, чем на полатах из Боровлянки и Сосновки. Такие же круги и листья можно увидеть на фрагментах полатей из Жуланихи. Здесь также виден почерк одного мастера.

Остается предположить, что полати из Сосновки и Боровлянки принадлежат одному автору, а полати из Озерного и Жуланихи — другому. В то же время все эти полати имеют схожие черты, и, возможно, это работа одного красильщика, который жил в одном из этих сел, расположенных недалеко друг от друга.

### **Расписные двери**

В интерьере крестьянских домов на территории всей Сибири и на Урале отмечено два вида росписи дверей. Это, во-первых, однополотные двери с букетом в вазоне, который часто трактуется исследователями как древо жизни. Они изготавливались из мас-

сивных досок, представляя собой обширную гладкую плоскость, и вели в избу, кладовку или в подпол. Во-вторых, расписывались и филенчатые двери в горницу — в каждом прямоугольнике, обрамленном рейками, помещались одинаковые повторяющиеся цветочные гирлянды.

Однополотные двери, встреченные в Заринском районе, бывают всех оттенков красного цвета: от розового и оранжевого до красно-коричневого и бордового. Например, дверь, зарисованная в Жуланихе (рис. 6), покрашена в яркий розово-оранжевый цвет. По краям — окантовка в виде занавеса контрастного синего цвета. Композиция росписи строится по осевой симметрии: вытянутое по вертикали цветущее древо с как бы нанизанными на ствол маленькими четырех-пятилепестковыми цветочками белого и розового цвета, растущее из маленького вазона. Центром композиции является крупная, синяя с белым, вихревая розетка с махровыми лепестками. Подобная роспись была зафиксирована также на двери в кладовку в с. Черкасово Кытмановского района (рис. 7), в 60 км на северо-запад от Жуланихи.

Изображения людей в интерьерной росписи были редки, и до сегодняшнего дня их сохранилось совсем немного. Все же в Озерном удалось зафиксировать дверь в избу, на которой нарисован фронтально стоящий мужчина. Фигура его выполнена не столь профес-

сионально, как обрамляющий его растительный узор, но по уверенной позе, папахе, плетке и грозному выражению лица сразу видно, что это казак (рис. 8).

Двустворчатые двери, привезенные из Среднекрасилова, представленные в экспозиции «Живая старина» в ГХМАК, — яркий пример росписи филенчатых дверей, характерной для Алтайского края. Роспись выполнена с обеих сторон двери, причем в разных вариациях. На одной стороне мастером использованы красные, охристые, зеленые цвета, гармонично сочетающиеся между собой. Традиционное расположение мотивов на филенках в виде вертикальных гирлянд здесь выглядит легким, ажурным, динамичным. На другой стороне двери подобная композиция дополняется новыми мотивами — крупными листьями. Цветовое решение обогащается введением синего и черного цвета (рис. 9).

В росписях филенчатых дверей особенно ощутимо влияние городской культуры. Так, на дверях из Казанцева на светлой росписи филенок, контрастно обрамленных темно-бордовой краской, присутствует элемент, имитирующий лепные украшения городских интерьеров. Такое украшение филенок зафиксировано нами только на этих дверях (рис. 10).

#### **Птицы и животные на расписных прялках**

Прялки из Заринского района отличает разнообразие мотивов и оригинальность композиций. Нередко на лопасках встречается упрощенное изображение древа жизни в виде расположенных ромбом 4–5-лепестковых цветов, соединенных веточками-приписками. К этой основе добавляется пара перистых листьев внизу и две или одна маленькие птички наверху древа. Примером может служить прялка, зарисованная в 1992 г. в с. Новокрасилово (рис. 11). Это — самый распространенный в Алтайском крае тип композиции. Тем не менее роспись на прялке П. Ф. Келенковой из с. Новозыряново, хотя и построена по этому принципу, обнаруживает известную свободу трактовки: тут на светло-коричневом фоне вместо четвертого верхнего цветка изображена крупная птица с большой головой и маленькими ножками (рис. 12). Примечательно и то, что три цветка на этой прялке разного цвета: синего, красного и зеленого. Это, вместе с забавной малиновой птицей, придает всей композиции легкость и непосредственность.

Хочется рассмотреть самые необычные, интересные и красивые прялки, найденные в этом районе.

Уникальным экспонатом в коллекции ГХМАК является прялка, привезенная из с. Среднекрасилово, — на ней вместо птицы над древом жизни изображена желтая львица с длинным хвостом, что является редкостью, если не исключением для композиции прялок (рис. 13). Во всяком случае, нам не встречались изображения львов на прялках ни в экспедициях, ни в литературе, ни в музеях. Мастер, уверенной рукой написавший цветочную композицию из привычных стилизованных элементов, был менее ловок в передаче головы зверя. По всей вероятности, этот мотив, традиционный для росписи однополотных дверей, был достаточно нов для прялочного декора и не со-

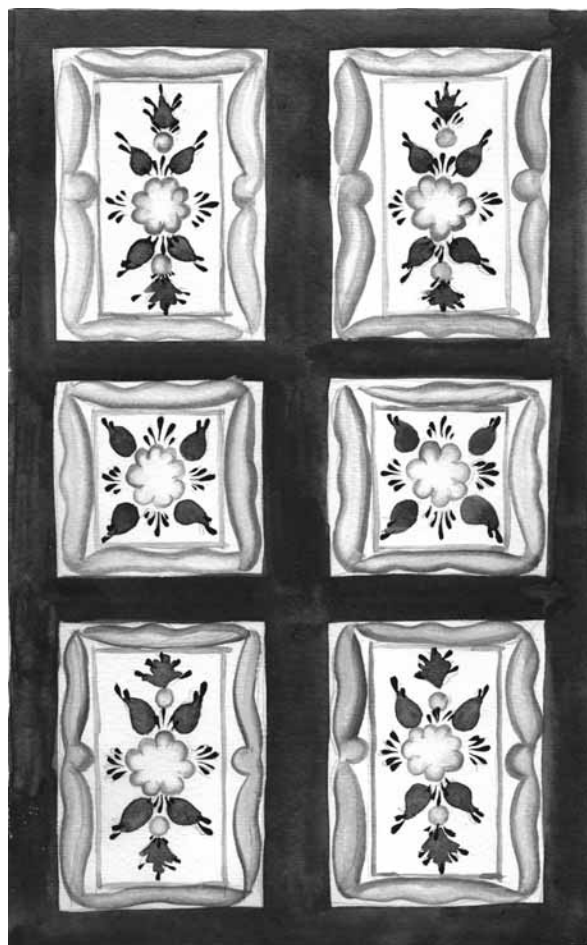


Рис. 10

всем освоен красильщиком, специализовавшимся, по-видимому, на украшении прялок. В то же время львица очень выразительна: светящийся желтый цвет, зеленоватой разживкой показаны шерсть на спине и груди львицы, что контрастирует с красно-оранжевым фоном. Мастер точно передал кошачью львиную пластику хищника, уверенный грозный вид. И цветы в композиции выбраны подходящие — синие и розово-сиреневые громовики. По цвету эта прялка самая яркая и светлая в нашей коллекции.

На прялочке из с. Шпагино — тоже не совсем обычная композиция (рис. 14). Здесь нет ни древа, ни куста, ни букета. Внизу и вверху лопасти изображено по одному цветку-розетке с отходящими в стороны листьями и ягодками, а центр лопасти занимает большой петух, написанный очень мастерски, даже натуралистично. Правильно переданы пропорции и строение тела птицы, характерные для нее поза и движение. Цвет фона такой же, как на прялке со львом, петух, как и лев, желтого цвета. Мазки с разживкой, показывающие оперение петуха и передающие некоторую объемность, — коричневого, темно-зеленого и светло-зеленого цвета — вместе с оригинальностью композиции позволяют почти с уверенностью утверждать, что эти две прялки расписывал один и тот же мастер.

Изображение петуха можно видеть и на детской прялочке, зарисованной в Хмелевке в 1992 г. На редко



Рис. 11



Рис. 13



Рис. 12



Рис. 14



Рис. 15

встречающемся черном фоне в нижней части лопасти различными оттенками красного и белого цветов живописными длинными мазками изображен петушок (рис. 15). С другой стороны лопасти можно разглядеть двух маленьких серо-зеленых птичек.

В отличие от предыдущей прялки, где петушок красного цвета, петушки или курочки на прялке из с. Староглушенка написаны оттенками белого и серого цветов лишь с небольшим добавлением красного. Роспись здесь яркая, нарядная — на зеленом фоне красные с разбелом цветы-бутоны и курочки мастерски, легко и свободно изображены красильщиком (рис. 16).

Еще две прялки, привезенные нами из Заринского района, имеют большое сходство между собой, но отличаются от других. Так, на лопасти прялки-коренушки из с. Среднекрасилово изображено дерево с четким изогнутым стволом, на веточках которого растут цветы-круги коричневого, синего и зеленого цвета с белым надергом. Интересно сочетание живописности фона, цветов-кругов и листьев с несколько графичным изображением веточек и вазона, на котором по локально белому фону нанесен синий сетчатый узор. Композиционно поддерживают этот вазон две белые птички с синими перышками-крапинками, сидящие по сторонам от верхушки дерева (рис. 17). Точно такая же композиция с белым вазоном, украшенным сеточкой, и с птицами с синими перышками — на прялке, привезенной из с. Хмелевка. Отличаются цветы: это многолепестковые розетки, синие с зеленым и бе-



Рис. 16

лым. Почти полная идентичность росписи этих прялок говорит о том, что красильщик работал и в Хмелевке, и в Среднекрасилове или что они сделаны в одном центре и куплены жителями сел на ярмарках.

Прялку, привезенную из Среднекрасилова в 2004 г., отличает обилие маленьких симпатичных птичек. На лицевой стороне лопасти на травянисто-зеленом фоне лихо написаны бело-розовые и коричнево-белые цветы, красные листья и две коричневые, а также одна красная птички. На обратной стороне две красные, две коричневые и одна черная пташки буквально облепили цветок с отходящими от него листьями (рис. 18).

Очень живописна прялка, хранящаяся в Заринском краеведческом музее. Цвет фона лопасти — оранжево-розовый. На ее лицевой стороне изображено дерево в виде четырех расположенных друг над другом цветов с отходящими от них в стороны и вниз гирляндами ягод и листьев. Вверху — две синие птички. С обратной стороны лопасти, в нижней части — две синие птички с зеленым моделирующим краем, цветок и листья. Изображенная на этой прялке композиция традиционна для многих районов края (рис. 19).

#### ***Приготовление краски, технология и мотивы росписи по воспоминаниям жителей***

Многие информанты в Заринском районе не только помнят, как делали краску их родители, но и сами участвовали в этом процессе. Конечно, нужно учитывать, что здесь речь идет о материале, использовавшемся в больших количествах преимущественно для



Рис. 17

простой окраски деревянных частей печи, лавок или пола. Однако, опираясь на данные Бломквист и Гринковой о декорировании интерьера избы в старожильческих селах Бухтармы [2, с. 258–259], по технологии приготовления ее можно считать аналогичной краскам для росписи.

Вот что рассказала нам жительница с. Новозыряново Екатерина Ильинична Сафонкина о виденных ею в Старокопылове росписях и об изготовлении краски: «Вохру с горы принесем, вымоем, она отстоится, чтоб чиста была, и мы ее сушим. Олифу покупали. Высушим, олифой разведем, и пожалуйста — как можешь, такие цветы и красишь, и делаешь. Опечков так сколь красивых красили. Вот такой цветок и листики — всяко, всяко рисовали. И птички были, и кони, и коровы. Окошки белой вохрой красили, и на сколь лет хватало. А лавки всегда почему-то бордовой красили, пол желтый. Мы как-то еще не так, а старинны, старинны-то люди, у них в дом какой зайдешь — все вохрой искрашено. Бордовая, белая, желтая краска, так красиво было. И потолки красили, и опечки красили, двери красиво тоже разукрашивали. Старинные дома — сами и красили. У кого-нибудь одного появится — вся деревня собирается, смотрят — красиво было. Не сохранилось, все разбросали».

Раиса Ивановна Санникова, 1923 г. р., из Новозырянова вспоминала: «Раньше же печки из глины толкли, набивали, а чтобы она не развалилась, обшивали досками. И вот эти доски были крашены: и просто раскрашены, и цветы, и птица какая-то были. Двери в горницу обязательно были раскрашены. А у нас у



Рис. 18



Рис. 19

родителей не было, потому что не успели. До советской власти они жили в избушке, а потом отец дом построил, а уже разгородить и закрыть не успел — коммуна».

Анна Федоровна Змазнева родилась в Новодрачеино в 1925 г. У ее родителей был большой дом с расписными стенами, потолком, полатями, опечками. Особенно запомнились ей большие красные, синие, зеленые птицы с павлиньими хвостами. Роспись была в избе на сером фоне, а горница не расписана, там было побелено. Анна Федоровна также отмечала качество краски: «К праздникам стены мыли хвощом с каким-то веществом, а не смывалась краска много-много лет. Блестело, особенно когда вымоют». Анна Федоровна также вспоминала: «Упряжь конская была с блестящими кнопками. Расписные дуги специалисты делали — орнамент всяким цветом, поярче. С такой дугой выезжали и в праздники, и невесту сватать».

По рассказу Юлии Киприяновны Опекун, когда она была маленькая, в Новозырянове в доме, где жила ее подружка, все было расписано цветами по светло-зеленому фону — потолки, стены, полати, двери, полки: «В доме вот так вот широкая, большая полка от стены до стены — туда сельницу, квашню, все ставили. Занавесками все закрыто, и эта полка обязательно раскрашена. Голбчик был у печки раскрашенный, приделанный — для старых людей это было при-

готовлено, на голбчике они лежат, а захочут — по лесенке поднимутся, на печке погреваются. Прясницы у нас у всех в селе раскрашены были. По-разному раскрашивали. Ведь тем, которые делали, надо было продать, чтоб красивое было, а некрасивое-то еще и не купят. Я в пять лет уже пряла. Маленькую детскую прялку мне папа делал, а потом уже братья».

Взрослым, вошедшим в брачный возраст девушкам покупались или дарились более качественные прялки ремесленного производства. О наличии таких ремесленников в Заринском районе свидетельствуют сообщения информантов.

Матрена Ильинична Губарева, 1918 г. р., жила в Новокопылово. Там расписывали прясницы, точили пряжи, были расписанные дома: «В нашем доме потолок был белилом покрашен и круги цветками сделаны. Один круг. Комната белилась. А вот в кухне на простенках тоже цветки были, и на дверях. Прямо во всю дверь цветки. Полка, на которой мука, сельница деревянные стоят, снизу тоже раскрашена. Цветки коричневые, красные, всякие. На потолке по белому фону, а на стене другой цвет, и потом цветки. Пол шоркали, его не красили — песком дерешь его, ногой шоркаешь».

Многие информанты вспоминали, как они сами делали краску из охры и других цветных пигментов (оранжевых, сиреневых, голубых, белых), которые во множестве встречаются и в Заринском, и в соседнем Кытмановском районах. Пигмент просеивали, несколько раз промывали и смешивали с олифой, сваренной из льняного, конопляного или подсолнечного масла. Так красили полы, окошки и даже делали самодельные клеенки. «Сами ткали, потом покрывали сваренным молоком, когда высохнет — краской с олифой. Желта, красна и темная была, и она нисколько не линяла», — рассказала Матрена Ильинична.

Зинаида Ивановна Гребенкина из Янова хорошо помнит роспись в домах и то, что ее дед, Андрей Захарович Устюгов, умел расписывать: «У мамы дом двухэтажный был, они богато жили. Сундуки были раскрашены цветочками — у мамы здоровый ящик был для зимней одежды. Которы не могут делать, купят на базаре. Мамин отец расписывал ящики сам — сложно ничего нет — та цветочки делает. Одна сторона была разукрашена, которая на вид. Красные, желтые, как краску подберет. Покупал готовую краску. Он и заборки в избе красил, барышню рисовал: косу длинную сделал, лента, как будто бы это вот так вот как почесанная, как бы вроде она идет к саду. Небольшой сад нарисовал. Это в мамин дом двухэтажном за-

борка, в избе — комнату делили. Я небольшая была, а барышню эту хорошо помню».

Лещева Раиса Петровна 1934 г. р., жившая в с. Старокопылово в большом доме, в котором была роспись, вспоминала: «Дом был круглый — две комнаты, кладовка, сенки. Русская печка была в избе и подтока в комнате. В избе лавки кругом. Полки в виде четырехугольника избу перегораживали и, где печка, замыкались. Печка была возле стенки: у дверей пристройка, печка прислонена к стене. Были двери, чтобы спускаться в подполье. А у западенки, у дверей лесенка на печку и на полати. Эти двери и стенка у западенки были разрисованы. На каждой плахе были цветы нарисованы: цветы в ведре и букеты большие, розовые, все разрисовано ими, и полати были так же разрисованы — такие же букеты. Цветы из кукшина на каждой плахе — цветы были большущие. Букеты различались — их много, были в ведре и так, большие букеты. Бордовый фон, цветы и розовые, и голубые, и красные — всякие. Сильно красиво, все время дивовались над нашими цветами».

Щенников Николай Семенович, 1932 г. р., из Стародраченина так рассказал о росписи в своем доме: «У нас внутри стены раскрашены были. Стены были просто тесаные, материал был такой, как крашенный, коричневый, но не крашенные были, просто дерево обтесанное хорошо. Само дерево было коричневое, оно уже, видно, зацвело, и на этом дереве было нарисовано. Нарисованы были цветы букетами, лошади, всадники. Как картина нарисована: люди, одна лошадь стоит — всадник ее за узду держит, второй стоит рядом, с саблями — время-то это было — роговское восстание. Лошади три или четыре нарисованы, всадники — сколько их было, я не помню, но интересно было посмотреть, на этой картине изображение было красивое. Люди в папахах, как форма у них, на груди как патронташ, как казаки — роговское восстание-то было<sup>1</sup>. На стенах вокруг казаков — цветы, стена вся была разукрашена».

Запомнилось Николаю Семеновичу и высокое качество росписи в плане ее долговечности: «Отделка хорошая была, какая-то краска, шас такой краски не найдешь, потому что эту краску не отдерешь ничем. Не знаю, кто ее делал, эту краску, где они ее добывали, но ее топором-то не стешешь, так она была вклеена в эти стены».

Жена Николая Семеновича, Надежда Яковлевна Щенникова, 1938 г. р., добавила о краске: «А я думаю, это олифа была — варили же раньше олифу из растительного масла, в русских печках ее томили долго, она

<sup>1</sup> Григорий Федорович Рогов (1883–1920) — красный партизанский командир родом из крестьян, боровшийся на территории Алтая против Колчака. В мае 1920 г. он встал во главе восстания против губернских органов советской власти. Поводом к этому послужил приказ о принудительном разоружении партизанских отрядов и назначение сверху ревкомов вместо выборных советов. 3 июля 1920 г., раненный в бою, он, чтобы не сдаваться в плен, застрелился в с. Евдокимово. Похоронен в с. Хмельёвка Заринского района в братской могиле [3]. Если на этой утраченной росписи в самом деле отражено роговское восстание — а это вполне возможно, учитывая появление новых мотивов в народном искусстве в

1920-х гг., среди которых наиболее частыми были изображения красноармейцев [4, с. 286], то сделана она была после этих событий, то есть году в 1921. Если же это и более ранняя роспись, что вероятнее, если вспомнить, что уральские, к примеру, красильщики на стенах изб рисовали батальные сцены из русско-японской войны [5, с. 164], то тем интереснее факт наполнения старых мотивов новым содержанием, созвучным семейным преданиям или сведениям, почерпнутым из средств массовой информации. Последнее не исключено, ведь разговор с информантом велся в 2007 г. — в год знаменательного, нашедшего отражение в краевой прессе чествования Г. Ф. Рогова в Хмельёвке [6].

была крепкая, не такая, как щас. Я помню, мама у нас томила олифу в печке русской до коричнева, прямо она коричневая была, че туда можно было добавлять, она и так была красивая. Цветную глину для краски брали из Ларионова, с яру — оранжевую, желтую (охра называлась), бордовую. Он и щас, этот яр, живой».

Дудина Екатерина Никифоровна, хозяйка дома, в котором сохранился расписной потолок, рассказала, что раньше расписных потолков в Шпагине было много, а потом их все заштукатурили. В этом доме, в избе, стены были обиты, и на них тоже были цветы. А слева над дверью был нарисован парень, державший за узду коня, и шедшая ему навстречу девка в «сарафане». Екатерина Никифоровна помнила, как она, маленькая, ползала по полу, раскрашенному желтыми и голубыми клетками. Возможно, тут мы имеем дело с модификацией домовой росписи в виде перенесения уже известных способов декора с наружного оформления дома во внутреннее его убранство, потому что на Русском Севере в конце XIX в. ромбами и клетками расписывали свесы кровли [7, с. 57, 84]. Про пол с цветными ромбами на территории Алтая есть информация и из с. Осколково Алейского района (в 180 км на юго-запад от Стародраченина).

#### **Датировка и направление дальнейших поисков**

Сообщения информантов, в том числе история про постройку дома, который не успели раскрасить из-за раскулачивания, позволяет говорить о бытова-

нии домовой росписи на территории Заринского района до начала 1930-х гг., то есть раздвинуть временные рамки минимум лет на десять и говорить о первой трети XX в. как нижней границе существования росписи на Алтае.

Находка в с. Шпагино, лежащем в непосредственной близости от железной дороги, расписного потолка также идет вразрез со сложившимися представлениями о том, где искать раскрашенные дома. Ранее считалось, что шансы наткнуться на домовую роспись намного выше в населенных пунктах, расположенных вдали от оживленных транспортных магистралей.

Таким образом, опыт экспедиций в Заринский район ещё раз подтверждает необходимость тщательного обследования всех без исключения сел и деревень лесной зоны Алтайского края на предмет наличия старинной интерьерной и прялочной росписи по дереву.

Многочисленные находки расписных предметов в селах на территории Заринского района и воспоминания жителей говорят о том, что традиция росписи интерьера и прялок была представлена очень цельно. Здесь работало много красильщиков, и даже сейчас можно проследить характерные особенности стиля некоторых мастеров. Их работы отличает качество исполнения, владение традиционной техникой росписи, свобода в трактовке композиций и использовании мотивов. В Заринском районе найдены образцы росписей с необычными, оригинальными идеями и образами, обогатившими наши представления об этом виде художественного ремесла.

#### **Источники и литература**

1. Каплан Н. И. Очерки по народному искусству Алтая. М., 1961.
2. Бломквист Е. Э., Гринкова Н. П. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930.
3. Шишкин В. И. Гражданская война в Сибири // Сибирь в период гражданской войны. Кемерово, 1995, с. 121–139.
4. Воронов В. С. О крестьянском искусстве. М., 1972.
5. Барадулин В. А. Народные росписи Урала и Приуралья // Крестьянский расписной дом. Л., 1988.
6. Служили три товарища... // Алтайская правда. 2007. 9 нояб.
7. Севан О. Росписи жилых домов Русского Севера. М., 2007.

*Х.-М. Ш. Илиуф*

#### **Астральный миф о «Трех архарах»**

Мифологические представления находили отражение не только в преданиях и сказках, погребальных обрядах и ритуальных предметах, обычаях и запретах, но и в изобразительном искусстве древних. Среди наиболее ранних по происхождению произведений этого вида творчества можно назвать петроглифы. К сожалению, наскальные рисунки в течение веков подвергаются разрушительному воздействию природных факторов. От сезонных перепадов температуры и осадков в виде дождей и тающего снега поверхность камней частями отслаивается, в результате чего многие изображения исчезли или постепенно исчезают либо покрываются разноцветным лишайником. Некоторые рисунки настолько древние, что едва различимы или совершенно поблекли. К сожалению, случается так, что фигуры животных, высеченные на камне древним художником, испорчены нашими современниками, которые пишут поверх свои имена и фамилии или наносят новые рисунки. Для научного исследования об-

наруженных петроглифов и сохранения информации о них следует уделять особое внимание фотофиксации и описанию рисунков, высеченных на камнях.

В августе 2009 г. автором этой статьи в целях фотографиярования наскальных изображений вновь был осмотрен небольшой горный массив Кызыл-Кара, расположенный в примерно в 15 километрах на запад от с. Уш-Биик (Жарминский район ВКО). Лишь со второй попытки, благодаря ориентировочным записям в своей старой тетради, удалось найти на склоне невысокого холма у западного края массива ранее виденное изображение горных баранов. (За год до этого вторичный приезд в указанную местность и неоднократный поиск именно этой, ранее обнаруженной и зарисованной композиции был безуспешным.)

Среди нанесенных на камни рисунков животных, людей и иных изображений находятся фигуры трех архаров, стоящих в ряд (рис. 1). Между первым и вторым животным, на уровне их ног имеется круглое пят-



но, вероятно, обозначающее ружейную пулю, угодившую в дичь (первоначально это была стрела. В тюркских языках слово *oq* ~ *uq* имеет значения 'стрела' и 'пуля'). Вероятно, наши предки, увидев подобный рисунок, воспринимали его как изображение сцены и образов диких животных из сюжета астрального мифа о происхождении группы созвездий (Пояс Ориона, Большой и Малый Псы).

Осенью, когда начинается сезон охоты, можно наблюдать, как над восточной стороной горизонта восходят три яркие звезды, выстроившиеся на одной воображаемой линии с равными интервалами между ними. В казахской народной астрономии это красивое созвездие (астеризм) – Пояс Ориона – называется «Три архара» (*Üş arqar*). Поразительно, но в фольклоре казахов и алтайцев сохранился древний космогонический миф, истоки которого относятся, вероятно, к III тысячелетию до нашей эры. Легендарный лучник Когалдай-мерген (Кудай-берген), преследуя трех архаров, взошел вслед за ними на небеса и одним выстрелом поразил убегающих зверей (рис. 2). Образы этого весьма архаичного сказания оказались связанными с некоторыми заметными звездами неба Северного полушария земли.

Первая мизансцена: увидев стадо диких баранов, охотник тихо приближается к ним, удерживая на поводу лошадь. Признаки мужского пола графически выражены, что характерно для неолитических рисунков Центральной Азии и Сибири. Передней частью тела астральный герой обращен в противоположную от нас сторону, т. е. мы его «видим» со спины. В согнутой левой руке у него – стрела, рядом с ним, чуть насторожив уши, находится верный пес. За персонажем прямо над его лошадью изображен небольшой круг. Это, вероятно, самая яркая звезда в небе северного полушария – Сириус либо Луна. В казахском фольклоре встречается уподобление коня этой звезде: *Sümbile'dey suluw at minsem...* «Если бы мне сесть на прекрасную лошадь, подобную Сириусу». Ей сверканье объясняет, почему в мифах разных народов лошадь небесного стрелка имеет белый цвет. В следующем «кадре» дальним планом изображен, судя по гендерному признаку, тот же человек, который стоит фертом, подбоченившись. В наши дни индивид, стоящий перед кем-либо, расставив ноги и подперев бока руками, желает этим продемонстрировать свое явное превосходство, самодовольство и развязность. Иногда такая поза непроизвольно принимается человеком в короткий период озабоченности, указывает на состояние сосредоточенности мыслей перед началом дела, которое он собирается скоро исполнить, или на его энергичные раздумья над проблемой, требующей от него незамедлительного решения. Возможно, упомянутая поза являлась частью охотничьего обряда и имела культовое значение. Следует отметить, что фигуры людей, похожие на букву «Ф», неоднократно встречаются среди наскальных изображений, обнаруженных на территории Казахстана и Сибири. Может быть, китайский иероглиф **中** *zhòng* со значением «метко, в точку», входящий в состав сложных иероглифов, звучащих как *shè zhòng* и *dà zhòng*



Рис. 1. Фигуры трех архаров, обнаруженные среди петроглифов горного массива Кызыл-Кара, расположенного близ с. Уш-Биик в Жарминском районе ВКО. Фото Х. Ш. Илиуфа, 2009 г.

«попасть в цель», является производным от рисунка человека, изображенного в ритуальной позе, характерной для магического обряда.

Далее слева – третья сцена (общий план): охотник натягивает лук, направив стрелу на стадо из семи архаров, изображенных точками слева от него. Перед ним на земле лежит его ночная тень. Выше указанных рисунков, т. е. в небесной дали, средним планом (прием магнификации – укрупнение трех верхних точек, изображающих три звезды Пояса Ориона) выбиты фигуры трех архаров, последняя из которых, вероятно, – самка, так как уступает по размерам двум предыдущим. Поверх одного из животных помещено изображение лука со стрелой, несомненно, как очевидный знак удачного выстрела.

Приведенная интерпретация рассмотренного пиктографического рисунка основана на исследовании некоторых мифологических сюжетов и произведений фольклора ряда народов Евразии, этимологическом анализе соответствующих теонимов (имен божеств) и космонимов (названий астрономических объектов).

По мнению ученых, собака была приручена в XII тысячелетии до н. э. Гораздо позднее – в III тысячелетии до н. э. – одомашнена лошадь. Следовательно, возраст наскальных изображений, где мы видим это жи-

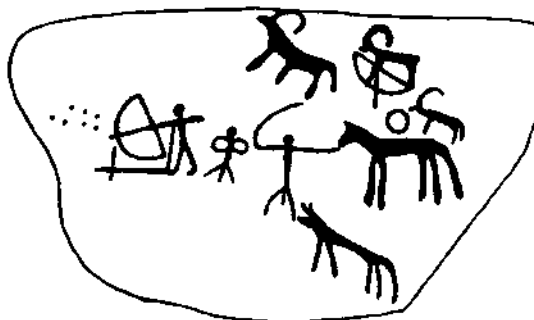


Рис. 2. Пиктографическая композиция из четырех мизансцен (эпоха неолита – III тыс. до н. э.). Петроглифы выбиты на валунах близ родника Буйрлы-булак в Шубартауском районе Восточно-Казахстанской области

вотное рядом с человеком, не превышает пяти тысячелетий. Возможно, в первоначальном варианте мифа ни лошадь, ни тем более ловчая птица беркут не упоминались — пешего охотника сопровождали только собаки либо одна собака. При проекции одного из событий и связанных с ним образов, относящихся к далекому времени мифического «первотворения», на часть звездного неба эти добровольные помощники человека, видимо, предстали персонификацией созвездий Большого и Малого Псов. Если это верно, то истоки предания можно отнести к той древней эпохе, когда человеком уже было изобретено более эффективное, чем копье, метательное оружие — лук. Лук и стрелы были изобретены людьми в эпоху среднего каменного века — мезолита (12 000 лет до н. э.).

Одним из казахских народных названий расположенных на одной линии близко друг от друга трех ярких звезд, именуемых Поясом Ориона, является *Üş arqar*, букв. 'Три Архара'. Под этим же именем он известен у киргизов. Алтайцы и монголы называют это созвездие несколько иначе, но в сущности похоже — *Üş tuğaq* и *Gurban maral* 'Три Маралухи', усматривая в этих светилах поднявшихся в вечность трех оленьих самок либо мать с оленятами. Надо отметить, что в казахском фольклоре встречаются образы этих трех волшебных маралов. Словом *maral* в тюркских языках обозначают крупного сибирского оленя с большими рогами (*казахск.* *buğı* 'олень'), чаще всего самку (самец оленя называется *suğın*). Мифологема об удачном выстреле, поразившем трех диких животных, известна не только у народов евразийского севера, но и на Кавказе. Например, на территории Чечни были обнаружены соответствующие петроглифы: один из рисунков изображает группу из трех животных с направленным на них луком; другая сцена представлена фигурой охотника с луком, направленным на оленя, рядом с охотником находится собака.

Словно окрашенная в кровь архаров красная звезда Бетельгейзе, находящаяся рядом с Поясом Ориона, называется казахами *Оқ*, букв. 'стрела; пуля'. Другая яркая звезда — Ригель, расположенная ниже Перевясла, именуется «Серым кремнем Когалдая» (рис. 3). Вероятно, алфа созвездия Большого Пса — Сириус представляет собой воплощение образов мифического охотника-богатыря, поразившего одной стрелой трех диких животных, и его лошади. Следует отметить, что этот замечательный персонаж встречается в фольклоре ряда этносов Северной Евразии. Поднявшись от горных вершин в звездное небо, пораженные стрелой (пулей) рогатые звери продолжают свой неутомимый бег. Их вечно преследует Небесный всадник со своими собаками, которые превратились в созвездия Большого и Малого Псов. У древних греков этот стрелок-великан получил имя по названию сочетания звезд — Орион, в армянской мифологии он известен как охотник и первопродок Хайк. Осетины почитали в сонме других божеств могучего небесного всадника Уастырджи (Уац Керги, букв. «Святой Георгий»).

Сюжет преследования небесной дичи стал известен многим народам Евразии в разных вариантах сказания о Дикой охоте. У монголов Пояс Ориона имеет

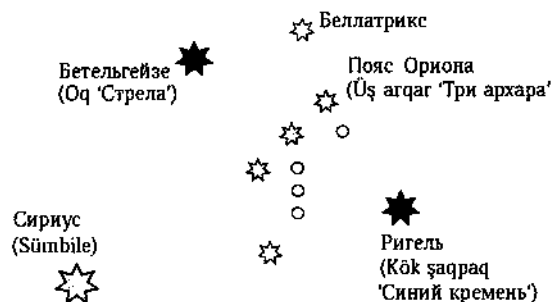


Рис. 3. Расположение Пояса Ориона и самой яркой звезды неба Северного полушария Сириуса, связанных единым мифом о небесной охоте

название, которое переводится на русский язык как «Четыре маралухи», что свидетельствует о включении в группу из трех ярких звезд небольшой звезды, расположенной рядом с ними (рис. 4). С течением времени мифологические представления о Небесном стрелке в культуре разных народов изменялись, варьировали, став основой образа бога-громовержца, мечущего стрелы-молнии.

Появление у казахов составного названия *Üşarqar-Tarazi* либо *Tarazi*, букв. 'Весы' (*Tarazi juldızı*) объясняется их знакомством с зодиакальным календарем. Арабское название месяца *Miuzan*, букв. 'весы', охватывающего период с 23 сентября по 22 октября под знаком созвездия Весов, было переведено на персидский язык словом *Tārazi* с аналогичным значением. Оба слова известны среди тюркских народов, входящих в *Dar ul-Islam* (мир мусульманской цивилизации). В указанное время в ночном небе хорошо видно восходящее над горизонтом созвездие Ориона. На метонимической основе, т. е. в результате возникновения ассоциативных связей между представлениями о совпадающих во времени астрономических явлениях, персидское название зодиакального знака *Tarazi* 'Весы' казахами было перенесено на Орион.

Иногда три яркие звезды Пояса Ориона в народной астрономии именовались атрибутивными словосочетаниями *Ülken tarazi* 'Большие весы' либо *Musilman tarazi* 'Весы правоверных' и противопоставлялись трем звездочкам, расположенным ниже их, — *Kişi tarazi* 'Малые весы' или *Şaytan tarazi* 'Весы дьявола'. В античной астрономии звезды «Шайтан таразы» представлялись мечом (кинжалом), подвешенным к поясу мифического охотника Ориона. Возникновение регионального названия Пояса Ориона — *Şider*, букв. 'Пути для стреноживания коня' (*Şider juldızı*) мотивировано конфигурацией трех звезд, близко расположенных друг к другу в один ряд.

По алтайским народным представлениям, летней ночью на восточном краю неба видны: три благородных оленя (марала) — звезды Пояса Ориона, три собаки, две стрелы: одна — белая, другая в крови — красная, а позади старик-охотник Кудай-берген. Как уже отмечалось, в старину казахи различали в этом созвездии трех архаров, самая последняя и маленькая их которых — самка. Находящаяся справа от них голубая звезда именуется *Kögalday-mergen'ning kök şaqraqı* 'Синий кремень стрелка Когалдая' (Ригель —

в Ориона), слева — красная звезда, называемая словом Ог «стрела либо пуля, поразившая трех архаров» (Бетельгейзе), ниже к горизонту расположены звезды — их общее название *mltiq*, что свидетельствует о модификации космологических представлений, отражающих новые реалии в повседневной жизни: замене прежнего образа лука ружьем. Небольшая группа звезд слабой светимости — *Tütün* 'дым' (от ружейного выстрела), далее — сам охотник, за ним стоит его лошадь, привязанная поводьями к его руке. Однако, несмотря на поздние изменения в деталях, все еще считают, что в руках Когалдай держит острую стрелу. По словам сказителей, охотник увидел трех архаров и подстрелил их в свете Сириуса.

На рис. 4 мы вновь видим графическое воспроизведение древнейшего, восходящего к эпохе неолита этимологического мифа (зафиксированный диапазон существования мифа: III тыс. до н. э. — конец II тыс. н. э., т. е. пять тысячелетий): на стене мавзолея, возведенного в середине XIX в., изображен *Mergen*, букв. 'Стрелец', который держит в руках старинное ружье с сошками — *qara mltiq*. На расстоянии от него находятся дикие животные. Астральный охотник целится в самого ближнего из них. За ним стоит лошадь, привязанная поводьями к его правой руке. Тело стрелка развернуто вполборота к зрителю. Три фигуры животных сравнительно крупные, что позволяет соотносить их с тремя звездами Пояса Ориона. Помещенная в нижнем ряду и слева является меньшей по размеру, с короткими рогами, и, видимо, олицетворяет небольшую звезду, расположенную близ Перевясла (Пояса Ориона). С количеством изображенных на фреске животных согласуется значение одного из вариантов монгольского названия созвездия Ориона — «Четыре марала».

Несомненно то, что причину появления в прототюркской мифологии этимологической связи Ориона и Сириуса с образом астрального охотника можно объяснить возникновением ассоциации на основе временной близости восходов названных небесных светил к определенным природно-климатическим условиям, обуславливающим особенности ритма жизнедеятельности людей, проживающих в Великом степном поясе Евразии. Появление над горизонтом на утренней заре созвездий Плеяд, Ориона и самой яркой звезды — Сириуса — определялось как начало осени и наступление холодов. Известно, что когда наступает осенняя пора, в степях начинается сезон охоты кочевников на диких животных.

*Küz bolıp Miyzan tüsse, qaytar kiyik.*

*Mergender kiyik awlar, soqay kiyip.*

Когда наступит осень, в сентябре вернутся сайги.

Стрелки охотятся на них, надев легкую кожаную обувь  
(поэт *Äji-niyaz*).

Рассмотрим имя обожествленного стрелка в мифологическом и этимологическом аспектах. Ввиду большой древности имя *Kögalday* (*kögal* 'небольшой зеленый луг'; переносн. 'небесное поле'? < *kök* 'зеленый, голубой; небо') + *-day* — вариант аффиксоида *-tay* < апеллятив *tau* 'жеребенок') со временем претерпело фонетические изменения и было известно в разных вариан-



Рис. 4. Сцена охоты на диких животных. Настенная фреска в одном из мавзолеев, Джамбульская область. Середина XIX в. Фото А. И. Тереножкина, 1936 г.

тах: *Kögalday* ~ *Kögöldey* ~ *Kögüdey* ~ *Kögütey* ~ *Kökede* ~ *Hüherdey* ~ *Höredoy* ~ *Höhöödey* ~ *Hühede* ~ *Hügde* и, предположительно, в форме «Гвидон» (у А. С. Пушкина). Небо уподобляется полю в русской загадке «Поле не мерено, овцы не считаны, а пастух — рогатый». Согласно тюркским космологическим преданиям, в небе пасется пара иноходцев (*Aqboz at*, *Kökboz at*), двигаясь вокруг коновязи *Temir Qazıq* (Полярной звезды), бегут от легендарного охотника три небесных архара (*Üş arqar*). Указанный аффиксоид *-tay* (фонетические варианты: *-day* ~ *-tey* ~ *-dey* ~ *-toy* ~ *-doy*) нередко выступает формантом мужских имен у скифов, тюрков и монголов: *Tarğıtay*, *Amantay*, *Şahantay*, *Burunday*, *Çağatay* ~ *Çığatoy* ~ *Çaaday*, *Sartaqtay*, *Rahday* ~ *Rahday* > *Rogday* (у А. С. Пушкина) и т. д.

Вторым компонентом имени является слово *mergen*, реже — *maγman* (*алтайск.* *Kögöl-maγman*). В старом шаманском пантеоне монголов и бурят известен один из деятельных небожителей — громовержец *Hüherdey-mergen* ~ *Höhöödey-mergen*. В монгольской космографии *Höhödey* — название созвездия Большого Пса ( $\alpha$  созвездия — Сириус, самая яркая звезда северного полушария), в котором усматриваются небесный охотник, считавшийся божеством грома и молнии, мечущим огненные стрелы, и его верный пес. Согласно одному из сюжетов древнегреческой мифологии, богиня утренней зари Эос была влюблена в охотника Кефала. Не исключено, что имена *Kögal* (< *\*Kökal*) и *Kethal* имеют между собой генетическую связь (при парном чередовании звуков [g] ~ [k] и [k] ~ [t]).

Касаясь генезиса образа небесного стрелка *Mergen'a*, превратившегося позже в бога-громовержца, следовательно, и в подателя небесной влаги (дождя), нужно отметить, что согласно сказкам, до своего восхождения на небо он был простым охотником. В мифах и эпических преданиях он предстает богатырем, совершающим подвиги. Нельзя исключить, что когда-то, в очень далекие времена, жил некий человек — искусный и удачливый стрелок (возможно, в раннем детстве в условиях междоусобных столкновений он остался сиротой), запомнившийся благодаря конкретному случаю, произошедшему с ним во вре-

мя предрассветной охоты на диких животных: может быть, пораженный его стрелой архар, падая вниз со скалы, сбил и увлек с собой еще двух овец. Этих диких животных затем увидели в трех ярких звездах, составляющих Пояс Ориона. Позже имя дожившего до преклонных лет весьма уважаемого человека стало обрастать легендами: он стал персонажем разных вариантов предания, в течение веков его образ настолько трансформировался, что в древнетюркской мифологии возникло божество, мечущее стрелы-молнии во время грозы.

Наук в армянской мифологии известен как первопредок, охотник-лучник, великан. Согласно древним представлениям, он является астральным героем: в армянском переводе Библии его именем называется созвездие Ориона. Ветхозаветный Яхве (Иегова), как он изображен в главе 3 книги пророка Аввакума, обнаруживает свою близость к образу небесного охотника-громовержца, управляющего колесницей и связанного с водной стихией: «Разве на реки воспылал, Господи, гнев твой? Разве на реки — негодование твое, или на море — ярость твоя, что ты вошел на коней твоих, на колесницы твои спасительные?» [3 : 8], «Ты обнажил лук твой по клятвенному обетованию, данную коленам. Ты потоками рассек землю» [3 : 9], «Солнце и луна остановились на месте своем пред светом летающих стрел твоих, пред сиянием сверкающих копьев твоих» [3 : 11], «Ты с конями твоими проложил путь по морю, чрез пучину великих вод» [3 : 15]. Он предстает создателем Адама и Евы, поэтому люди являются «сынами божьими». Не только на евразийском континенте, но и в Африке божество-громовержец, мечущее небесный огонь, низводящее живительную влагу, считалось предком людей. В мифах африканского народа шона, проживающего в междуречье Лимпопо и Замбези, громовник Мвари (Мвали, Мнвали, Моари и т. д., букв. 'отец'), податель дождя, способный наслать засуху, упоминается и как первопредок. У жителей Нового Света существовали аналогичные представления. Так, согласно фольклору индейцев племени дакота (Северная Америка), божество Человек-Гром представлял собой прекрасного юношу с волосами цвета золота, который мог летать по небу, будучи окутанным черной тучей, поражать живые существа своими острыми стрелами или метать огненные копы на скалистые вершины.

В алтайском языке вариантом глагола бер- 'дать' является пер- 'дать; ударить' (ср. казахск. пер-, татарск. бәр- 'ударить'), от которого образованы слова перге ~ пергеджі 'ловкий', перген 'ловкий; стрелок' > мерген 'стрелок'. Для исторической фонологии многих тюркских языков характерным является переход звука [b] ~ [p] > [m], например, казахск. \*başaq > masaq 'колос', \*boyun > moyun 'шея', \*burun > murin 'нос', \*tübän > tömen 'низ; вниз; низкий', \*pişiq > misiq 'кошка', \*pahta > maqta 'хлопок', \*paşsa > masa 'комар' и т. д. Будучи заимствованным монголами, слово мерген приобрело в их языке семантику 'мудрый; искусный' (mergen биис 'искусный стрелок', ср. тувинск. мерген 'мудрый'). В якутском языке у слова берген, в иных тюркских языках — в форме мерген

появилось производное значение 'меткий стрелок-охотник'.

Уже в далекой древности Hühedey-mergen предстает не только первопредком некоторых народов Сибири, героем этиологического сюжета о происхождении Ориона, могучим громовержцем, но считается охотничьим и военным божеством. Известный русский фольклорист А. Н. Афанасьев на основе изучения древнегреческих источников писал следующее: «Скифы чтили своего молниеносного Дива (Pirchunis) под символом старого железного меча...». В культуре прибалтийских народов Перкунас предстает главным из богов: литовск. dievas, латышск. dievs, прусск. dewš. Учитывая данное сообщение, нельзя исключить то, что одним из тюркских обозначений метателя «громовых (небесных, огненных) стрел» Дива-Pirchunis'a могло быть словосочетание \*Dev-pergen ~ \*Dāw-mergen, букв. 'Охотник-великан'. Далее ученый сообщает, по сути, о том же самом боге-громовержце, именуемом Ukko в финской мифологии, который имел меч с огненным лезвием. Люди считали, что от взмаха его меча порождалась яркая молния.

К тюркскому слову pergen ~ bārgän 'ловкий; мудрый; стрелок' фонетически близким представляется имя древнеиндийского бога грозовой тучи, дождя и плодородия, громом поражающего демонов — Парджанья (при известном чередовании звуков [g] ~ [dj]). В устном народном творчестве индийских народов Земля часто называется матерью, а Парджанья — отцом, оплодотворяющим небесной влагой землю.

Видимо, в глубокой древности из языка древних западных тюрков (киммерийцев, скифов либо сарматов) часть имени громовержца Kōgalday-mergen ~ Mergen со значением '(небесный) охотник-стрелок' в ранней форме произношения — pergen ~ \*pergün было усвоено балтийскими и славянскими народами в виде вариантов слова: Perkun(as) ~ Perun ~ Peren, обозначая бога грозы, мечущего молнии. Формы слова pergen ~ bergen являются первичными для общетюркского мерген при историческом изменении звуков [b] ~ [p] > [m]. Замена гласного звука [a/e] > [u/ü] в аффиксе -gan ~ -gen наблюдается в ряде тюркских языков, например: казахск. ol kelgenš ~ узбекск. u kelgünčä «до его прихода»; [k] и [g] фонологически являются одним и тем же звуком, различаясь между собой лишь по признаку глухости/звонкости; нередко звук [g/k] в тюркских аффиксах утрачивается. Таким образом, варианты имени Perkun ~ Perun ~ Peren (< тюркск. pergen ~ \*pergün) — закономерны.

Древние славяне молились ему, чтобы уродилась на полях рожь и чтобы была удачной охота. Перун, по белорусскому преданию, в левой руке носит колчан стрел, а в правой — лук. Ч. Валиханов отметил следующий факт: казахи считали гром гневным гласом божьим, а молнию — стрелой, которой он поражает шайтана. Одно из названий молнии в казахском языке паузағау (диалектн. паяғау), букв. 'копьецо', образовано от слова пауза 'копье; пика' с помощью аффикса деминутива (со значением уменьшительности и ласкательности) -ғау ~ -кеу ~ -ғау ~ -геу. В русском народном заговоре «от грома и молнии» говорится сле-

дующее: «...стрелы огненные, небесные не тело палят, а в землю летят».

Стрелы Хухедей-мергена, попав в цель, остаются в земле и через три дня становятся каменными, в случае непопадания возвращаются на небо. Здесь уместно будет привести этимологию слова *яшма*, встречающегося во многих языках и ставшего интернациональным. Так, например, в персидском языке оно представлено в трех фонетических вариантах: *yāšm* ~ *yāšb* ~ *yāšp*; словосочетанием *yāšm-i sābz*, букв. 'зеленая яшма', называют нефрит и гагат, а гелиотроп именуется *yāšm-i hitayī*, букв. 'китайская яшма'. Это слово проникло в европейские языки (русск. *яшма*, греч. *iaspis*, ст.-рус. *яспис*, англ. *jasper* и т. д.). Фонетический облик данного слова и лексико-грамматическая модель словосочетания, в которой оно встречается в турецком языке – *yeşim taşı*, позволяет восстановить исходную форму рассматриваемой лексики: тюркск. *yāşin taşı*, букв. 'молниевый камень' (ср. татарск. *yäşen taşı*) < *yäşin* ~ *jasin* 'молния' (при случающемся в ауслауте – конце слов ряда тюркских слов чередовании звуков [n] ~ [m], например, казахск. *miyzan* ~ *miyzam* 'весы; созвездие Весов; месяц зодиакального календаря'). Вероятно, в то, что громовая стрела-молния остается на поверхности земли в виде прочных камней проникла и в культуру древних китайцев.

Звезда Ригель, которая является одним из самых ярких астрономических объектов в созвездии – белой Ориона, в казахской космологической системе обозначена описательно, как важный атрибут небесного охотника – *Köğalday-mergen'ning kök şaqrağı*, букв. 'Синий кремь стрелка Когалдая'. Финны называют кремь 'огневым камнем бога Ukko' (*Ukon kivi*, *Ukon pii*), из него высекает он молнию. В мифах эвенков, орочей, ороков и других малых народов Дальнего Востока известен «хозяин грома и молнии» по имени *Agdi*, букв. 'гром'. По представлениям эвенков, *Agdi* – небесный старик, который просыпается весной, высекает кресалом огонь, отчего на земле раздаются раскаты грома, а искры-молнии поражают злых духов. Ойраты и буряты считали, что мишенью являются белая сова, белка-летяга, колонок, хорек, бурундук, крот, тушканчик и др. Иногда громовая стрела оказывается направленной против демонов. В прежние времена во время грозы якуты сажали человека, страдающего эпилепсией или сошедшего с ума, на открытое место. Полагали, что если больной вздрагивал от удара грома, то он должен излечиться, так как сидящий в нем дух, испугавшись гнева Неба, покидал его тело. У русских существовало предание, что лешие, духи лесные, чрезвычайно боятся грома.

По свидетельству А. Н. Афанасьева, в одной из летописей сообщалось об истукане Перуна, имеющего облик человека, держащего в руках огневой камень. Здесь можно указать на совпадение сущности мифологических образов: бог неба-громовержец Юпитер Камень (*Lapis*) считался у древних римлян покровителем правопорядка и чтился на Капитолии в виде своего атрибута – кремневой глыбы.

Обратимся к образу громовержеца Ukko, верховного бога в прибалтийско-финской мифологии. Его име-

ную «стариком», «небесным дедом», что связывает его с культом предков. Иногда это имя используется в функции обращения к любому божеству. Нельзя исключить то, что этимологически имя Ukko ~ Ukon восходит к тюркскому субстантивированному прилагательному *uğan* 'всемогущий'. Превратившись в грозного небесного бога, *Köğalday-mergen* вполне мог величаться встречающимся в древнетюркских текстах словосочетанием *uğan tängri* 'всемогущий бог' либо через эпитет *uğan* ~ *oğan* (др.-тюркск. и- 'мочь, быть в состоянии' + аффикс -*ğan*).

По старым представлениям прибалтийских народов, у бога Перкунаса (Перкона) есть сыновья: литовск. *dievo sūneliai*, латышск. *Dieva dēli, Pūrķōna dēli*. В различных древнерусских письменных источниках, большей частью в сочинениях церковной литературы, божество Хорсь ~ Хърсь ~ Гурсь нередко упоминается рядом с именем Перун. Обратившись к бурятской мифологии, испытавшей большое влияние тюркской духовной культуры, мы найдем персонажа с похожим именем – *Hursay-Sagan* (*Horso-mergen*), который оказывается сыном бога-громовержца *Hühede-mergen'a*. Думается, что за пределами Руси у других славян Хорс не был известен ввиду своей малозначительности либо по причине его сравнительно позднего включения в восточнославянский языческий пантеон.

В алтайской и казахской сказках старый охотник *Köğalday-mergen* известен как *Quday-bergen*, букв. 'Богом данный'. В антропонимике народов Евразии нередко имена со значением «Богом данный»: греч. *Theodot*, славянск. Богдан, тюрк. *Tängir-berdi* ~ *Tängir-bergen*, *Tägri-berdi*, *Täri-verdi*, *Quday-berdi* ~ *Quday-bergen*, *Alla-verdi*, *Naq berdi* > *Aq-berdi* ~ *Ah-verdi* и т. д.

Это имя имеет некоторое фонетическое сходство с вариантом имени *Kögüdey-mergen* и, может быть, первоначально имело значение 'божество-стрелок'. В алтайской сказке Кудай-берген поражает одной стрелой трех маралух, которые, однако, остаются живыми и продолжают свой вечный бег в небесах от преследующего их старца.

По одной из казахских сказок, охотника, поразившего одним выстрелом трех архаров, именовали *Sur-mergen* (*sur* 'серый; бледный', что, видимо, обусловлено малой светимостью звезды, олицетворением которого был мифический персонаж).

*Quw şoqaylı quw mergen,  
Üş arqar atqan Sur-mergen...*

Хитрый охотник, обутый в легкую кожаную обувь,  
Застреливший трех архаров Сур-мерген...

(из казахского фольклора)

Мифологический сюжет о знаменитой охоте вставлен как отдельный эпизод в фабулу казахской сказки «Акбай», среди деятельных персонажей которой встречается «известный охотник Сурмерген». В горах он повстречал трех маралов и подстрелил из лука самого большого из них. Ряд обстоятельств указывают на волшебный характер диких животных: убитый олень оживает, но ни выпущенные стрелы, ни прирученный и натасканный на дичь беркут не могут при-



Рис. 5. Изображение крылатых коней с рогами горного козла. Золотое изделие – элемент головного убора знатного среднеазиатского скифа, погребенного в кургане Иссык (Южный Казахстан). IV–V вв. до н. э.

чинить оленям вреда. Говорящие животные дают охотнику советы и предвещают судьбу. Похожий эпизод встречается в абазинской сказке «Хасан и Хабаля»: охотник Хасан, убив козу, освеживал ее, вынул сердце и печень, зажарил мясо. Но коза вдруг ожила, вскочила, и, сказав удивленному герою, что настоящее чудо случилось не с ним, а с Хабалей, убежала прочь. В «Младшей Эдде» встречается похожий мотив воскрешения: козлы, везущие повозку скандинавского бога грома, бури и плодородия Тора, забиваются и служат для него источником пищи во время остановки на ночлег, но затем возвращаются им к жизни.

Отметим, что практика степной охоты с беркутом (до сих пор этот способ ловли дичи существует в Казахстане) объясняет, почему орел в античной и тюркской мифологии считался священной птицей бога неба, громовержца – греческого Зевса, этрусского Тина, римского Юпитера и алтайского Ульгения, мечущего огненные стрелы-молнии (их прототип – небесный охотник). Пирва, «воин молодой», являвшийся древним хеттским божеством, изображался сидящим на лошади. Его священной птицей также был орел. По сообщению арабского географа XVI в. Льва Африканского, в Северной Африке обычных орлов обучали охотиться на лис и волков. Возможно, это традиция восходит к культуре переселившихся сюда алан, выходцев из Западного Казахстана.

Но не только на маралов из созвездия Ориона охотился мифический герой. Многим народам Северной Европы и Азии солнце представлялось в образе быстрого оленя, лося или козули с золотыми рогами; в их мифах за Оленем-солнцем гонится великан (у лопарей – *Aroma-Telle*, у якутов – *Hallan-uola*, у алтайцев – *Kögütey*, у ненцев – *Tunka-Poha* и т. д.). «Олень Золотые рога» встречается также в русских сказках на Севере, в фольклоре европейских, сибирских и среднеазиатских народов. По версии саамского мифа, на золотого оленя охотится могучий стрелок, бог-громовник *Aueke-Tiermes*. На территории Казахстана среди петроглифов встречаются изображения бегущих оленей, которые несут на голове Солнце. Эти древние солярные представления, как мы видим, в определенной мере переосмысленные, достигли северо-восточной части Африки. Бронзовые статуэтки, изображаю-

щие древнеегипетского бога плодородия Аписа, представляют его (видимо, ввиду отсутствия среди местной фауны таких видов животных, как лоси и олени) в облике быка, между рогов которого часто помещается солнечный диск. Согласно мифологическим представлениям египтян, Апис считался душой бога солнца Ра.

Согласно древнегреческому мифу, Геракл в течение года гонялся за ланью с золотыми рогами. Проследим истоки возникновения этого образа. У якутов солярный миф был отражен в шаманской легенде о трех лосях, олицетворявших три мира (верхний, средний и нижний), которые летели в погоне друг за другом. Астеризм Пояса Ориона они называют *Tayahtah sulus*, букв. 'Лосиная звезда', которое первоначально, судя по исходному сюжету, имело значение 'Лосиные звезды'. Такое название, не оформленное аффиксом множественного числа, при слабом знании мифологического сюжета и народной астрономии привело к тому, что вместо трех космических животных стали подразумевать одно. В представлениях жителей тайги образы горных баранов были вытеснены другими объектами охоты – оленем и лосем. Богатырь *Hallan uola* – 'Сын неба' гонится за космическим животным, имевшим большие ветвистые рога. Млечный Путь – вечный след его бега по небу. Осетины называют скопление звезд нашей Галактики в виде белой полосы, пересекающей ночное небо, «Следом Арфана» (в осетинском фольклоре Арфан – кличка коня богатыря-нарта Урызмага). В старину у тунгусо-маньчжурских народов существовало предание о том, что гигантского небесного лося (персонификация созвездия Большой Медведицы), похитившего солнце, преследует их предок, богатырь-охотник, иногда выступавший в образе медведя – сына небесного бога, в частности, связанного с громом (*Mangi, Mani, Çangit, Çakıptılan* и др.).

Произошла замена объекта охоты – трех небесных архаров или маралух (Пояс Ориона) на космического лося, уносящего Солнце на своих рогах (Большая Медведица). Со временем этот миф подвергся трансформации: замещенным оказался не только объект охоты, но вместо одного охотника оказалось трое преследователей дичи, и все персонажи «уместились» в одном созвездии. Г. Н. Потанин писал, что, по представлениям остяков, четыре звезды «тела» Большой Медведицы – это ноги космического лося, а «хвост» – три охотника. Звезда слабой светимости Алькор – горшок для пищи при одном из преследователей. При персонификации Солнца оно находилось уже не на рогах, но в повозке, которую вез олень. Затем миф подвергся дальнейшему изменению – божество Солнце стало управлять колесницей, запряженной лошаадьми. У кочевников-массагетов лошадь воспринималась животным, связанным со светилом, которому они поклонялись. Возможно, как отголосок древнего мифа о трех архарах (и их заместителе – золотом олене) можно трактовать наличие у черепов лошадей, захороненных в знаменитых курганах Береля, деревянной имитации рогов горных козлов, покрытых золотой фольгой (золото – металл, связанный с образом Солнца). Изображение в профиль ко-

ня, ритуально увенчанного золотыми рогами, видимо, обусловило появление в мифологии древних китайцев образа легендарного единорога, который со временем достиг западной окраины Евразийского материка, стал известен на далеких Британских островах (рис. 5). Слухи о целебных свойствах маральих пантов объясняют возникновение народного поверья о чудодейственной силе рога белого коня *monosego's'a* (первоначально с образом белого коня небесного охотника была связана яркая звезда Сириус).

Ошибочное перенесение некоторых астронимов на созвездия, имевшие другие, «правильные» названия, и изменения в мифах вследствие недостаточно полного усвоения их сюжетов могут встречаться в культурах разных народов и даже среди субэтнических или провинциальных групп. Так, по свидетельству Г. Н. Потанина, у некоторых монгольских племен представления о трех собаках, сопровождавших Небесного охотника (*Gurban nohoу*), оказались связанными со звездами Пояса Ориона, которые в исходном варианте мифа — три преследуемые лани, оленухи (*Gurban maral*). Древние греки, видимо, совместили мотивы двух древнетюркских сюжетов: противостояние семерых братьев-разбойников (Большая Медведица), похитивших деву Плеяд (Алькор), и семейства Плеяд с их главой, с одной стороны, и преследование Когалдай-мергеном небесных архаров или ланей, с другой стороны. Этим объясняется то обстоятельство, что охотник Орион, преследовавший прекрасных Плеяд, вооружен большой булавой, имеет на поясе острый меч. Можно предположить, что булава возникла в результате переосмысления такого элемента, как стрела, которую, согласно преданиям, держал в руке небесный охотник Когалдай-мерген. У греков возникли разные варианты мифа о гибели Ориона (в одном из наиболее известных вариантов мифа назван охотник Актеон), в которых сохранились те или иные мотивы исходного предания. Так, согласно одному из них, охотник увидел купающуюся в озере Артемиду и был превращен разгневанной богиней в оленя с огромными ветвистыми рогами, которого настигли и разорвали его же собаки. Здесь мы видим слияние двух образов — легендарного охотника и объекта его охоты.

Как известно, в области древнегреческих космологических представлений, испытавших значительное влияние ближневосточной и, вероятно, киммерийской культур, обнаруживаются следы переосмысления астральных этиологических сюжетов, контаминация некоторых космогонических мифов. Название самого значительного созвездия было переведено с семитского языка словом *Arctos* 'Медведь'. Со временем это название было мифологически интерпретировано. Нельзя исключить, что палеосибирский мотив преследования небесного Лося (созвездие Большой Медведицы) мифическим медведем объясняет возникновение на Ближнем Востоке астронима Медведь (рус. Медведица). Однако гендерный мотив в античной мифологии сохранился: девы Плеяд оказались объектом посягательства уже не семи астральных братьев, образы которых были вытеснены семитской Большой Медведицей, но великана-охотника

Ориона. В результате этих преобразований звездная мизансцена небесной охоты видоизменилась: по греческому варианту, в небе остались лишь мифические образы собак (созвездия Б. и М. Псов), сопровождающих охотника, а три бессмертных архара стали восприниматься как пояс Ориона. Древнегреческое сказание, объединившее персонажей первоначально двух не связанных между собой древнетюркских мифов, видимо, стало известно в фольклоре европейских народов в виде разных вариантов «Дикой охоты», происходившей в небесах.

Для древних тюрков созвездие Большой Медведицы — вознесшиеся на небо семеро братьев-разбойников. В звезде слабой светимости Алькор они видели одну из дочерей Плеяд, похищенную братьями для самого младшего из них — *Qıran qaraqşı* (звезда Мицар). В результате умыкания невесты возникло вечное противостояние Семи братьев и созвездия Плеяд. Согласно сообщению Г. Н. Потанина, черкесам (адыгам), многие века обитающим по соседству с тюркскими народами Северного Кавказа, было известно предание: у Большой Медведицы и Полярной звезды была одна общая мать. Кроме семи звезд Большой Медведицы есть еще одна — восьмая, воспитанница (Алькор). Полярная звезда хочет отнять ее, но созвездие стережет девушку. При заимствовании мифы и астронимы нередко ошибочно оказываются связанными с теми небесными светилами, которые в первоначальном мифе не упоминались. Эти изменения в номинации астральных объектов и трансформации в космогонических сюжетах могут происходить не только при заимствовании у соседних народов, но и в рамках культуры одного народа как явления провинциального характера.

Небесный стрелок уже воспринимался в качестве бога-громовержца, когда стал известен в иранской мифологии (в «Младшей Авесте») под именем Тиштрйа, которое, вероятно, восходит к словам \*tri ~ \*ti 'три' и *sitara* 'звезда', обозначавшим звезды Пояса Ориона. Он был связан со звездой Сириус, его главная функция — низведение на иссушенную летним зноем землю благодатных дождей. Тиштрйа был способен принимать облики юноши, златорогого быка или белого коня. Здесь мы видим влияние разных вариантов мифа о небесном охотнике, что проявилось в замещении главного персонажа его лошадью или новым объектом охоты (кстати, народное название самца оленя — бык). Образ золоторогого быка — это небольшая вариация космического лося, несущего Солнце на своих ветвистых рогах. В древнеиндийской мифологии его аналог Тиштрйа — фонетически адаптированное и деэтимологизированное слово Тишья, выступавшее названием звезды Сириус и именем связанного с ней некоего божественного стрелка (дважды упомянуто в «Ригведе»).

Образ мифического охотника сохранился не только в сказках, но и в тюркском героическом эпосе, связанном с эпохой феодального средневековья. Ф. Урманчеев указал на генетическое сходство главных персонажей алтайского эпического произведения «Маадай-Кара» и татарского сказания «Джик Мэр-

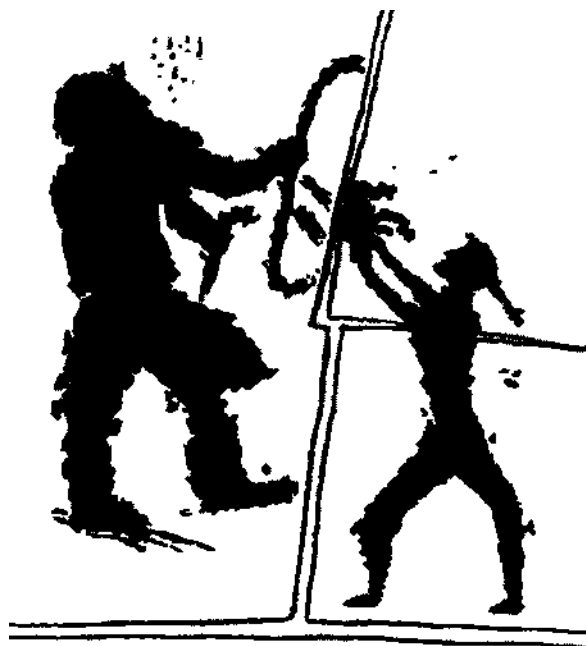


Рис. 6. Сцена получения юным богатырем оружия из серии наскальных изображений, обнаруженных в 1979 г. в долине Белого Юуса около оз. Фыркал (север Хакасии).

ген». Несмотря на объективно возникшие различия в сюжетах и деталях, они сохраняют определенные существенные мотивы, свидетельствующие о едином источнике их происхождения. Эти мотивы обнаруживаются и в казахской сказке «Три сестры». Так, например, герой повествования (Kögüdey-mergen, Djok-märgän, Quday-bergen) в младенческом возрасте остается сиротой. В мифе о происхождении созвездия Ориона Nühedeу-mergen именуется сиротой (в начальном периоде его жизни) или старцем (прожившим богатую событиями и подвигами жизнь). Однажды, будучи еще юношей, он засыпает у развалин родной юрты либо близ могилы отца и во сне получает в дар от него лук, стрелы и коня (рис. 6). Став богатырем и одаренным охотником, он совершает ряд великих подвигов, побывав в подземном мире Эрлик-хана, возвращается к жизни, преодолевает трудные препятствия, побеждает чудовищ и успешно достигает своих целей. Мотив получения богатырского наследства от покойного родителя был усвоен и русским фольклором: мертвый отец, могилу которого три ночи охранял Иван-дурак, дает ему коня, копье, боевую палицу и меч-кладенец. Этот же мотив одаривания младшего сына покойным отцом встречается в казахской сказке «Три брата».

Его стали воспринимать как покровителя воинов, охранителя стад животных, подателя небесной влаги, обеспечивающей плодородие и т. д. Среди разных народов небесное божество было известно под именами Зевс, Тин, Юпитер, Перун, Тор, Укко и т. д. На Ближнем Востоке у древних евреев племенной бог под именем ЯнУеН «Иегова ~ Яхве» (записывалось в виде *тетраграмматона* YHWH) стал всемогущим, боги других народов признавались враждебными демонами. Так возникла идея единобожия — монотеизм, ха-

рактерная для авраамического цикла религий: иудаизма, христианства и ислама.

Ныне относящиеся к разным созвездиям Сириус и Орион воспринимались как звездные образы персонажей одного и того же мифа. В бессмертном произведении великого Гомера «Илиада» сохранилось старое название Сириуса — «Пес Ориона». Орион (англ. the Hunter, букв. 'Охотник') — мифический великан, любимец богини утренней зари Эос — прославился как великий охотник. Мотив его похищения влюбленной богиней возник на основе визуального наблюдения: созвездие Ориона, находящееся близ горизонта, рано исчезает на утренней заре. Орион был убит богиней Артемидой из-за совершенного им насилия над гиперборейской девой Опис, после смерти был превращен в созвездие. В упоминании гиперборейской страны содержится, на наш взгляд, скрытый намек на происхождение образа Ориона, т. е. его генетическую связь с персонажем прототюркской мифологии — Kögälday-mergen'ом (возможно, в его западном, киммерийско-скифском варианте).

Словно звезда, что под осень восходит и ярким сияньем  
В мраке ночном средь бесчисленных звезд выделяется  
в небе.

«Пес Ориона» — такое название звезде этой дали.

Всех она ярче блестит, но знаменем грозным бывает  
И лихорадки с собою тяжелые смертным приносит.

В латинском языке Сириус носит название Canicula — 'Песья звезда' (canicula, букв. 'собачка' от canis 'собака, пес', англ. the Dog Star, см. также выражение dog days 'жаркие летние дни', букв. 'собачьи дни'). Солнце находится в созвездии Большого Пса с 22 июля по 23 августа; на это время римский сенат прерывал свои заседания, уходил на «каникулы».

Античный историк Полибий (III—II вв. до н. э.) в своем труде «Общая история» писал: «Ни одна река Италии не имеет столько воды, как Пад (совр. По. — *Авт.*), ибо в него вливаются все потоки, со всех сторон стекающие с Альп и Апеннин на равнину. Наиболее обильна водой и наиболее величественна река бывает в пору восхода „Пса“, когда количество воды в ней увеличивается от тающего на обоих хребтах снега. Первый утренний восход Сириуса (Sotis, Sopdet) после зимы совпадал с наступлением нового года по египетскому календарю и началом разлива реки Нил».

Следует сказать, что навстречу образу Небесного стрелка-охотника, который был усвоен народами евразийского севера и со временем проник в культуру Ближнего Востока и Европы как антропоморфный бог грозы, с юга шли представления о звероподобном божестве — повелителе влаги, восходящие к реальному животному, обитавшему в тропическом и субтропическом поясах, — крокодилу, хозяину рек теплых стран. Известно, что это крупное водное пресмыкающееся выступало тотемом у многих народностей, проживающих близко к экватору. Крокодилам приносили в жертву девушек, считая, что териоморфный предок в образе речного хищника берет красную девицу в супруги. С берегов далекой африканской реки Нил на Северный Кавказ в Сибирь попал мифологический сюжет о поглощении крокодилем Солнца (рис. 7).



В Древней Индии был известен вариант этого сказания, в котором четвероногий дракон Раху нападает на Солнце. Представления о причинах затмения дневного и ночного светил в виде мифа о нападении на Солнце и Луну громадного хищного существа (крокодила, дракона, чудовищной рыбы или огромного волка) со временем распространились на обширной территории Евразии и Северной Африки.

Могучий дракон, владыка морей, озер и рек, проливающий проливной дождь, полыхавший огнями-молниями, как повелитель благодатной небесной влаги обрел крылья, чтобы летать среди грозных туч. Изображение дракона было символом императора Китая. У народов, обитавших на территории, расположенной между очагами возникновения антропо- и териоморфных божеств грозы, оба образа сближались. Китайский бог грома Лэй-гун имел миксантропический облик (тело дракона и человеческую голову), однако встречаются его антропоморфные изображения, возникшие, видимо, под влиянием культуры древних тюрков. По представлениям монгольских народов, бог-громовник бросает громовую стрелу, сидя верхом на драконе-лу. Но в культуре северных народов крылатый змей чаще всего представлял враждебным существом, перекрывающим реки, требующим дани в виде людей и скота. Для тех скифов-сака, которые в древние времена мигрировали из Турана в Северную Индию со своими представлениями о боге-громовержце, местные суверены были чужды. Поэтому крокодила они могли воспринимать как опасное существо и враждебный тотем автохтонных народов. С чудовищем в виде гигантского крокодила или крылатого огнедышащего змея сражаются и побеждают его не только сказочные богатыри, своим подвигом освобождающие водные потоки для страдающих от жажды жителей городов и селений, но и боги разных народов (рис. 8).

Таким образом, изучение генезиса ряда мифов и сказок, сравнение сущности богов и этимологический анализ соответствующих теонимов (имен богов грозы) показал, что на просторах Евразии независимо друг от друга возникли два совершенно разных образа бога-громовержца. В субтропиках Азии и Африки хозяином рек, повелителем влаги, в том числе небесной (дождя), а также тотемом многих этносов считался зооморфный тип – крокодил. Он трансформировался во многих мифах и сказках в огнедышащего (т. е. мечущего молнии) крылатого дракона. У кочевых народов степного пояса Евразии возникло представление об антропоморфном божестве, человеке-прародителе ряда племен, который был небесным охотником, имевшим лук и стрелы (позже среди его оружия оказались молот, каменный топор, копье или меч). Во многих мифах и сказках он представлял богатырем, одерживающим победу над злобным драконом.

Мифический змей считался среди boreальной группы народов враждебным существом, подобно речному обитателю – крокодилу, который лишал людей доступа к влаге, губил неосторожных девушек, пришедших к реке за водой. Негативное отношение к упомянутому образу проникло и в корейскую мифо-

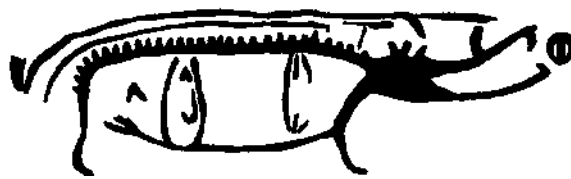


Рис. 7. Изображение дракона (огромного крокодила), пытающегося проглотить небесное светило. Нанесено красной краской на Шишкинские скалы. Верхняя Лена (Восточная Сибирь)



Рис. 8. Изображение хищного животного на одном из камней Писаной скалы, расположенной на правом берегу р. Томь в районе д. Писаная (Западная Сибирь). Над его пастью круглое пятно – небесное светило. Перед гигантским крокодилем находится богатырь с вознесенным мечом.

логию, где был известен злой дракон Канчхори, появление которого несло с собой засуху, губящую всю растительность. В восточнороманской мифологии встречается образ большого змея, именуемого Балаур. По народным представлениям, в такого дракона может превратиться обычная змея при определенных условиях. Тогда она становится ростом с быка, у нее вырастает несколько голов, крылья и ноги. Балаур высасывает воду из рек, а затем извергает ее обратно на землю в виде дождя, ливня и града. Наблюдается определенная типологическая параллель между образом Балаура и представлением о драконе Ювха (Юха), встречающемся в мифологии некоторых тюркских народов. В русских былинах появление летающего дракона Змея Горыныча, связанного с небесным огнем и водой, сопровождается грозным шумом, как «дождь дождит» и «гром гремит».

Библейской мифологии известен крокодил или гигантский змей Левиафан. Над этим драконом, чудовищем водного мира одерживает победу ветхозаветный бог. Бога-громовержца Юпитера, который был известен как покровитель земледельцев под именем Георгий, изображали сидящим на коне и поражающим



Рис. 9. Святой Георгий поражает копьем змея. Барельеф из собора в Киеве. XI в.

копьем страшного змея. Впоследствии античный бог, получив эпитет «Победоносец», был причислен христианами к разряду святых, стал покровителем воинов (рис. 9). По представлениям осетин, когда Солнце заходит за гору, его пожирает дракон. Но небесный всадник на белом коне Уастырджы (Уас-Герги, букв. 'Святой Георгий') каждую ночь сражается с гигантским змеем и освобождает светило для нового восхода. Необычный признак его белого коня Авсурга — наличие всего лишь трех ног — можно объяснить по аналогии с восприятием сибирскими народами четырех звезд Большой Медведицы как ног гигантского лося. В случае с крылатым Авсургом идея отражения ног космического животного в виде близко расположенных звезд оказалась связанной с числом светил Поя-

са Ориона, так как они при диффузии и утрате некоторых элементов сюжета о небесном стрелке, покровителе мужчин-воинов, уже не воспринимались как образы трех архаров.

Сопоставление наскальных изображений с мифическими сюжетами и образами позволяет нам приблизиться к истокам древних мифологических представлений, выявить причины и пути их смешения, трансформации и возникновения новых элементов, проследить генезис некоторых религиозных образов и фольклорных персонажей. С этих позиций мы можем предполагать, что сказки, которые сохранили не всегда поддающиеся интерпретации древние образы, зачастую представляют собой осколки древних мифологических сказаний.

*Т. Ю. Илюхина*

### **Символика и семантика русской народной вышивки в полотенцах вышивальщиц Топчихинского района**

Знания чаще всего сокрыты в символах, образах, цифрах, буквах, узорах. Из знаков и образов плетется речь, песня, обряды, вышивка, резьба. Более глубинное значение дано знать не всем. Вышивка — один из наиболее распространенных видов народного творчества, использующих символику. В ней наиболее хорошо сохранились следы того времени, когда люди одухотворяли окружающую природу и, помещая на своей одежде и предметах быта изображения солнца, древа жизни, птиц, женской фигуры как символов жизненной силы, счастья, плодородия, верили, что они принесут в дом благополучие.

Исследователи традиционно-бытового искусства давно уже признают смысловое значение изобразительных мотивов, образов, сюжетов, композиций, входящих в «декор» того или иного предмета, как, впрочем, и самих орнаментированных предметов, являвшихся, как правило, обрядовыми, а следовательно, воспринимавшихся как сакральные. К сожалению, в наши дни сложно достоверно определить истинное значение знаков и символов на тех вышивках, которые сохранились, а носители традиции, хотя и передают из поколения в поколение основные образы и символы, не всегда могут достоверно указать их истинное значение. В науке накоплен довольно большой материал по изучению семантики и символики изображений русской народной вышивки. Осмыслив и изучив его, возможно научиться понимать смысл дошедших до нас вышитых предметов материальной культуры. Это имеет прикладное значение для изучения традиций вышивания на территории определенной местности.

Цель настоящей работы — исследовать символику и семантику русской народной вышивки на примере рушников Топчихинского района. Рассматриваются вышивки 1920–1960-х гг.

Вышивка является неотъемлемой частью народной культуры жителей Топчихинского района. Надо отметить, что этнический состав района неоднороден. Есть украинцы, немцы, мордва, но преобладают

русские переселенцы из центральной и южной части России: Курской, Воронежской, Тамбовской, Рязанской губерний.

Большая коллекция вышитых рушников хранится в Топчихинском краеведческом музее. К сожалению, она собиралась в то время, когда музей носил статус общественного и документация как таковая не велась, поэтому практически невозможно восстановить имена мастериц.

Вышивка мастериц Топчихинского района тесно связана с бытом, трудом, природой, социальными отношениями и, таким образом, отражает художественный вкус и творчество народа. Одними из наиболее часто встречающихся являются стилизованные изображения женских персонажей. В основном это изображение «женщины-древа» и «женщины-вазона». Оно имеет вертикальный стержень, изогнутые в разных направлениях ноги, часто превращающиеся в завитки, раскинутые руки или руки-завитки, сильно стилизованную голову, чаще в виде ромба. На всех рушниках из коллекции музея руки центральных женских фигур подняты. Нередко композиция имеет трехчастный характер: в центре — большая стилизованная женская фигура, по краям — женские фигуры меньшего размера, внизу под фигурами — зубчатая линия либо волнистый растительный орнамент.

На основании изученных источников эти вышивки можно истолковать как изображения Великой Матери и двух рожаниц. Великая Мать возносит молитву с обращенными вверх руками. Трехчастность прослеживается как по горизонтали, так и по вертикали. Снизу вверх идет изображение нижнего мира и его связь с водной стихией, средний мир — рожаница с опущенными руками, верхний мир — возвышающаяся над другими и обращенная к небу. Причем нередко руки центральной фигуры сильно преувеличены, что, как известно, усиливает просьбу молящейся. К основным элементам женских фигур часто добавляются растительные узоры — ветки, «елочки», что академик Б. А. Рыбаков связывает с деревом [6, с. 389].



Рис. 1. Рушник. Крест. Школьный музей с. Макарьевка Топчихинского района. Автор неизвестен.



Рис. 2. Рушник. Крест. Школьный музей с. Сидоровка Топчихинского района. Автор неизвестен.

Таким образом, изображения этих вышивок можно истолковать как символы божеств, покровительствующих рождению, плодovitости и плодородию.

Представляет интерес рушник (частично сохранившийся) с изображением двух мужских фигур и двух коней в центре композиции. Фигуры показаны стоящими на спинах коней. В интерпретации Г. С. Масло-



Рис. 3. Рушник. Счетная гладь. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.

вой, мужские персонажи и кони — символ защиты. Вместе с тем сюжет связан с аграрно-скотоводческим культом [4, с. 161]. По краям вышивки — геометрические изображения антропоморфных фигур в виде лягушки, что многие исследователи связывают с пожеланием плодородия. Об этом же свидетельствует и помещенные над «лягушками» ромбы. Вместе с тем, по мнению А. К. Амброс, это еще и соляренный символ [1, с. 19].

В коллекции музея всего одна вышивка, имеющая геометрический орнамент. Это рушник с двумя красно-черными квадратами посередине, состоящими из восьми треугольников правильной формы, в центре — ромб. Под квадратами — прямая пунктирная линия, от которой по косой расположены ветки, состоящие из мелких квадратов и трех стилизованных лепестков. Нижнюю часть можно истолковать как изображение водной стихии и растительного орнамента, что при взаимосвязи несет функцию плодоносящего начала. Примечательно, что в изображении присутствует только три лепестка — трилистник. В славянской символике цифра «три» имеет сакральное значение, символ триединства мира: нави, яви и прави. В центральных фигурах — квадратах — заложен смысл о дискретности времени. Если сослаться на исследования Гуревича, то квадрат (ромб) означает конец какого-то периода. В жизни человека, как и в природе, последовательно меняются периоды зарождения, расцвета, зрелости, увядания и смерти, то есть жизнь не конечна, а циклична и регулярно повторяется, сменяя поколения [3, с. 87].

Две пересекающиеся парные оси исследователи связывают с соляренным символом. В центре — ромб, от которого идут восемь лучей. Примечательно, что в архитектуре квадрат, треугольник и ромб считаются идеальными фигурами. Интересно, насколько четко выстроено цветовое решение: фигуры красного цвета



Рис. 4. Рушник. Крест. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.



Рис. 5. Рушник. Крест. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.



Рис. 6. Рушник. Счетная гладь. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.



Рис. 7. Рушник. Крест. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.

во всей композиции расположены друг к другу зеркально. Можно предположить, что здесь заложен смысл о противопоставлении двух начал: добра и зла, мужского и женского, яви и нави, дня и ночи, как «две стороны одной медали». Одно без другого немислимо, и только в единстве возможна гармония (идеальная фигура).

Четкую трехчастную композицию можно проследить в рушнике с фито- и зооморфными образами. Нижний мир – волнистый растительный орнамент с листьями и плодами. Как уже было сказано, здесь можно говорить о соединении стихий воды и земли, дающей урожай. Средний мир – три стилизованные женские фигуры растительного происхождения, рожаницы с воздетыми вверх руками. Можно предположить, что изображение женских фигур в форме растений не случайно. Алтайский край (и в том числе Топчихинский район) – аграрный. Сюда после отмены крепостного права шли крестьяне на вольные земли



Рис. 8. Рушник. Крест. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.



Рис. 9. Рушник. Крест. Топчихинский районный краеведческий музей. Автор неизвестен.



Рис. 10. Фрагмент рушника. Крест. Школьный музей с. Песчаное Топчихинского района. Автор неизвестен.



Рис. 11. Рушник. Стебельчатый шов. Школьный музей с. Красная Топчихинского района. Малышева (Кашкина) У. Т., 1914 г. р.

в надежде на достаток, хороший урожай, плодородие. Отсюда и фитоморфные образы женских фигур. Верхний мир четко отделен от среднего и нижнего линией (полосой красной ткани). Возможно, он недостижим для человека и в то же время очень красив. Здесь также размещены розы и птицы. Алые розы означали любовь, а птицы — связь с божественным, раем (Ирием), душой предков.

В коллекции музейных вышивок имеются три рушника с изображением лилий. Этот растительный орнамент пришел к нам, скорее всего, с украинскими переселенцами и относится к более поздним вышивкам. Лилия — символ девичьего очарования, чистоты и невинности. Если хорошо присмотреться к контуру геометрического узора, то вырисуются силуэт пары птиц — знак любви. Кроме цветка, неотъемлемой частью орнамента является листок и бутон, которые составляют неразрывную композицию тройственности. В лилии заложено рождение, развитие и беско-

нечность жизни. Иногда над цветком изображают капли росы, которые означают оплодотворение. Волнистый орнамент и сама лилия суть энергии влаги. Это подтверждает и древнее название цветка «крин», т. е. «криница» (укр. «колодец»).

Топчихинские рукодельницы вышивали и другие растительные орнаменты в форме виноградной лозы, хмеля, роз, васильков.

В Песчановском школьном музее сохранился старинный геометрический узор с птицами. Основной символ композиции более объемный — цепь ромбов с завитками, внутри квадрат из восьми треугольников. О смысле этих знаков говорилось выше. Здесь интересно другое — изображение в верхней части вышивки ряда птиц, причем они расположены по две: крупная птица с расставленными крыльями, а под ней маленький птенец. Все это явные знаки плодородия и чадородия.

Еще одна вышивка — ритуальное полотенце, выполненное жительницей с. Красноярка Ульяной Тимофеевны Малышевой (1914 г. р.) стебельчатым швом. На полотенце изображены два голубя, поддерживающие распятие, и лавровые венки. Этот рисунок более поздний и его можно прочесть как «Вечная жизнь, и слава Богу!». Эта работа выполнена в двух цветах: красный — символ жизни и черный — смерти, тайны.

Мастерицы говорят о присутствии птиц на вышивке: «Когда Иисус воскрес, радовалось небо, птички в

небе летали вокруг него и своими песнями восхваляли Бога. Птички — это символ нашей любви к Богу». В этой работе уже четко прослеживаются христианские мотивы и символика.

Более поздние вышивки (1950–1970-х гг.) выполнены больше гладью, имеют более реалистичный рисунок. Среди орнаментов преобладают цветы и птицы.

Таким образом, в вышивках топчихинских мастериц преобладает растительный орнамент, но встречается и геометрический. Ключевой фигурой работ довоенного времени является женская фигура Великой Матери с двумя рожаницами, послевоенного — растительный яркий орнамент, символизирующий стремление к светлой, богатой жизни. Главный смысл, который четко прослеживается в топчихинских рушниках, — аграрный, привлечение плодородия, богатого урожая, достатка и счастливой доли.

Символика рисунков показывает, что наши предки в кажущейся стихийности природы видели гармонию и имели представление о картине мироздания: они полагали, что энергия (основной жизнеобеспечивающий элемент мира) — результат двух взаимодействующих начал во вселенной, знали закон триединства, владели информацией о четырех первостихиях или формах материи и четырехмерности пространства (огонь, вода, земля, небо; юг—восток—север—запад). Они бережно хранили эти знания, передавая их детям, в том числе и языком символов.

#### Источники и литература

1. Амбро А. К. О символике русской крестьянской вышивке архаического типа // Совет.а рхеология. М.: Наука, 1966. С. 18.
2. Богуславская И. Я. Русская народная вышивка. М.: Наука, 1972. 214 с.
3. Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М.: Наука, 1972. 198 с.
4. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М. Наука, 1978. 298 с.
5. Русакова Л. М. Архаический мотив ромба с крючками в узорах полотенца сибирских крестьянок // Культурно-бытовые процессы у русских Сибири: XVIII — начало XX в. Новосибирск, 1985.
6. Рыбаков Б. А. Язычество древних славян. М.: Наука, 1987. 783 с.

*Т. И. Козлова*

### Технология BIM в применении к историко-культурным объектам Сибири

С развитием компьютерных технологий в сфере деятельности по сохранению историко-культурных объектов открылось множество возможностей. Особого внимания заслуживает российский опыт использования технологий трехмерного моделирования в гуманитарных исследованиях в области истории, археологии, культурологии и этнографии научно-исследовательскими коллективами Москвы, Санкт-Петербурга, Тамбова, Красноярска, Екатеринбургa, который связан преимущественно с созданием виртуальных трехмерных реконструкций памятников архитектуры, как сохранившихся так и утраченных.

Виртуальные реконструкции объектов культурного наследия могут использоваться и уже используются в различных видах музейной работы, научно-исследовательской деятельности по изучению исторических и этнографических особенностей Сибири, а также систематизации, каталогизации и популяризации памятников архитектуры региона.

Однако в рамках непосредственного производства работ по их сохранению полностью автоматизирована лишь прямая задача — построение трехмерной модели памятника и его архитектурных элементов по двумерным чертежам и результатам фиксации, безусловно, весьма трудоемкое в ручном исполнении. Иначе обстоит дело с решением обратной задачи — получением научной проектной документации, проведением виртуальных экспериментов с моделью, которые предполагали бы ее дополнение, разборку, включение вновь выявленных артефактов, дальнейшее уточнение и продолжение ее совершенствования.

Автор настоящей статьи предлагает новый подход в создании компьютерных моделей объектов историко-культурного наследия — их информационное моделирование (BIM) [1]. Оно заключается в создании такой модели, которая представляла бы собой реальный объект со всем комплексом информации о нем, но внутри компьютерной программы, и позволяла

производить по ней эксперименты научного характера по проверке гипотез и выявлению исторических особенностей, прогнозировать дальнейшее состояние памятника, проектировать производство работ по его реставрации, консервации, приспособлению и музеефикации, управлять его содержанием.

Это обосновывает необходимость изучения возможностей технологии и отработки методики моделирования памятников архитектуры в технологии BIM. Для эффективного информационного моделирования объектов историко-культурного наследия были разработаны две разные методики работы, которые условно можно назвать «традиционной» (главным образом для кирпичных и каменных зданий) и «дискретной» (для деревянных и других «разборных» сооружений). Выбор и применение этих методик зависит прежде всего как от самого здания, так и от технологии работы с памятником архитектуры (особенностей его обслуживания и сохранения).

На примере объектов культурного наследия города Новосибирска, типичных примеров кирпичной архитектуры сибирского региона начала XX в., определены специфические особенности создания информационных моделей исторических каменных зданий [4].

Ярким примером использования технологии информационного моделирования в сохранении объектов сибирского культового зодчества является опыт создания информационной модели здания Спасской церкви Зашиверского острога, которая стала центром распространения христианства на северо-востоке Сибири [2]. Удивительно, но она дожила до наших дней и является памятником живой архитектурной традиции шатрового церковного деревянного зодчества, прошедшей в своем развитии более двух веков. В связи с большой удаленностью и труднодоступностью Зашиверска, а также отсутствием точных сведений о сохранности памятника Спасская церковь с тех пор была в забвении и не подвергалась реставрации. В настоящее время церковь является объектом хранения Историико-архитектурного музея под открытым небом ИАЭТ СО РАН.

Созданным зодчими, хорошо знавшими традиционные приемы в устройстве шатровых церквей, Зашиверская церковь при всех сходных чертах с архитектурой Московской Руси XVII в. является как бы продолжением канонизированного типа шатровой церкви восьмериком на четверике с трапезной, хотя и имеет несколько особенностей в конструктивном и архитектурно-композиционном решении, появившихся в результате воздействия ряда специфических факторов, в первую очередь природно-климатических.

В планировке церкви принят обычный прием, свойственный церковным зданиям: три помещения – трапезная, собственно церковь и алтарь – расположены по продольной оси и связаны между собой. Между тем здесь есть и некоторое отличие от общепринятой схемы плана. При общей симметричной композиции четверик сдвинут с продольной оси в северную сторону. Стена четверика слилась со стеной трапезной, образуя таким образом сплошной северный фасад. Вдоль северной стороны находилась закрытая галерея,

огнибающая и западный фасад, где было устроено крыльцо основного входа. Галерея не сохранилась, и только выпуски нижних венцов бревен с северной и западной сторон позволяют судить о размерах галереи, ширина которой была не более 1,5 м. Галерея устроена обычным в деревянной архитектуре способом. На выпусках нижних венцов поперечных стен, покоящихся на столбах, были уложены балки, в которые врубались стойки каркаса, являющиеся конструктивной основой галереи.

В 1971 г. участниками второй экспедиции ученых СО РАН в Древний Зашиверск были произведены археологические раскопки на территории острога. Разобранное здание церкви в том же году было доставлено в Новосибирский Академгородок. После долгого хранения в 1983 г. начались работы по реставрации церкви, в ходе которых были выполнены рубка нижних венцов подклета из сосновых бревен в соответствии с существующими венцами, сборка церкви и установка ее на бутовые камни с учетом единой проектной отметки, восстановлены утраченные бревна и элементы покрытий, шатра и главок, а также воссоздана галерея.

Спасская церковь была выбрана для создания информационной модели по причине того, что, с одной стороны, она является образцом древнерусского деревянного культового зодчества, а с другой, обладает рядом своеобразных архитектурных черт. Особый интерес при выборе объекта исследования представляет его история, включая его появление, существование и перевоз к месту хранения, когда членами экспедиции СО РАН она была тщательно исследована, разобрана на бревна и транспортирована с помощью различных средств. На примере Зашиверской церкви был выработан общий алгоритм создания информационной модели русского церковного деревянного зодчества, обозначены основные особенности, проблемы и сложности, возникающие при таком моделировании.

Реализация проекта предусматривала рассмотрение сооружения одновременно: и как единое здание, и как «множество элементов» – набор должным образом расположенных маркированных бревен, брусков и досок, из которых оно собрано. Таким образом, при информационном моделировании объекта преследовалась задача повторения путей их сборки. Такой подход в работе назван «дискретным» моделированием.

Первым этапом разработки информационной модели Зашиверской церкви стало изучение архивных документов и записей, графических зарисовок, произведенных сотрудниками экспедиций, рабочей документации проекта реставрации, современных фотоизображений и натурных обмеров.

Для создания информационной модели здания использовались следующие программы: Autodesk AutoCAD, в которой создавались шаблоны некоторых сложных по форме элементов (круглая глава, сечения алтарной бочки, резных элементов оконниц галереи и др.), которые затем импортировались в файл проекта или файлы соответствующих библиотечных элементов воссоздаваемых деталей, и Autodesk Revit

Architecture — основная программа создания информационной модели здания.

Одной из проблем, традиционно возникающих при информационном моделировании памятников архитектуры, являются единицы измерения, с которыми работают BIM-программы. Поскольку эти программы рассчитаны на современное проектирование, в российской адаптации они работают в миллиметрах. Однако задачи информационного моделирования объекта историко-культурного наследия связаны непосредственно с самим фактом его существования и с необходимостью учета различных особенностей, составляющих его неповторимую индивидуальность. Это предполагает, в частности, внимательное отношение при моделировании к строительным технологиям прошлого, что, в свою очередь, означает точное воспроизведение пропорциональных отношений конструкции церкви, распространенных в русской архитектуре в период ее строительства.

Как известно, до XIX в. миллиметры в строительстве не использовали, единицами измерения в древнерусском зодчестве были различные виды сажени. В данном случае за модуль была принята  $\frac{1}{2}$  церковной сажени (1 сажень = 186,4 см), по которой создавались уровни для привязки к ним каждого из венцов бревен и архитектурных элементов, но уже в миллиметрах.

Решение о моделировании бревенчатых стен принималось для обеспечения возможности учета каждого бревна и изменения его свойств. Для этого был проанализирован весь инструментарий программы Revit Architecture, и было решено остановиться на «стенах с врезанным профилем». Так как сечения различных бревен варьируются, для каждого из них требуется создание специального врезанного профиля по индивидуальным размерам. Для этого создавались точные чертежи профилей в AutoCAD, а затем загружались в проект и добавлялись к стенам на определенных высотных отметках.

Поскольку все многообразие загруженных элементов отражается в автоматически генерируемых спецификациях, требуется их четкая систематизация. Для этого необходима грамотная маркировка таких профилей в соответствии с маркировочными чертежами

собранный церкви. Тогда по спецификациям нетрудно определить, какой профиль какого диаметра бревна какой стене принадлежит. Это особенно важно, если модель бревна потребуется отредактировать. Кроме этого, необходима четкая систематизация самих стен, так как в одних случаях удобнее создавать единую стену на всю высоту сооружения, а в других необходимо составлять ее «по бревнам» (то есть создавать стену, у которой высота равна диаметру этого бревна).

Для создания окон и дверей использовалась разработанная ранее технология «комплексных элементов» [3, 4]. Эти элементы связываются с фрагментами декора, и при установке, к примеру, окна в проект одновременно вносятся и связанные с ним подоконники, наличники, облицовка проемов, элементы декора и пр. Моделирование главков и шеек с крестами шатра и алтарного прируба было определено как отдельный этап работ, к которому необходимо подходить особенно скрупулезно. Во-первых, необходимо все сделать конструктивно правильно. Во-вторых, эта часть модели получилась самой сложной из-за значительного числа декоративных элементов.

Наиболее распространенным инструментом в создании модели Спасской церкви стали «балки и раскосы». В точном соответствии с обмерными чертежами подготавливалось большое количество библиотечных элементов лемеха разных размеров, кружал, тесин, которые затем загружались в модель и приводились в нужное пространственное положение.

В результате проведенных исследований получена конструктивно достоверная информационная модель исторического памятника, которая продолжает существование реального объекта, но уже в виртуальном мире, а также позволяет проводить исследования композиционных особенностей сибирской церковной архитектуры, вносить последующие изменения и уточнения деталей и конструкций, а также систематизировать и классифицировать отдельные ее элементы. С помощью модели оказывается возможным грамотно управлять состоянием объекта музейного хранения, производить работу по его содержанию и всестороннему учету природных, физических и других факторов воздействия на экспонат, проектировать развитие музейного комплекса в целом.

#### Источники и литература

1. Талапов В. В. Основы BIM. Введение в информационное моделирование зданий. М.: ДМК-пресс, 2011. 392 с.
2. Окладников А. П., Гоголев З. В., Ащепков Е. А. Древний Зашиверск. М.: Наука, 1977. 212 с.
3. Козлова Т. И., Талапов В. В. Опыт информационного моделирования памятников архитектуры // АМИТ: сетевой журн. 3(8), 2009. URL: <http://www.marhi.ru/AMIT/2009/3kvart09/Talapov/Article.php>
4. Козлова Т. И., Талапов В. В. О методике применения bim в моделировании памятников архитектуры // АМИТ: сетевой журн. 3(12), 2010. URL: <http://www.marhi.ru/AMIT/2010/3kvart10/kozlova/abstract.php>

*С. Н. Корусенко*

### Кучум и Ермак в устной истории татар Западной Сибири

На протяжении более тридцати лет омскими этнографами совершались ежегодные экспедиционные поездки к татарам Западной Сибири. Экспедиционные материалы охватывают все стороны жизни сибирских татар. В каждой экспедиции осуществлялся

сбор бытующих в разных населенных пунктах исторических преданий и легенд, в которых представлена история возникновения деревни, особо почитаемые места и в целом события из жизни народа. В данной работе анализируются исторические предания, в ко-



торых имеется информация о Кучуме и Ермаке. Мы не рассматриваем предания, посвященные конкретно Кучуму и Ермаку, событиям, связанным конкретно с походом Ермака. В ходе подготовки работы были просмотрены все экспедиционные материалы, собранные в татарских населенных пунктах (свыше 5 тыс. карточек), а для анализа взята только та информация, которая так или иначе была связана с этими именами, очень значимыми для истории Сибири. Почти в каждой деревне, расположенной на берегу Иртыша, рассказывали о гибели Ермака и о его могиле (к сожалению, эти рассказы большей частью не фиксировались, так как вроде бы не представляли интереса для этнографов). Часто в исторических преданиях описываются какие-либо события и хронологически привязываются ко времени правления Кучума. В части родословных легенд потомков бухарцев представлена информация о том, что основатель рода пришел в Сибирь по просьбе Кучума. Есть еще много сюжетов, где фигурируют эти имена. Поэтому цель данного сообщения — систематизировать имеющуюся информацию и выявить основные сюжетные линии.

Рассказы о Кучуме и Ермаке еще в первой половине XVIII в. были собраны Г. Ф. Миллером во время его «странствий» по Сибири (т. е. через 150 лет после событий). Сюжетам, связанным с походом Ермака в Сибирь и его борьбы с Кучумом, посвящено немало страниц в работах Миллера, прежде всего в его главном труде «Описании Сибирского царства» [21], затем эти сюжеты были представлены в полном издании «Истории Сибири» [20]. Большая часть этих сюжетов основана на различных документальных источниках (летописях, актах, указах, письмах и т. д.), однако частично использованы и «устные сведения», т. е. собранные им рассказы местных жителей. В последнем, переработанном и более полном издании «Истории Сибири» во вступительной статье читаем: «Он (Миллер. — С. К.) придавал большое значение также записи живых устных рассказов, во многом предвосхитив исследования современных этнографов» [1, с. 6]. В частности, им были записаны легенды о введении Кучумом ислама в Сибирь, об установлении в связи с этим культа святых. Эти же легенды через полтора столетия были записаны выдающимся тюркологом и сибиреведом В. В. Радловым и опубликованы на русском языке Н. Ф. Катановым [5; 7]. Радловым были собраны также различные варианты предания о Кучуме и Ермаке (также опубликованы в русском переводе Н. Ф. Катановым) [6]. Эти источники постоянно используются историками XX в., занимающимися историей Сибири. Таким образом, предания, собранные и записанные Г. Ф. Миллером и В. В. Радловым, стали письменными источниками. В то же время и сейчас в регионах, где происходили события, связанные с именами Ермака и Кучума, бытуют рассказы об этих героях. Прошло уже почти три века со времени сбора рассказов Г. Ф. Миллером и более века — со сборов В. В. Радлова. Сюжетные линии ряда преданий являются сходными, ряд преданий связан с совсем иными сюжетами, но даже там, где есть сходство, это сходство определяется только некоторыми моментами, так как со временем

произошли изменения в отношении к событиям периода освоения Сибири, в ряде преданий отражаются более поздние события, но с привязкой к личностям Ермака или Кучума, либо включаются совершенно иные сюжеты и т. п.

В собранных рассказах татар Сибири, в которых встречаются имена Кучума и Ермака, выявляется несколько блоков. В первый блок входят наиболее многочисленные предания, повествующие об основании населенных пунктов в связи с именами Кучума и Ермака. Так, в 1976 г. в д. Утузы Тевризского района Омской области у Н. Р. Маликова (1900 г. р.) была собрана информация о возникновении деревни Утузы: «Татары бежали от Ермака (выделено мной. — С. К.) и поселились на берегу Иртыша. Сначала их было всего 2 или 3 человека. Они выкопали землянку и стали жить в ней. Сначала они боялись других людей и стреляли в них из лука. Но потом они перестали бояться, и к ним присоединилось еще несколько человек. Когда их стало много, они перешли на место нынешней деревни Утузы и построили 30 избушек, а так как домов было ровно 30, то и деревню назвали Утузы. Слово „утуз“ обозначает „тридцать“ на татарском языке» [10, л. 857]. В данном рассказе основное внимание обращено на обоснование названия деревни, однако примечателен первоначальный момент рассказа — «татары бежали от Ермака», т. е. именно этот момент стал ключевым в образовании данного населенного пункта. Следующий рассказ, в котором присутствует Кучум, был записан в 1977 г. в д. Яр Ялуторовского района Тюменской области: «Яр — высокое место, обрывистый берег реки. Очень давно поселился на обрывистом берегу Исеть один человек. Он был очень сильный, занимался охотой, рыбной ловлей, земледелием. Рядом были поселения русских, и он постоянно боролся с русскими. Постепенно к нему стали селиться татары, остатки хана Кучума. Селились около реки на берегу, затем стали расселяться дальше, срубал лес и делал из его дома» [12, л. 115]. Здесь подчеркивается тот факт, что первые жители деревни были местным тюркоязычным населением (от Кучума), так как в дальнейшем поселения образовывались также пришлыми поволжскими татарами и бухарцами. В связи с этим же обоснованием можно рассматривать и рассказ жителя д. Второвагай Вагайского района Тюменской области М. С. Раинбиллова (2003 г.): «Хан Кучум вместе с женой находились на стоянке. Жене хана понравилось это место. Кучум строил там дома для своих жен. Жена Кучума вышла к Иртышу. В это время на реке тронулся лед. Она воскликнула: „Ваккой“ (лед), и от этого слова и произошло название деревни» [19, л. 57].

Два следующих рассказа были собраны в д. Берняжка Большереченского района Омской области в 1994 г. у одного информатора — А. С. Князева. Рассказ первый: «Во время войны Ермака и Кучума в районе г. Тары стояли войском татары. Вообще, русское *тара* есть не что иное, как переименованное татарское *тура* — «город». Татары укрепились там, накопав ров и используя как укрепления реки Ош и Аркарку. Там они воевали 3–4 года, пока русские не окружили их

со всех сторон. Тогда лишь из-за недостатка продуктов татары сдались русским. Кучум был умный человек и гипнотизер. Во время войны с Ермаком он приказал строить по Иртышу сёла, чтобы следить за передвижением русских. Сигнал шел от поселения к поселению — татарские воины собирались и из пунктов стреляли всех плывущих по реке русских. Однажды Кучум решил отомстить Ермаку и приказал одной девке отрезать одну грудь. Деревня, где произошло это событие, с той поры зовется Полугрудово. В конце войны Кучум и два его друга пропали без вести. А Ермака убили под Тобольском несколько татарских солдат, которые тайком пробрались к русской стоянке на мыс» [16, л. 450].

Рассказ второй: «Было это более 200 лет тому назад. Во времена войны с Кучумом царь выпускал листовки, в которых призывал татар переходить к нему. Тогда группа татар поселилась в Усть-Таре (Тартамак). Через некоторое время русские разбойники стали их притеснять. Тогда татарин по имени Пучканов Алимшык поехал в Санкт-Петербург к царю с жалобой. Царь принял его, дал княжеский титул, издал указ о наделении его землей, где пожелает. Алимшык приехал и взял себе землю от Нагорной Ивановки до Полумбаевки. Кроме того ему отдали земли (луга) от деревни Евгачино (Изюк). В это время татары из-под Усть-Тары жили бедно, в балаганах из прутьев и домов из досок. Алимшык пришел, и они поселились ближе к современной деревне Берняжка на 2 км. А через год Алимшык взял себе 1000 гектар земли в Барабинской степи. Место, куда переселились, было не особенно удачным — случилось наводнение. Татары решили переселиться куда-нибудь повыше. Такое высокое место (уба) они нашли выше по реке и стали просить губернатора разрешить им переселиться. Губернатор разрешил, но за новую землю им надо было платить налог. На новом месте татары основали деревню, которая теперь называется Берняжка. Вероятно, это слово есть не что иное, как искаженное „Пирнагуловка“ (у Алимшыка был товарищ по имени Пирнагул)» [16, л. 840].

В представленных рассказах очень хорошо прослеживается наложение поздних событий и знаний на более раннее время. В первом рассказе сразу упоминаются г. Тара, который был основан только в 1594 г., г. Тобольск (основан в 1587 г.), т. е. гораздо позже гибели Ермака, однако именно указанием этих городов рассказчик пытается локализовать место событий. В первом рассказе также дается объяснение названия русского населенного пункта — д. Пологрудово (образована в конце XVIII в.). Второй рассказ более информативен в плане наложения друг на друга разных реальных событий и хронологии. Начнем с того, что рассказчик неосознанно ведет повествование о второй половине XVIII в. («было это более 200 лет тому назад», в реальности более 400 лет). Однако здесь интересна привязка времени к поездке Алимшиха в Санкт-Петербург. Об истории этой деревни уже есть несколько работ [9, 26, 27]. Интересна и сама «татарская» фамилия информатора — Князев; в результате реконструкции генеалогической схемы рода Князе-

вых было выяснено ее происхождение от княжеского титула предка [8, с. 53, 146]. Так, в дозорной книге Тарского уезда 1701 г. в д. Тар-тамак (Усть-Тарская) переписан князец Иткучук Бучкаков [25, л. 365], потомки которого во второй половине XIX в. стали носить фамилию Князевых. Сочетание же Пучканов (Бучкаков) Алимшик само по себе очень интересно. Исследовав генеалогические схемы знатного бухарского рода Шиховых, их родословную легенду (по легенде, в 1572 г. в Сибирь по приглашению Кучума пришел Аваз-баки шейх, у которого было 4 сына, в том числе и Алим-ших), а также различные исторические источники, включая и материалы ревизий населения второй половины XVIII — середины XIX вв., было выяснено, что в реальности в 1751 г. юртовский бухарец Алим Шихов был послан в Петербург «для жалобы на насильное крещение татар бывшим митрополитом Сильвестром» [23, с. 59]. Таким образом, в данном рассказе соединены сведения о двух знатных родах — Князевых и Шиховых, основание которых связывается со временем Кучума. В действительности род Шиховых появился в Сибири только в начале XVIII в.

О роли бухарцев и об их приходе в Сибирь по приглашению Кучума говорится в рассказе жительницы д. Сеитово Тарского района Омской области А. М. Беркутовой, записанном в 1998 г. и повествующем о возникновении названия деревни: «Рядом с этим местом был сражение. Одной из сражающихся сторон было войско Кучума. Битва была выиграна. У Кучума было несколько сыновей. Одного из них, Сеита Кучум, оставил с отрядом здесь. Образовалось поселение. Назвали его по имени сына Кучума Сеитово» [17, л. 41]. Данный сюжет более реалистичен, что было выяснено в результате изучения генеалогии Имьяминовых — знатного бухарского рода, представители которого составляли землевладельческую и духовную элиту [3]. Основатель рода Дин-Али ходжа действительно появился в Сибири в 1572 г., был зятем Кучума, а его сын Ак-Саид ходжа (внук Кучума) переписан в Тарской дозорной книге 1701 г. в д. Сеитовой [24, л. 56–60 об.]. В других рассказах отражен тот факт, что приезд в Сибирь бухарцев по приглашению Кучума был связан с миссионерской деятельностью по распространению ислама среди местного населения.

Следующий блок объединяет рассказы, в которых информаторы объясняют происхождение этнонимов и связывают это с Кучумом. Приведем несколько примеров и разберем их. Рассказ первый (д. Юрт-Угуй Усть-Тарского района Новосибирской области, 1975 г., Х. Ниязов): «Я уже не знаю, от какого слова оно произошло и что означает (бараба. — С. К.). Старики у нас об этом так рассказывали. Значит, раньше, когда здесь правил Кучум хан, еще до прихода русских, несколько сот лет назад, с ним была такая история. Он нанял сорок рабочих. Эти сорок человек сорок дней яму копали. Сам Кучум приказал: на сорок первый день придете сюда. Кто первый придет, его хороните сюда, в эту яму. Ну, хорошо. Как раз на этот сорок первый день приходит его сын, сын Кучума. Ну, жив же человек, как его похоронишь тут. И не стали хоронить. А Кучум специально послал своего сына на по-

гибель. К вечеру к яме приходит сам Кучум. „Ну что?“ — „Да вот, был твой сын, мы его не похоронили“. — „Почему?“ Ну ладно, уходит. Много времени не проходит, собака прибегает. Они цап, собаку ловят и туда. Все, зарыли живой ее. Теперь, значит, опять приходит Кучум и спрашивает: „Ну что? Кого зарыли?“ — „Собаку“. Тогда Кучум и говорит: „Ну тогда нам, мусульманам, здесь делать нечего. Откуда мы родом, туда и пойдем“ (он ожидал, что русские появятся, а татары их боялись), он собрался вроде бы в поход — вроде бы в Бурят-Монголию. Он вроде бы оттуда был. И говорит своим татарам, вот этим барабинцам (тогда их еще так не звали), они аулами жили и вроде бы объединены в войска были, что ли. Все уже вроде уехали. Он приглашает ехать барабе. А наш народ ему говорит: «У нас работа есть маленько. Ты айда иди, сын, баратыр. А мы останемся, поработаем, дело сделаем, тогда мы и пойдем». Тогда Кучум говорит: „Ага! Раз вы так отвечаете, тогда ваше имя будет бараба!“ спрашивает опять: „Ну, пойдешь?“ Они отвечают: „Барабыйбий. Мы потом пойдем“. Ну тогда тем, кто остался, он кличку „бараба“ дает. Опять, значит, спрашивает: „Ты идешь?“ — „Ладно, ладно. Барабым“. Вот тогда и слово вошло „бараба“. Это значит — ты пока иди, мы за тобой пойдем. Кучум говорит: „Тут нам делать нечего. Здесь русские заселятся, жить нам тут не дадут“. Собака была как признак врага» [15, л. 94].

Второй рассказ был записан у Ф. Г. Набиева в 1977 г. в ауле Тебисс Чановского района Новосибирской области: «Бараба раньше здесь жили. Занимались охотой, рыбалкой. Охотились на лошадей и так. Кучумхан тут путался. Звал он барабу на юг хлеб сеять, а они говорили: «Барам, барам» — приедем, приедем, а сами не приехали, так и остались они барабой. Рыбу ловили, дичь ловили. А Кучум их проклял» [11, л. 33]. Подобные рассказы были собраны и в других деревнях барабинских татар. К этому же блоку примыкает и повествование К. Абульхасанова (д. Усманка, Кыштовского района Новосибирской области, 1977 г.): «Тут в 50 км от нас живут аялинские татары. Название Аялу получилось так. Когда Кучум-хан воевал тут с Ермаком, он его утопил в реке Таре. Так вот, когда Кучум-хан отсиделся здесь, он звал местных татар аялинских с собой. Говорит: „Пойдемте, ребята, здесь не наша местность будет. Нам в дальнейшем жития здесь не будет, давайте в Самарканд поедем“. А эти люди аялинские говорят: „Мы тут аялу на зверей поставили. Идите вперед, мы вас догоним“. Обманули Кучума. А Кучум проклял их: „Ну и оставайтесь здесь аялыми“. Потом отсюда приглашал татар ехать дальше. Некоторые не хотели отсюда уезжать. Говорили: „Бар, бар, бар, барабар. Мы потом барарум“. Кучум сказал: „Вот если вы не хотите ехать, оставайтесь здесь барабой“. Вот отсюда и пошло название „бараба“ — „идите вперед, мы приедем“. Кучум их проклял и сказал: „Оставайтесь барабой“. Которые так и пошли, а которые остались. Надоело им кочевать. Кучум-хан воевал, кочевал. Потомки его некоторые здесь еще живут, километров в 200 отсюда на севере, его народ, они называются остяками» [11, л. 11].

Эти рассказы интересны прежде всего тем, что они

являются пересказом собранного В. В. Радловым так называемого второго рассказа о Кучуме [6, с. 8–9], в котором изложено происхождение родоплеменных групп сибирских татар — аялы, туралы, курдак и бараба. В современных материалах представлены только версии о происхождении барабы и аялы, хотя нам встречались объяснения происхождения туралы, но они не были связаны с Кучумом, т. е. этот пласт оказался утерянным. Происхождение курдак также чаще всего связывают с языческими верованиями этого населения, которые верили в кукол («курчак»). Что касается происхождения барабы, то здесь в рассказе о Кучуме, опубликованном Катановым, идет речь о четырех отрядах войска Кучума, которые, как ни звал их Кучум с собой уйти, остались на своей земле: первый — это курдак (от слова «курты» — «налимь»); второй — туралы («тура» — «ждать»); третий — аялы («аял» — «отсрочка»); четвертый — бараба («баратырын» — «уходите»). Современные рассказы являются несколько искаженной или неполной версией собранного Радловым предания, но в целом суть рассказов о происхождении названий «бараба» и «аялы» осталась прежней. По мнению И. В. Белича, с которым автор настоящей работы согласен, «трактующее в предании «происхождение» названий родоплеменных подразделений сибирских татар... приписываемых „вещему слову“ Кучум-хана, на самом деле является интересным, но довольно поздним народным переосмыслением, или этимологизацией, данных этнонимов» [2, с. 67].

Несколько рассказов являются отражением современных образов Кучума и Ермака, хотя образы характерны почти для всех рассказов. Так, в д. Казанка Томского района Томской области в 1970 г. Г. Рахимова рассказала следующее: «Раньше татар было много. Потом русский начал в Сибирь ходить. У них главный был Ермак. Он украинец был, казак. Он брал ружье. У молодой татарки ребенок маленький был. Ермак из ружья в него стрелял, чтобы татар меньше был» [14, л. 998]. В данном рассказе Ермак представлен неким злодеем, способным убить даже ребенка. Также злодеем представлен он и в другом рассказе, записанном в 1980 г. в д. Эушта Томской области: «Ермак хотел предать татар христианской вере. Кто не согласился принять православие, то его секли розгами 25 раз. Если после этого наказуемый выживал, то его выселяли дальше в Сибирь, кто принимал добровольно христианскую веру, тому давали русскую фамилию и различные льготы» [14, л. 1101].

Образ Кучума, прежде всего положительный, можно проследить по следующему рассказу А. С. Князева из д. Берняжки Большереченского района Омской области в 1994 г.: «Сибирские татары появились здесь во время войн Кучум-хана, то есть приблизительно в XVI веке. Кучум-хан не признавал сибирских татар, но подчинялся им, называл их продажными собаками за то, что они перешли в подданство к русскому царю. Воевал с ними, победил их, тугумы их переименовались. Войско Кучума составляли черные татары, потомки монгольских завоевателей. Когда монголы завоевали Русь, они брали русских и польских девушек, женились на них, и с тех пор казанские татары стали свет-

лыми. Кучум-хан с ними ругался и обвинял их в продажности. Иван Грозный устанавливал контакты тем временем с астраханскими и оренбургскими татарами. Он устраивал пьяные игрища, гулял и пил с ними, тем самым привлекая их на свою сторону. Кучум предупреждал их, чтобы они не поддавались на обман Грозного, они его не слушали. Они стали переходить на сторону Ивана Грозного и воевать с Кучумом. Иван Грозный этим воспользовался и через войско Ермака постепенно завоевал татарские земли к востоку от Урала. Завоевав Казань, Грозный заставлял татар креститься, делая это таким образом: русские воины гнали татар из захваченной Казани и по приказу Грозного топили в Волге. Сам Грозный в это время стоял на другом берегу реки, встречая тех, кому удавалось доплыть до берега, и предлагал им креститься и перейти в подданство. Некоторые татары соглашались и крестились. Тех, кто крестился, татары называли *карашин* — крещеный. Карашин — название крещеных татар. Татары, оставшиеся в мусульманстве, их не любят, те отвечают им тем же. Татары своих девушек за карашинов не отдают. Кучум приказывал строить деревни вдоль русла Иртыша, чтобы не пропустить их за Иртыш. Создавалась цепь укрепленных татарских поселений: Тартамак, Айткулово, Киргап, Атак, Шихлар (Речапово. — С. К.), Сеитово, Курманово — располагались вдоль Иртыша или вдоль Тары (Черталы, Бергамак, Инцисс, Молодцово)» [16, л. 453–454]. В данном рассказе информатор подчеркивает отрицательные качества Грозного, монголов через осуждение их поступков со стороны Кучума, что подчеркивает положительный образ Кучума, который стремился отстоять земли татар, препятствовать их крещению.

Последний блок рассказов связан с фактом гибели Ермака. Наиболее информативным и объемным является рассказ жителя д. Ишаир Вагайского района Тюменской области (1985 г.) Б. А. Аминова, в котором представлена история появления Ермака в Сибири и факт его гибели: «При Иване Грозном было. Пришел Ермак на Урал. Там два брата жили, царя Ивана Грозного не признавали. Ермак с ними говорил, велел русскому царю подчиниться. Они согласились, Ермак ночь ночевал, утром ушел. Братья спохватились: зачем русскому царю подчиняться, уьем Ермака, никто знать не будет, подчиняться не надо. Туда кинулись, сюда кинулись — не нашли Ермака. Ермак пошел под Тобольск. Там Кучум с войском стоял. Ермак стал рыбу ловить, Кучуму приносил — нельму, стерлядь, всякую красную рыбу. У Кучума было два сына. Они говорят отцу: «Давай уьем русского». Кучум не согласился, говорит: „Ермак со мной хлеб, соль делил, нельза убивать“. Некоторое время прошло, Ермак приходит к Кучуму, просит земли на вечное пользование, где бы рыбачить ему можно было. Кучум спрашивает: „Сколько тебе надо земли?“ Ермак отвечает: „Сколько одна шкура займет“. — „Ладно бери“. Ермак хитрый был. Взял шкуру быка и тонкой полоской нарезал, сделал длинную веревку. Кучум приехал, Ермак кол вбивал, веревку привязывал и окружил земли на целый юрт. Теперь там деревня Подчуваши. Кучум посмотрел, рукой махнул: ладно, живи!»

Потом Ермак исчез. Долго не было, три года. На это время Ермак большую лодку построил. Это было на тюменской стороне, на реке Тура. Там русские жили. Ермак взял 18 человек. Посадил в лодку, а выше бортов наставил чучела людей, в одежду нарядил. У русских уже в это время порох был. Зарядили они пушку и приплыли в Тобольск, объявил Кучуму войну. Татары стали стрелять и все стрелы в чучела расстреляли. Тогда Ермак стал из пушки стрелять, они испугались и ушли на край города. Поехали против Ермака два сына Кучума. Навстречу им татарка идет, несет воду из Иртыша. Спрашивает: „Куда поехали?“ Отвечают: „С Ермаком воевать“. „А зачем кольчугу надели? Разве Аллах вас не защитит?“ Братья застыдились, кольчугу сняли и тут же на улице бросили. Приехали к Иртышу, Ермак стрелял в обоих братьев и убил. Кучум с войском за город отошел. Ермак занял Тобольск.

Устроились спать в доме, охрану выставили: двух часовых на улице, двух — у дверей. Остальные уснули. Ермак сильный богатырь был. Целый день воевал, устал. Если Ермак устал, простые солдаты еще больше. Часовые уснули. Кучум разведку послал — трех человек. Разведка узнала, что русские спят. Тогда Кучум приказал убивать всех. Двух часовых на улице закололи, вошли в дом, двух часовых у дверей закололи. Начали колоть тех, кто на нарах. А Ермак русских схватил, в окно выбросил и сам высочил. Так они вшестером спаслись, побежали в сторону Вагая по правому берегу Иртыша. Кучум с войском за ними. Нападать бояться, каждому жить хочется. Ермак дошел до Вагая, там юрт Вагай был. Поели они, спать легли на берегу Иртыша. Кучум опять разведку послал — двух человек. Они стрелой одного русского убили, принесли, спят, говорят. Тогда Кучум велел напасть на спящих. Всех побили, Ермака ранили. Ермак хотел спастись, пошел через Иртыш и утонул.

Когда Ермак Тобольск брал, то послал одного воина к Ивану Грозному, чтобы сообщить, что Тобольск взят. Парень долго шел до Москвы: может, полгода, может, год. Дошел, доложил царю. Царь регулярное войско послал. Войско приходит в Тобольск — ни Ермака, ни Кучума. Заняли город. С тех пор в этих местах русские живут. А Кучум, говорят, ушел в сторону Казахстана. Больше про него ничего не слышать было» [13, л. 1451–1454].

Первая часть рассказа посвящена тому, как Ермак обосновался в Сибири. Сюжет с бычьей шкурой, который описан еще в собранном В. В. Радловым рассказе о Кучуме, хорошо проанализирован И. В. Беличем, который показал, что данный сюжет проник в сибирско-татарскую мифологию задолго до похода Ермака из Средней Азии. Проведенный автором историко-этнографический анализ показывает наложения этого сказочного мотива на образы Ермака и Кучума. В конце первой части рассказчик говорит о том месте, где закрепился Ермак, — деревне Подчуваши. Это отражение первых боевых действий Ермака и закрепления его на данной территории. Так, у Миллера читаем: «...хан Кучум, лично предводительствуя татарами, решил 1 октября (1581 г. — С. К.) силой принудить казаков к отступлению. Ермак со своими казаками смело

направился ему навстречу до того места, где под высоким Чувашским мысом хан приказал засесть дороги или запереть Иртыш. Он еще раньше замышлял овладеть небольшим городком, расположенном на этом месте и укрепленным валом и рвом» [20, с. 224]. В этот раз городок взять не удалось, но и хан понес большой урон. А 23 октября казаки одержали победу, а Кучум и Маметкул бежали.

Следующий сюжет описывает гибель Ермака. Его основу можно рассматривать как более или менее реалистичную, так как здесь правильно упоминаются Вагай, вдоль которого двигался Ермак со своими людьми в ожидании встречи с бухарскими караванами, о чем подробно пишет Миллер, гибель его сподвижников, попытку Ермака спастись и его гибель в Иртыше. В целом при сравнении рассказа с описанием этих событий Миллер выявляет довольно реалистичную основу предания. Однако информатор опять использует названия, которые в те времена отсутствовали: Тобольск, Казахстан. В то же время этими топонимами автор локализует описываемые события, так как в действительности речь идет не о Тобольске, а о «граде Сибирь» (он же Искер или Кашлык), расположенном недалеко от современного Тобольска. Упоминание Казахстана также указывает на маршрут, которым ушел Кучум.

Остальные рассказы о гибели Ермака очень лапидарны и более фантастичны. Так, в д. Барабинка Томского района Томской области в 1970 г. М. Ш. Абанеев рассказал следующее: «В 1582 г. Ермак перешел через Урал. Европейский материк, Украину, Белоруссию до этого завоевал, и Иван Грозный послал его в Сибирь. Ермак подошел к Тобольску. Кучум-хан боялся его, разведка сказала об огнестрельном оружии белого царя. Дочь Кучума была невеста и сказала, что пойдет к Ермаку, чтобы выйти замуж, для того чтобы спасти родителей. Она пришла к Ермаку и свое согласие

сказала, просила не убивать отца, и она с ним будет жить. Ермак согласился и лег спокойно спать на ночь. Отряд Кучум-хана напал на них. Ермак не устоял, поплыл через Иртыш и не дошел до того берега. Дочь вернулась домой назад» [14, л. 1025].

В 2002 г. в д. Тебендя Усть-Ишимского района Омской области рассказали следующее: «В деревне существует несколько легенд, связанных с Ермаком. Священным местом в деревне считается Черное озеро. Возле него нельзя ругаться. Нужно кидать медные монеты, чтобы задобрить хозяйку озера, щуку Чуртан (Аураке). Легенда сообщает, что когда Ермак ступил на эти места, хан Кучум утопил все свои сокровища в озере (глубина которого достигает 30 м). Еще одна легенда, связанная с Ермаком, говорит, что на этом месте (возле черного озера) был убит Ермак лучником из деревни (некоторые сообщают, что это произошло около Иртыша). Стрела попала прямо в рукав, пронзила сердце» [18, л. 29]. Данный рассказ подтверждает тот факт, что почти в каждой татарской деревне, расположенной как на берегу Иртыша, так и на значительном от него расстоянии, указывают на место гибели Ермака.

Легенды, описывающие гибель Ермака и последующие события с его захоронением, а также его сакрализации стали в свое время объектом специального изучения в работах академика А. П. Окладникова [22]. В последнее время активизировались археологические исследования городков сибирских ханств, а также попытки соотнести археологические исследования с описаниями событий, связанных с Кучумом и Ермаком, Г. Ф. Миллера и С. У. Ремезова [4, с. 4–22]. Столь значимое для Сибири событие, как поход Ермака и завоевание Сибири, еще долгое время будет в центре внимания простых сибиряков, а ученые по-прежнему будут стремиться разгадать тайны, которые встречаются в сибирской мифологии.

#### Источники и литература

1. Батянова Е. П., Вайнштейн С. И. Из истории подготовки нового издания // Миллер Г. Ф. История Сибири. Изд. 2-е, доп. Т. I. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. С. 5–13.
2. Белич И. В. «Всемирная сказка» в фольклоре сибирских татар (опыт историко-этнографического анализа) // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Т. 8. Омск, 2004. С. 63–96.
3. Бустанов А. К., Корусенко С. Н. Родословные сибирских бухарцев: Имьяминовы // Археология, этнография и антропология Евразии. 2010. № 2 (42). С. 97–105.
4. Казаки Тюменского региона от Ермака до наших дней (краткий очерк). Тюмень, 2010. 182 с.
5. Катанов Н. Ф. О религиозных войнах учеников шейха Багаудина против инородцев Западной Сибири. (По рукописям Тобольского губернского музея) // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 14. Тобольск, 1904. С. 1–28.
6. Катанов Н. Ф. Предания тобольских татар о Кучуме и Ермаке // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 5. Тобольск, 1895–1896. С. 1–13.
7. Катанов Н. Ф. Предания тобольских татар о прибытии в 1572 г. мухаммеданских проповедников в г. Искер // Ежегодник Тобольского губернского музея. Вып. 7. Тобольск, 1896. С. 15–31.
8. Корусенко С. Н. Этносоциальная история и межэтнические связи тюркского населения Тарского Прииртышья. Омск, 2006. 218 с.
9. Лосева З. К., Томилов Н. А. Легенды и исторические предания прииртышских татар // Духовная культура народов Сибири. Томск, 1980. С. 18–32.
10. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 2-2.
11. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 3-9.
12. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 3-17.
13. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 11-4.
14. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 71-1.
15. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 76-1.
16. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 90-4.
17. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 113-2.
18. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 160-1.
19. МАЭ ОмГУ. Ф. I. Д. 166-1.
20. Миллер Г. Ф. История Сибири. Изд. 2-е, доп. Т. I. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 1999. 630 с.
21. Миллер Г. Ф. Описание Сибирского царства и всех происшедших в нем дел от начала, а особливо от покорения его Российской державе по сии времена. Кн. I. М.: Либерея, 1998. 416 с.
22. Окладников А. П. Туземные легенды о Ермаке (Опыт историко-этнографической интерпретации). Сибирские огни. 1981. № 12. С. 126–133.
23. Потанин Г. Н. Материалы для истории Сибири. М., 1867. 234 с.

24. РГАДА. Ф. 214. Кн. 1199.

25. РГАДА. Ф. 214. Кн. № 1182.

26. Селезнева И. А. История переселения деревни Берняжка Большереженского района Омской области // Сибирская

деревня: история, современное состояние, перспективы развития. Омск, 2000. С. 133–134.

27. Томилов Н. А. Поселения тарских татар бассейна Тары // Этнографо-археологические комплексы: проблемы культуры и социума. Новосибирск, 1996. Т. 1. С. 188–197.

*Т. А. Кузнецова, А. Ю. Ледовских*

### **От описания к «пониманию»: репрезентации сибирских «инородцев» в статьях специализированных журналов второй половины XIX – начала XX вв.<sup>1</sup>**

Этническое разнообразие Российской империи всегда пробуждало у ее образованных граждан интерес к его изучению и систематизации. Вместе с любопытством к различным диковинкам интерес к экзотическим народам вошел в моду со времен Петра I и был поддержан немецкими учеными-исследователями, отправлявшимися в научные экспедиции в Сибирь и на Кавказ. Результатами этих экспедиций стали подробные описания и классификации народов Сибирского региона. Научный интерес к сибирским аборигенам значительно ослаб к середине XIX в., когда, по замечанию Ю. Слезкина, «академики-„немцы“ были наголову разбиты академиками-„патриотами“» [8, с. 97] и главное внимание стало уделяться научному изучению «вновь открытого» русского народа, его прошлого и настоящего.

Ситуация начала меняться после великих реформ, когда основной накал страстей, связанный с разработкой проектов об освобождении крестьян и дебатами по поводу глобальных общероссийских проблем, схлынул. Под влиянием различных факторов в среде образованных русских возрос интерес к Сибири, в том числе к ее аборигенам.

Значительную роль в подъеме интереса русского общества к сибирским вопросам сыграло государство. Причины были не только в интенсификации экономического освоения окраины, проектах по массовому переселению крестьян, строительстве Транссибирской магистрали и пр. В середине века империя приобрела владения на Дальнем Востоке и в Средней Азии, которые требовали изучения и освоения, вместе с ними в поле зрения попадали и сибирские территории. Для исследования восточных окраин (в том числе туземного населения) во второй половине XIX в. были открыты сибирские филиалы Русского географического общества (РГО). «Распространяющийся вкус к этнографическим исследованиям» требовал создания специализированных журналов. Помимо журналов РГО и его сибирских отделов, в конце XIX в. появились географические и этнографические издания, рассчитанные на более широкую аудиторию: «Землеведение», «Естествознание и география», «Этнографическое обозрение» и «Живая старина».

Издания Русского географического общества и его сибирских отделов содержат большой блок этнографических исследований, посвященных сибирским «инородцам». При этом описания туземного населе-

ния Сибири в публикациях РГО в течение полувека отзывались на общественные изменения (например, появление и распространение областничества). Вопрос о вымирании сибирских «инородцев», растиражированный областниками, подвергся более тщательному анализу в изданиях РГО. Не все исследователи были согласны с мнением о сокращении численности «инородцев», и если в столичных изданиях географического общества статистические данные так и не были приведены в качестве доказательства, то сотрудники сибирских отделов опирались на статистику и на анализ архивных данных. Характерной чертой описания сибирских «инородцев» в столичных и региональных журналах являлась патерналистская позиция исследователей: по мнению сотрудников научного общества, «туземцы» нуждались в постоянной опеке более культурных русских. В статьях покровительственное отношение к аборигенам нередко выражалось в сравнении последних с «беспечными детьми, живущими одним днем», которых необходимо охранять от эксплуатации, влияния алкоголя, вымирания и прочих неблагоприятных факторов [1, с. 436; 10, с. 167; 3, с. 274].

Представления об «инородцах» не оставались неизменными: так, в начале XIX – начале XX вв. аборигены Сибири стали выходить из образа «детей», требующих постоянного внимания. В качестве одной из причин можно назвать увеличение числа просвещенных «инородцев» в Сибири, многие из которых входили в состав отделов РГО, оказывая помощь в экспедиционной деятельности и тем самым влияя на сложившиеся представления этнографов. В начале XX в. авторы обратились к конкретным вопросам, связанным с «инородческим» населением, таким как земельные отношения, распространение грамотности.

Важным моментом в публикациях сибирских изданий РГО был вопрос о необходимости «понимания» «инородческой» культуры, о чем не писали в центральных изданиях. Первыми обозначили эту позицию политические ссыльные, имевшие возможность на протяжении нескольких лет исследовать сибирских аборигенов. Именно политические ссыльные (В. И. Юхельсон, В. Л. Серошевский) заметили, что «понимание» «чужой» культуры начинается с изменения отношения к «инородцам» не только массы сибирского населения (о чем не раз писали авторы общественно-политических журналов), но в первую очередь региональной интеллигенции, которая формировала отно-

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке РГНФ, грант № 10-01-00445а.

шение к сибирским аборигенам, в том числе посредством печатного слова [6, с. 32; 4, с. 161, 166].

Вероятно, проблемы «понимания» «инородческой» культуры как раз и порождали впечатление ее «неуловимости» — несмотря на многочисленные исследования в рамках экспедиций и деятельности отделов РГО, в общественном мнении прочно укоренилась идея о непознанности быта сибирских аборигенов. В этой связи снова и снова актуализируются исследовательские задачи для этнографов. Им предстояло продолжать работу над уточнением состава, этнической и языковой принадлежности сибирских народов, собирать новые сведения об их материальной и духовной культуре, а также, следуя тенденциям «новейших исследований Сибири», обратить внимание на «вопрос о современном положении инородцев, их отношении к русским и о том будущем, которое может предстоять им» [7, с. 408]. Особенно «многострадальным» стал вопрос о динамике численности аборигенного населения. Архивные исследования, опубликованные сотрудниками сибирских отделов РГО, не поставили точку в этом вопросе, он периодически поднимался в публикациях «Естествознания и географии» и «Этнографического обозрения». Возможно, российское интеллектуальное сообщество было больше заинтересовано в самом процессе обсуждения этой проблемы, а не в конечном результате.

Еще одной проблемой, связанной с изучением коренного населения Сибири, были сомнения относительно наличия у аборигенов культуры, которую можно и нужно исследовать и фиксировать. Мифологема «дикости» сибирских «инородцев», прочно укоренившаяся даже в среде образованных русских, подразумевала отсутствие у них прошлого, отсутствие всяких проявлений культуры. Материалы специализированных изданий по этнографии и географии демонстрируют попытки преодолеть подобные установки, воспользоваться феноменологическим методом описания чуждой культуры, понять «другого», отказаться, насколько это возможно, от оценочного суждения. Большое значение в этой связи имело открытие фольклорного источника для реконструкции дорусской истории сибирских аборигенов. Исследователи признали за «инородцами» право на историю и свою собственную литературную традицию, пусть и разительно отличающуюся от русских образцов.

Помимо специалистов-этнографов, в эту исследо-

вательскую деятельность включались и другие образованные русские. Появлялись исследования врачей, работавших с аборигенным населением и в той или иной степени пытавшихся осветить вопрос о медицинской помощи коренному населению [9, с. 16–18; 5, с. 146–147]. Кроме того, в их поле зрения попадали и традиционные способы оказания врачебной помощи в среде «инородцев» [2, с. 375–390]. Другим аспектом, связанным с медициной, стали попытки изучения феномена шаманизма с точки зрения психиатрии и психологии. На наш взгляд, это достаточно показательный факт.

К концу XIX — началу XX вв. сложились различные варианты понимания задач, стоящих перед исследователем быта сибирских аборигенов. Базовой целью оставалось наиболее полное и подробное описание другой культурной традиции. Эта цель приобретала особую важность в условиях «размывания» традиционной культуры под напором русского влияния. Постепенное вытеснение элементов традиционной культуры, конечно, являлось показателем ассимиляционной способности русского населения, но в то же время было сигналом к интенсификации усилий по изучению остатков «живой старины». Однако описание «инородческого» быта могло осуществляться с разных исследовательских позиций. Заметно ощущалось воздействие публицистического дискурса, тесно связывавшего описание культуры аборигенов с необходимостью привлечения внимания общественности к бедственному положению коренного населения. Это обуславливало пристальное внимание, которое уделялось негативным сторонам. Даже вне областной риторики вопрос о необходимости распространения русских культурных образцов все равно оставался актуальным для большинства исследований. Таким образом, задача описания коренного населения находилась в тесной взаимосвязи с обоснованием необходимости «окультуривания» коренного населения по русским образцам. В то же время наметилась тенденция «понимания» аборигенной культуры без постоянного сравнения с русскими и европейскими образцами, стали предприниматься попытки раскрыть причины, побуждавшие «инородца» поступать так, а не иначе, найти причины, объясняющие его поведение. Эта тенденция сближает русские этнографические исследования с зарубежными аналогами.

#### Источники и литература

1. Аргентов А. А. Нижнеколымский край // Географические известия. Вып. 6. Т. 15. СПб., 1879. С. 431–451.
2. Белиловский А. К. Об обычаях и обрядах при родах инородческих женщин // Живая старина. 1894. Кн. III. С. 375–390.
3. Иохельсон В. И. По рекам Ясачной и Коркодону. Древний и современный юкагирский быт и письмена // Изв. Императ. Рус. геогр. о-ва. Т. 34. СПб., 1898. С. 255–290.
4. Кулаков П. Е. Буряты Иркутской губернии // Изв. Восточно-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Т. 26. № 3–4. Иркутск, 1896. С. 118–166.
5. Никольский Д. П. Рецензия на книгу Ростовцева. Заметки о врачебной помощи инородческому населению // Этногр. обозрение. 1895. Кн. 24. С. 146–147.
6. П-ий С. И. Идеи бурят шаманитов о душе, смерти, загробном мире и загробной жизни // Изв. Вост.-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Т. 22. № 1. Иркутск, 1891. С. 18–32.
7. Пыпин А. Н. История русской этнографии. Т. 4. Белоруссия и Сибирь. СПб.: Тип. М. М. Стасюлевича, 1892. 488 с.
9. Слезкин Ю. Арктические зеркала: Россия и малые народы. М.: Новое лит. обозрение, 2008. 512 с.
10. Слюнин Н. В. Среди чукчей. Землеведение. 1895. Кн. 4. С. 16–18;
11. Слюнин Н. В. Экономическое положение инородцев северо-восточной Сибири // Изв. ИРГО. Т. 31. СПб., 1895 г. С. 153–186.

Е. К. Лейбова

### Результаты обучения старшеклассников приемам работы с устными историческими источниками

На протяжении 6 лет мы занимаемся обучением старшеклассников школ Новосибирска приемам работы с устными историческими источниками. Этапы нашей работы выстроены в логике концентрической (циклической) системы обучения. На первом этапе обучения важно сформировать первичные умения, входящие в состав приемов сбора, фиксации, чтения, комментария и интерпретации устных исторических свидетельств, что создаст возможность их комплексного применения старшеклассниками (в том числе в самостоятельной познавательной деятельности). На втором и третьем этапах обучения происходит отработка усвоенных умений.

Эффективность нашей методики проверялась с помощью контрольно-диагностических срезов на основе познавательных заданий<sup>1</sup>. Диагностические материалы разработаны нами с учетом содержания школьного курса истории России XX–XXI вв., их апробация проходила в разных общеобразовательных учреждениях Новосибирска. В данной статье представлены результаты обучения старшеклассников приемам работы с устными историческими источниками.

Первая срезовая диагностическая работа уместна в конце первого учебного полугодия, обычно после изучения темы «Идеологические основы советского общества и культура в 1920–1930-х гг.». Задания, включенные в работу, нацелены на выявление знаний школьников о видах устных исторических источников, их типологических особенностях и способах их сбора и изучения. Большинство заданий позволяет выявить степень освоения школьниками основных элементов ориентировочной основы деятельности с устными историческими источниками.

Первый блок заданий направлен на выявление степени усвоения учащимися знаний об устных источниках и устной истории. Ученикам предлагается соотнести виды устных исторических свидетельств (устная традиция, устная биография, устная история) с конкретными примерами свидетельств, а также вспомнить и перечислить основные особенности устных исторических источников, которые необходимо учитывать при их сборе и изучении, пояснить на одном-двух примерах, как это следует делать. Большинство учащихся (более 75%) верно определяют свидетельства, относящиеся к устной истории и устной традиции, однако испытывают затруднения при определении устной биографии (около 40% ошибок).

Выполняя второе задание, все ученики стремятся пояснить особенности устных источников. Большинство (более 85%) указывает на их информационную «многослойность». Типичные ответы учеников: «Устные источники отражают эмоциональную окраску. Мы можем услышать речь людей — современников

событий», «Когда ты берешь интервью, ты понимаешь, что чувствует тот человек, а в книгах чувства передать тяжелее». Крайнюю степень субъективности отмечают около 80%: «Устные источники субъективны, в них велика вероятность ошибок, а возможно, и приукрашиваний, ведь никакой человек не сможет изложить все точь-в-точь, что он видел и испытал», «Устный источник субъективен, так как сведения, не записанные на бумагу или другой носитель информации, могут изменяться при передаче из уст в уста, в них появляются какие-то новые детали». Еще 70% указывают на сложность установления достоверности устного источника: «Информацию из устных источников сложно проверить», «При работе с устными источниками мы не можем быть точно уверены в датах, фактах, событиях, хронологии их изложения». К тому же около 80% обращают внимание на двойственную природу устных исторических источников: «Создавая протокол устного источника, необходимо быть очень внимательным, ведь ты тоже его автор», «Когда люди рассказывают, им можно задавать вопросы, таким образом мы узнаем больше информации».

Однако в совокупности все особенности устных источников с примерами того, каким образом следует их учитывать при сборе и анализе, указывает не более 12%. Как правило, ученики отмечают одну-две особенности устных свидетельств. В целом полученные результаты свидетельствуют, что старшеклассники имеют представление об исторических источниках и их особенностях, но на первом этапе обучения эти представления не системные. Более того, имеют место существенные различия в освоении начальных представлений об устной истории у учеников на индивидуальном уровне.

Вторая группа заданий направлена на выявление степени усвоения учащимися знаний о способах сбора устных исторических источников. Так, ученикам предлагается составить список потенциальных респондентов (не менее трех человек), к которым следует обратиться за информацией по теме «Коллективизация и процессы раскулачивания в Сибири» и пояснить свой выбор. Это задание обычно выполняют все ученики. Однако большинство школьников предлагает обратиться лишь к своим родным и близким. Указать в качестве возможных информантов пожилых соседей, учителей, жителей деревни рядом с городской дачей может лишь около 15%.

Другое задание этой группы выявляет усвоение школьниками правил составления вопросов для интервью. Около 35% могут выявить все некорректные вопросы и пояснить сущность найденной ошибки. Более половины учеников затрудняются исправить фор-

<sup>1</sup> Варианты заданий см.: Лейбова Е. К. Устные исторические источники на школьных уроках истории: учеб.-метод. пособие / Е. К. Лейбова, О. М. Хлытина; науч. ред. В. А. Зверев, К. Е. Зверева. Новосибирск: Изд-во НГПУ, 2011. 134 с.



мулировку вопроса: «Вы навещали своих родителей?», подразумевающую однозначный ответ «да» или «нет». Корректнее было бы сформулировать вопрос так: «Как часто Вы навещали своих родителей? По какому поводу?». Ошибки, связанные с использованием наводящих формулировок («Вы ведь любили посещать театр?»), а также вопросов в слишком общей форме («Расскажите о своей жизни») учащиеся обнаруживают достаточно быстро.

Наконец, ученикам предлагается вопросник по теме «Школьные годы ваших бабушек и дедушек» с пропущенными фрагментами. Необходимо сформулировать недостающие вопросы. Это задание позволяет проверить знание правил формулирования вопросов интервью, а также умение их применять.

При выполнении задания в начало необходимо включить вопросы, позволяющие получить пропущенные сведения о респонденте (дате и месте его рождения, а также семейном положении). Это могут сделать около 35%. Заполнить пропуски в самом вопроснике могут почти все учащиеся (95%). Однако только половина может сформулировать вопрос в соответствии с тематикой каждого абзаца вопросника.

Об освоении учениками знаний и умений расшифровывать устные исторические свидетельства позволяют судить итоги выполнения следующих двух заданий. Правильно соотнести все символы из транскрипции устного источника и их обозначения могут около 80%, а вот определить на основе видеофрагмента, о каком событии повествует рассказчик, описать его отношение к этому событию получается не у всех учеников. На процесс раскулачивания указывает половина школьников, так как они могут выделить ключевые слова в речи респондента. При этом прокомментировать отношение современницы, описывающей процесс раскулачивания, к данному событию (по манере ее описания, а при прослушивании отрывка — по интонациям и оговоркам) могут на данном этапе обучения только 20% старшекласников. Приведем пример типичного ответа: «Когда Федора Евдокимовна вспоминала процесс коллективизации, она не выражала негативных эмоций, в ее рассказе было больше непонимания, а еще ей было очень жаль дом, ведь такова реакция обычного ребенка, каким она была в то время».

Последняя группа заданий выявляет умения старшекласников анализировать устные исторические источники.

Первое задание предлагает ученикам вписать предложенное устное свидетельство в исторический контекст, определить и прокомментировать связь между официальными идеологическими установками и повседневной жизнью людей. В частности, пояснить, что официальная советская идеология требовала отказа от религиозных убеждений, поэтому люди внешне их не проявляли, родители запрещали детям говорить о Боге, однако у многих людей сохранилась их внутренняя вера, могут только около 5% учащихся. Проанализировать способ объяснения автором устного свидетельства причин описываемых событий, подобрать соответствующую схему-«рисунок» и

заполнить ее могут при выполнении разных вариантов в среднем 40% старшекласников.

Последнее задание нацеливает школьников на определение ценности предложенного устного исторического свидетельства для изучения истории: ученикам предлагается назвать не менее трех разных тем, для исследования которых возможно обращение к этому свидетельству. Наиболее часто при выполнении данного задания учащиеся указывают следующие темы: «Медицинское обслуживание в советской деревне 30-х гг.» или «Состояние медицины в данный период»; «Рождаемость в советской деревне 30-х гг.»; «Образ жизни крестьян в 30-е гг. XX в.»; «Отношение к смерти вообще (или к детской смертности) в советской деревне 30-х гг.»; «Родственные связи и отношения в крестьянской семье 30-х гг.»; «Демографическая ситуация в селах Сибири в первой трети XX в.».

Таким образом, приемы сбора и расшифровки устных исторических источников осваиваются учащимися на более высоком уровне, что свидетельствует о сформированности у них ориентационной основы деятельности по итогам первого этапа обучения. Поскольку для освоения приемов изучения (чтения, комментирования, интерпретации) устных источников требуется больше времени, часть учащихся (до 30%) вообще пока не владеют ими, поэтому именно на работу в данном направлении необходимо нацелить последующее обучение (период послевоенной истории развития СССР).

Второй срез проводится нами в ходе уроков-презентаций учебного проекта по теме «9 мая 1945 г. — день, который помнят все». При выполнении этого проекта ученики применяют усвоенные знания о способах сбора и изучения устных исторических источников, опираясь на памятки-алгоритмы и опыт работы с устными источниками, полученный на уроках истории.

В ходе выполнения проекта старшекласники опрашивают большое количество респондентов из разных категорий современников и участников событий (участников боевых действий и тружеников тыла, женщин и мужчин, взрослых и детей и т. д.). Ученики задают своим собеседникам разное количество вопросов (от 5 до 32). До 40% старшекласников при проведении интервью используют различные дополнительные материалы: фотографии военных лет, ордена и медали, сохранившиеся письма и похоронки, создают соответствующий музыкальный фон для стимулирования памяти респондентов.

Самым распространенным способом фиксации интервью является аудиозапись при помощи диктофона или магнитофона, к ней прибегает до 45% учащихся. Видеозаписью пользуются 20% старшекласников. Те школьники, у которых нет возможности записать интервью на магнитофон или видеокассету, создают письменный протокол интервью, обращая особое внимание на имена, даты и отдельные ключевые слова.

По оценкам учителей, высокого уровня во владении знаниями об устных источниках достигает большинство старшекласников — 60%. По сравнению с первой срезовой работой этот показатель существен-

но повышается. Высокими оказываются показатели освоения учащимися приемов фиксации устных источников (до 90%). Вероятно, это объясняется тем, что старшеклассники хорошо владеют современной видео- и звукозаписывающей техникой. Приемы сбора устных источников старшеклассники осуществляют в два раза успешнее по сравнению с предыдущим этапом диагностирования. Прием чтения (расшифровки) осваивают 75% учащихся (по итогам предыдущего среза — только 35%). Более сложными для усвоения остаются приемы изучения устных исторических свидетельств (комментирования и интерпретации): на высоком уровне их осуществляют чуть меньше половины школьников, хотя положительная динамика наблюдается и в их освоении (показатель увеличивается больше чем на 20%).

Однако высокие результаты проекта обычно объясняются не только эффективностью обучения, но и, вероятно, недостаточно совершенной системой оценивания. Некоторые учителя, выставляя школьникам отметки по отдельным показателям (критериям), ориентируются уже на итоговый результат — успешную презентацию «продукта» проекта и несколько завышают баллы, поскольку работа детей носит творческий характер. Учителя стремятся стимулировать школьников, поскольку многие из них проявляют особую заинтересованность при выполнении задания. С наибольшим удовлетворением, по отзывам учителей, школьники осуществляют именно сбор устных исторических свидетельств. Нет ни одной группы учащихся, которые бы не сумели собрать, зафиксировать и расшифровать устные свидетельства (хотя бы на уровне перекодировки из аудио- и видеоформата в письменный). Гораздо сложнее учащимся проанализировать собранные свидетельства. Мы считаем, что для повышения объективности системы оценивания результатов проектной деятельности необходима оценка результатов проекта внешним экспертом.

Таким образом, по результатам выполнения учебного проекта мы обнаруживаем у учеников существенный разрыв между овладением приемами создания исторических источников и приемами их изучения. Это требует выделения третьего этапа обучения, доминантой которого является отработка умений читать (расшифровывать), комментировать и интерпретировать устные исторические источники.

Для определения влияния нашей авторской методики на усвоение учениками историко-методологических знаний и умений использовать исторические источники в ходе итогового повторения по курсу истории России XX–XXI вв. в конце учебного года проводится итоговая срезовая работа. Она выполняется на материале курса отечественной истории в 11 классе. Первый блок заданий направлен на выявление знаний о типах исторических источников, а также об особенностях изучения истории, второй блок заданий — на выяснение того, в какой степени школьники овладели приемами изучения исторических источников.

При выполнении первого задания («Перечислите типы исторических источников, которые вам известны, определите из предложенных вариантов источни-

ков их тип») все учащиеся могут перечислить основные типы исторических источников — письменные, устные и вещественные. Из предложенных вариантов устные исторические источники, такие как беседа с участником Великой Отечественной войны, аудиозапись воспоминаний бабушки, рассказанный соседом анекдот, видеоинтервью современника событий гражданской войны в Сибири, могут «узнать» все учащиеся. Лишь былинку 15% учеников относят к письменным источникам. Ошибки учащиеся допускают в основном при определении письменных источников, например относя граффити или архивный документ к вещественным. Однако в целом большая часть ребят (60%) справляется с заданием абсолютно верно, что свидетельствует о расширении их знаний в данной области.

Второе задание предлагает учащимся доказать или опровергнуть по трем положениям предложенное им суждение историков о возможности реконструкции прошлого, «как оно было на самом деле». Большинство учащихся (75%) соглашаются с предложенным мнением и приводят следующие аргументы: «Каждая эпоха особенна, и каждый человек в ней индивидуален, а потому судит о прошлом в зависимости как от особенностей своего характера, так и от официальных идеологических установок определенного периода», «Каждый раз „переписывая“ историю, люди добавляют что-то от себя, а потому объективно судить о прошлом уже невозможно», «Многие предположения историков основаны на исследованиях исторических источников. Но эти предположения могут быть ошибочными, ведь источники теряют „частицы информации“ на протяжении долгих лет», «Историки не могут с точностью передать обстановку того времени, так как не жили в нем и опираются на настоящее». Часть ребят (15%) не соглашаются с высказыванием, они утверждают: «Если судить о прошлом не по одному источнику, а сравнивая и сопоставляя их множество, возможно воссоздать достаточно объективную картину того, как раньше было», «При желании человек может абстрагироваться от ценностей и установок того настоящего, в котором он живет, и сможет судить о прошлом более объективно», «Историк должен донести до людей правду, ничего не скрывая и не приукрашивая». Только 10% школьников не могут опровергнуть или подтвердить предложенное высказывание. Полученные результаты позволяют утверждать, что ученики понимают проблему относительности исторического знания и готовы ее обсуждать.

Последующие задания выполняются на основе фрагмента выступления М. С. Горбачева по центральному телевидению 25 декабря 1991 г. С этим источником старшеклассники имеют возможность познакомиться на одном из последних уроков курса истории России XX в.

Первое задание этого блока нацелено на выявление в источнике явных фактов. Ученикам предлагается сформулировать основную мысль автора, привести его аргументы. Также им нужно сформулировать другую, отличную от предложенной М. С. Горбачевым, оценку эпохи перестройки. Определить, что ав-

тор источника говорит о «распаде СССР» либо о «смене политического строя», описывает «достижения эпохи перестройки», могут все учащиеся, за исключением 2%. Привести более одного аргумента из текста документа, подтверждающих главную мысль, могут около 80%. Часть школьников (35%) указывает иную точку зрения об эпохе перестройки, но при этом 8% из них не сообщают о том, кто является ее автором. Остальные ссылаются на мнения своих родителей или бабушек и дедушек, часто противоположные. Так, типичными ответами детей, отражающими мнение родителей о периоде правления М. С. Горбачева, являются следующие: «Папа рассказывал, что когда началась демократия, народ стал свободным, получил право голоса и право выбора, страна освободилась от коммунистического давления и жить стало лучше, несмотря на все тяготы переломного периода». Иногда ребята приводят в пример точки зрения своих бабушек и дедушек: «Моя бабушка думает, что именно Горбачев привел могучую державу к распаду, все республики отделились, в стране началась национальная рознь, начался процесс инфляции, закрылись многие заводы, которые не восстановились до сих пор, повсюду началось сокращение штата сотрудников и т. п.». Таким образом, ученики могут применить знания об эпохе перестройки, полученные на уроках при изучении устных исторических свидетельств.

Второе задание к источнику звучит так: «На основе текста источника постарайтесь определить, что М. С. Горбачев считает наиболее важным и значимым в жизни человека своего времени. По какому фрагменту (фразе) из текста источника вы сделали вывод о системе ценностей автора, его ментальных представлениях?». Задание нацелено на выявление в источнике «скрытых» фактов и одновременно определяет возможности школьников в выявлении ценностных представлений людей эпохи перестройки. Оно оказывается по силам большей части старшекласников (90%). Ученики указывают в первую очередь ценности, связанные со свободой личности. Однако назвать более одной характеристики системы ценностей человека описываемого периода и указать соответствующий фрагмент текста могут лишь 17%. Чаще всего старшекласники выделяют следующие ценности: «свобода», «равноправие», «мир», «право», «демократия», «благополучие». Однако при этом ответы учеников показывают, что школьники занимаются именно анализом источника. Так, допустим, вывод о ценности свободы был проиллюстрирован следующим фрагментом текста выступления М. С. Горбачева: «„Народы, нации получили реальную свободу выбора пути своего самоопределения“, и вообще во всех пунктах представленного документа президент подчеркивает это слово: свобода выбора, свобода печати, свобода самоопределения», о ценности демократических прав – таким: «Права человека признаны как наивысший принцип... жизненно важным представляется сохранить демократические завоевания последних лет».

Таким образом, практически все старшекласники по итогам обучения могут выявлять факты, «лежащие на поверхности», при этом большинство стремится

выявить неочевидную информацию, содержащуюся в источнике.

Далее старшекласникам необходимо определить не менее трех последствий выступления М. С. Горбачева по телевидению для дальнейшего развития страны. Поскольку учащиеся сами являются ближайшими потомками участников этих событий, при выполнении задания они зачастую обращаются к собственным наблюдениям за развитием страны в постперестроечный период. Этим, вероятно, можно объяснить тот факт, что около 40% ребят могут выделить три и более последствия. Еще 55% учащихся определяют одно или два последствия. При этом учащиеся выделяют как негативные, так и позитивные последствия распада СССР и ухода М. С. Горбачева с поста президента в политической («изменения в форме управления государством», «появление новых государств», «изменение в международном статусе страны», «распад социалистической системы», «окончательное завершение холодной войны», «ликвидирована тоталитарная система» и др.), экономической («свобода торговли», «падение курса рубля», «инфляция», «появление «финансовых пирамид», «потеря денег большой массой людей» и др.), духовной и социальной жизни общества («расширение влияния СМИ», «появление множества новых течений в искусстве», «бурный всплеск религиозных настроений», «снижение патриотизма в обществе»). Важно, что около 10% старшекласников указывает и на последствия событий перестройки именно для своей семьи.

Таким образом, можно утверждать, что наша методика обучения оказывает позитивное влияние на усвоение учениками принципа исторического контекста, способности воспринимать исторические явления в развитии. Изучение устных исторических источников способствует расширению знаний о повседневной жизни людей в эпоху перестройки. Эти знания школьники могут применить, анализируя сущность и последствия перестройки.

Последние два задания нацелены на выявление представлений школьников о возможности использования источника при изучении истории. Ученикам предлагается составить вопросы к документу с целью выявления очевидной информации о событии, его участниках и эпохе в целом (не менее трех вопросов), и для анализа скрытой (не очевидной) информации документа (не менее трех вопросов), а также предложить не менее трех разных тем, для исследования которых целесообразно обращение к данному фрагменту источника.

Более двух вопросов на выявление очевидной информации составляют около 80% учащихся. При этом ученики используют самые разнообразные вопросительные слова («кто», «что», «где», «когда», «как», «какие», «с какой целью»), например: «Когда образовался СНГ?», «Какие демократические свободы появились в период перестройки?» и др. Существенно возрастает по сравнению с начальным срезом (с 15 до 50%) количество учеников, которые могут составить более одного вопроса на выявление неочевидной информации источника («О каком „трагическом опыте“

говорит М. С. Горбачев?», «Означает ли демократия, по мнению М. С. Горбачева, вседозволенность?») и др.

Кроме того, сами формулировки вопросов, предлагаемые учениками при ответе, являются достаточно грамотными. Вероятно, работа с устными историческими источниками, опыт проведения бесед и интервью, изучения их протоколов способствуют развитию умения формулировать вопросы, стремлению быть понятным собеседнику.

Абсолютно все ученики могут предложить темы (сюжеты), которые можно изучать на основе данного источника. Помимо сюжетов политической истории («Смена государственного строя: от социализма к демократии», «Выборы первого президента России», «Конец холодной войны», «Образование правового государства», «Образование СНГ», «Причины распада СССР», «Последствия для России гонки вооружений», «Демократические свободы в современном мире»), учащиеся довольно часто предлагают темы по социально-культурной истории, например: «Личность Горбачева как первого президента СССР», «Как свобода влияет на характер людей?». Школьники предлагают также темы, направленные на выявление отношения современников к происходящим событиям, напри-

мер: «Перестройка в воспоминаниях моих родителей», «Отставка Горбачева в воспоминаниях современников». Более трех разных тем предлагают в среднем 65% учащихся.

Таким образом, в результате итоговой диагностики выявляются существенные изменения в уровне владения старшеклассниками знаниями об исторических источниках и приемах их изучения. Ребята в конце обучения имеют представления о разных видах исторических источников, а также об относительности исторического знания, умеют как обосновывать свою точку зрения по проблеме, так и понимать мнения других людей, их аргументы.

Помимо выявления очевидной информации в тексте источника, учащиеся работают и с неочевидной, той, что «не лежит на поверхности». При построении собственного исторического описания старшеклассники стремятся не только к реконструкции исторической реальности, но и к пониманию ценностных представлений людей прошлого и своих современников. Результаты обучения подтверждают эффективность разработанной нами методики обучения старшеклассников приемам работы с устными историческими источниками.

*А. П. Липатова*

### **Архивные дела о якобы явившихся иконах как источник этнографических исследований**

Устная история как направление исторической науки появилась относительно недавно (во второй половине XX в.). Исторические источники устного происхождения долгое время являлись объектом пристального внимания фольклористики, этнографии, социологии, журналистики, но не истории. Причины недоверия исторического источниковедения и истории к устноисторическим источникам, по мнению Д. Н. Хубовой, в их особой природе: «Источники устного происхождения традиционно считались и, как правило, до сих пор считаются мифологичными» [28]. Историки, осознавая, сколько трудностей влечет за собой обращение к устной культуре, поначалу пытались ее просто не замечать. Невнимание к устной истории обернулось «фетишизацией письменных источников», якобы лишенных «имманентной „мифологичности“ устноисторических источников» [28]. «Устное» долгое время осознавалось как «ложное», «письменное» — как «истинное».

После того, как устная история получила официальное признание, появилась новая проблема: необходимо было решить, какие устные тексты способны стать материалом для исторических исследований. Устный текст — явление неоднозначное, многогранное и многоплановое. Ученые, изучающие устный текст, признают неоднородность предмета своего исследования. В лингвистике, например, разработано учение о типах повествования, о жанрах речи, в фольклористике — о формах и жанрах текста. Только понимая специфику разных типов текста, можно адекватно оценить информацию, содержащуюся в них.

Устные источники могут иметь самую разную при-

роду. Д. П. Урсу в статье «Методологические проблемы устной истории» относит к ним «устное народное творчество, устные исторические источники, общественное мнение, обращенное к событиям прошлого» [27, с. 3; подробнее см.: 31, с. 37–39]. Анализ современных работ, посвященных устной истории, свидетельствует о тенденции к сужению круга нарративов, потенциально способных попасть в разряд устной истории. Сообщения с модальностью истинности, вероятности изучаются, а тексты, по мнению исследователя, содержащие неистинную — «мифологичную» — информацию, отбрасываются. Фольклористы 1960–1970-х гг. не раз предпринимали попытку вычленив из текста историческую основу, «очистив» ее от мифа. Не всегда такой подход к материалу оказывался оправданным.

Задача настоящей статьи — попытка ответить на вопросы: так ли велик разрыв между устными и письменными источниками с точки зрения наличия/отсутствия мифологичности; стоит ли ученому, изучающему устную историю, сторониться всего, что является мифологичным, и пытаться для «создания полноценного и полноправного исторического источника» «превратить миф в знание» [28]. Материалом для работы послужили документы конца XIX — начала XX в., хранимые в Государственном архиве Ульяновской области (ф. 134), то есть источники по форме письменные. В делах содержатся результаты расследования, организованного Симбирской духовной консисторией в связи со случаями «якобы» явившихся икон [18; 6; 14; 7; 8; 9; 10; 11]. К делам о «якобы» явленных иконах примыкают дела о «якобы» чудо-

творных исцелениях, о «якобы» осветлении иконы [12; 16].

В документах сохранились интересные с точки зрения этнографии подробности почитания святых родников, явленных и чудотворных. Но не только этим объясняется наше пристальное внимание к делам подобного рода. В делах-дознаниях фиксировались рассказы очевидцев или непосредственных участников события чудесного обретения иконы. Священнослужители, проводившие дознание, не осознавая того, играли роль этнографов, историков, фольклористов. Тексты, по жанру — мемуары, слухи и толки, записывались ими по следам событий, их породивших. Помимо народной, дела-дознания содержат официальную (церковную) точку зрения на произошедшее. Степень доверия церковных властей к услышанным ими нарративам о явлении иконы невелика. Рассказчикам не удалось соблюсти условия «удачной коммуникации». В результате проведенного дознания все рассказы признаны «слухами», «молвой», «нелепой фантазией», то есть «лжетекстами» или текстами о «лже-событии» (о «якобы», «будто бы» явлении иконы): «Между тем в окрестной местности стал распространяться слух об упомянутом сновидении и нелепый слух о том, что молебны на роднике служатся во ожидании явления иконы (женщине во сне явилась икона, которая велела отслужить восемь молебнов, после чего икона «обещала» явиться в роднике и явить благодать жителям села. — А. Л.) и что на этом месте совершаются будто бы исцеления и чудеса, и благодаря таким слухам народ окрестный стал стекаться к роднику массами» [18].

Необходимо выяснить, почему похожие тексты в одном случае становятся «преданием», а в другом — «слухами и толками», «молвой», «фантазией».

Примета дел-дознаний — наличие двух точек зрения на событие: церковной (официальной) и народной. Приговор Консistorии, как правило, таков: икона не явленная и не чудотворная. Но, несмотря на это, на родник, где появилась икона, организуется паломничество. Крестьяне не проявляют недоверия к тексту. Таким образом, один и тот же рассказ воспринимается в официальной церковной среде и в среде крестьянской по-разному.

В лингвистике принято противопоставлять концепты «факт» и «событие». Переход от события к факту — важный этап в становлении текста, этап, когда запускаются механизмы интерсубъективной седиментации — текст разрывает связь с рассказчиком и становится частью общего для носителей традиции запаса знания. Для церковной власти образцом выступает предание — жанр, в котором доминантным признаком является модальность истинности. Предание всегда ориентировано на факт. Для рассказчиков (и для слушателей) из народной среды наиболее актуальным вопросом оказывается не вопрос «истинно ли то, о чем рассказывается», а вопрос «а было ли событие». Таким образом, церковные власти ориентированы на факт, слушатели и рассказчики из народной среды — на событие.

Настроенность либо на событие, либо на факт

влияет на характеристики рассказа. «Говоря о фактах, стремятся их „оголеть“, освободиться от „как“» [1, с. 516]. Не случайно предания, которые, по мнению церковных властей, имеют статус официальной истории (в их основе — факт), лишены «лишних» подробностей, деталей. На эту особенность указывал священник Симбирской епархии А. Яхонтов: «Сколько можно заметить из имеющихся в епархии чудотворных икон, всегдашнее условие чудотворного образа есть — древность или неизвестное происхождение» [32, с. 126]. В архиве хранится «Дело, начавшееся по отношению уездного члена Симбирского окружного суда г. Мартынова, который препроводил в Консistorию собранные им сведения о церквах и чудотворных иконах (1895–1896)», широко почитаемых в Симбирской губернии [15]. Ни об одной из них «официальных данных... не сохранилось». Время явления иконы, как правило, относится к далекому прошлому. Апелляция к давним временам способствует тому, что текст начинает восприниматься как истинно отражающий прецедент: «Икона сия (чудотворная икона Федоровской Божьей Матери; Сызранский Вознесенский мужской монастырь. — А. Л.) по давности народного предания почитается чудотворною» [13, л. 3–1 об.]. Документы, в которых содержалась информация о явленных иконах, утеряны: «Никаких сведений об этой иконе не сохранилось. Старожилы рассказывают, что в старых церковных книгах были записаны случаи проявления чудотворной силы этой иконы (Чудотворная икона Владимирской Божьей Матери (Ясашная Ташла). — А. Л.), но в пожаре, бывшем в селе в 1910 году, сгорели как самая церковь, так и все церковные документы» [13, л. 5–1 об.].

Факт, лежащий в основе церковного предания, не нуждается в подробностях («голые» факты). «Образцовый» рассказ о чуде, с точки зрения крестьян, должен обладать противоположными характеристиками. Рассказчики из крестьянской среды опираются не на факт, а на событие. А «говоря... о событиях, обычно стремятся облечь их во множество конкретных деталей, нередко выдуманных. <...> События совершаются при определенных обстоятельствах; факты их все лишены» [1, с. 516]. Здесь «ненужная и случайная подробность — это главное средство создания иллюзии реальности» [20, с. 183]. Рассказы крестьян о чуде явления иконы, как правило, насыщены множеством деталей. Для слушателей из народной среды подробности являются актуальной информацией. Для ориентированных на факт церковных властей обилие деталей — лишняя информация, которая сама по себе уже является поводом заподозрить рассказчика во лжи.

Ярким примером «чрезмерной говорливости» является находящийся в деле о «якобы» явлении иконы «Перечень чудотворных исцелений, совершавшихся после усердного с верою молебнотворения пред обретенною иконою Спасителя, именуемого „Нерукотворный образ“, в селе Зимницах Алатырского уезда», в котором приводится пример 21 случая чудесного исцеления [10, л. 12–13.]. Рассказы однообразны. Приведем пример одного из них: «Села Кученяева крестья-

нина Ивана Иванова Зоричева жена Ксения Артемиева полгода была лишена владения в ногах, а после молебствия и бытия на роднике получила исцеление» [10, л. 12]. Так, всего лишь побывав на месте явления иконы, от «внутренней тяжелой болезни» исцелились 11 человек, два излечились от заикания, один — от потери слуха, шесть — от «тоски и разных припадков и судорожных состояний» [10, л. 12]. Но, несмотря на «очевидный» положительный «эффeкт», производимый новообразовавшимся святым местом при лечении разного рода заболеваний, ответ Консistorии на просьбу крестьян вернуть отобранную Консistorией икону таков: «Домогательства, как ни теперь, ни после, если от найденного на роднике образка не будет чудес, не могут и не будут подлежать удовлетворению» [10, л. 40].

Для сравнения приведем отрывок из дела, в котором собраны материалы по всеми почитаемой Федоровской иконе Божьей Матери, хранившейся в XIX в. в Сызранском Вознесенском монастыре: «Из чудесных явлений при перенесении святой иконы записаны только два случая: исцеление одной девицы от болезни вроде проказы и спасение от потопления некоторых богомольцев, которые, не желая возвращаться обратно пешком с крестным ходом, отправились в Сызрань на лодках, но, застигнутые бурным ветром, стали тонуть; тут только они осознали свое нерадение, обратились к Царице Небесной со слезной молитвою, и через несколько минут буря стихла» [17, л. 9].

«Весовое число» (Б. Рассел)<sup>1</sup> второго текста оказываются большим. Рассказы о «чудесах» различаются модальностью, выраженной «оценкой обозначаемой в высказывании ситуации с точки зрения ее возможности, необходимости или желательности» [2, с. 67–68]. Они различаются соотношением «воли» Бога и «воли» человека. Исцеления от болезни «запрограммированы» желаниями посетителей родника. Рассказы о таких чудесах «необходимы» для корпуса текстов о святом месте. «Спасение от потопления» в меньшей степени зависит от воли человека. Такое чудо «желательно»<sup>2</sup>. Убедительным аргументом становится не столько «количество» чудес, сколько их «качество». «Исцеление от болезни» и «спасение от потопления» — чудеса разного рода; доверия к рассказу о втором чуде больше.

Церковные власти (в данном случае слушатели рассказа) и крестьяне (рассказчики), ориентированные на разные концепты, оценивают один и тот же текст по разным критериям. Для представителей церкви важным параметром оказывается «истинность/ложность» текста. Рассказ крестьян оценивается ими как «неправда», «фантазия», «слух». Но, несмотря на ложную, с точки зрения церкви, природу сообщения, после распространения слухов к месту яв-

ления иконы устремляются паломники: «Распространился слух, что икона явленная», «народ, преимущественно женщины, стал приходить на богомолье. При этом роднике прежде не было никакой часовни, а 20 числа сельский староста деревни Ащериной самовольно поставил при роднике деревянный крест и таковую же часовню» [10, л. 1]. Критерий «истинно/ложно» не адекватен для слушателей из крестьянской среды. Если с точки зрения церковных властей рассказ крестьянина обречен на коммуникативную неудачу, то для представителей народной культуры нарративы о чуде явления иконы обладают всеми признаками успешных высказываний. Сообщение влечет за собой ряд характерных действий (паломничество, строительство часовни, возведение креста).

Критерий «успешность/неуспешность» является адекватным для перформативных, а «истинность/ложность» — для информативных речевых жанров<sup>3</sup>. «Перформативной» природой обладают, по мнению Дж. Остина, «свидетельские показания». Это отличает их от слухов. «Свидетельские показания» должны пониматься «не столько как сведение о сказанном — во избежание передачи слухов, недействительных для суда, — сколько о сделанном, о некотором действии этого лица» [23, с. 31–32].

«Свидетельские показания» в силу своей перформативной природы влекут за собой определенные действия. После рассказов о явлении иконы на святой родник устремляются паломники: «Между прихожанами мгновенно обошла весть о явлении иконы... от чего поднялось волнение, а вскоре стали являться соседние жители, все они требовали от прихожан совершать Литургию в церкви и идти с верующими крестьянами на родник служить молебен» [7, л. 1]. «Перформатив нельзя исключить из ситуации, поскольку разрушается не просто описание, то есть нечто автономное от ситуации... но и сама ситуация, так как в ней было включено внутреннее описание самого перформатива. Перформатив — часть ситуации, ибо он не описывает, а создает ее» [24, с. 74]. Поэтому при прекращении «говорения» происходит и прекращение «действия»: «С настоящего времени [после совершения дознания] слухов о будто бы являющейся иконе Божьей Матери на Волосниковском роднике почти никаких нет; равно и богомольцев ниоткуда не бывает» [7, л. 71].

Слухи, в отличие от «свидетельских показаний», — всегда констативы. «Главное отличие между перформативами и констативами — с точки зрения тех посылок, которые лежат в основе изучения речевого акта, — является то, что, если в отношении констативов мы можем установить их ложность или истинность, в отношении перформативов мы этого сделать не мо-

<sup>1</sup> По мнению Б. Рассела, «мы приписываем различные „весовые числа“ (используя терминологию Рейхенбаха) различным суждениям, в которые мы верим» [26, с. 146].

<sup>2</sup> Ж. Ле Гофф различает чудеса и чудотворения. Чудесное нефункционально и поэтому непредсказуемо. Это стихия максимальной невероятности. Чудотворения направлены на человека. Они как бы запрограммированы его потребностями, его поведением, образом жизни. Чудесное всегда — «перво-

причина»; чудотворение — всего лишь ответ на просьбу человека. «Явление чуда... становится предсказуемым» [22, с. 47]. А «едва ситуация задана, незамедлительно становится ясно, что произойдет дальше» [22, с. 47].

<sup>3</sup> Мы разделяем точку зрения Т. В. Шмелевой, которая, опираясь на иллокутивно-целевой критерий, принятый в ТРК, выделяет четыре класса речевых жанров: информативные, оценочные, перформативные, императивные [19, с. 159].

жем. К ним неприменим критерий истинности или ложности» [21, с. 209].

Несмотря на то, что событие перформативного высказывания стоит вне проблемы «истинность/ложность», условно можно выявить предел, к которому стремятся «свидетельские показания». Как отмечает Г. Г. Почепцов (мл.), перформатив «практически всегда истинен... так как истинность он задает уже своим произнесением. В связи с этим невозможно ему приписать оценку „ложный“» [24, с. 74]. Также и событие, на которое опирается «свидетельское показание», всегда истинно. По определению Вл. Даля, событие — «происшествие, что сбылось» [5, с. 226], «все, что сбылось <...>; истинное, невымышленное дело; замечательный случай» [5, с. 143]. Слух же, наоборот, есть «принципиально» ложная информация: «Центральной характеристикой слуха является ошибка» [30, с. 336; 4, с. 228].

В основе «свидетельского показания» всегда лежит неседиментированное знание, референтное событие. «Слух» же, наоборот, предполагает определенную интерпретацию. «Свидетельское показание» опирается на саму реальность («референтное событие»), для слуха же «образцом» выступает другой текст (в котором, в отличие от слуха, и содержится правда, факт). В зависимости от того, на что ориентируется рассказчик при продуцировании текста: на высказывание (интерпретируемое знание, область факта) или на референцию (область события жизни) — текст можно отнести в разряд слухов или в разряд «свидетельских показаний».

Итак, слухи и «свидетельские показания» — во многом противоположные формы текста. Результаты разграничения представим в виде таблицы.

Точка зрения на событие	Официальная версия	Народная версия
Концепт текста	«Факт» («сведения о сказанном»)	«Событие» («сведения о сделанном»)
Тип модального значения	Высказывание «истинное/ложное»	Высказывание «успешное/неуспешное»
Тип высказывания	Констативы	Перформативы
Оценка услышанного с точки зрения адекватности отражения референтного события	«Принципиальная» ложность, фальшивость	«Принципиальная» «истинность»
Жанр текста	«Слухи и толки»	«Свидетельские показания»

У церковных властей и у носителей традиционного сознания разные «коммуникативные ожидания и готовность понять текст в соответствии с этими ожиданиями» [29, с. 161]. Так как коммуникативные ожидания формируют жанр нарратива, рассказчики и слушатели продуцируют тексты, разные по своей жанровой природе. Церковные власти, расследующие дела о «якобы» явившихся иконах, определяют текст как

«слух», тем самым подчеркивают «неизбежную» «ошибочность» (Б. А. Грушин) сообщения, его «непроверенность», «фальшивость» [30, с. 336]. Но «свидетельские показания», которые дают крестьяне XIX в., имеют перформативную природу, следовательно, их нельзя оценивать по критерию «истинно/ложно».

Для носителей народной точки зрения произошедшее наделяется статусом события. Конечная цель «дознания» — зафиксировать (или опровергнуть) факт явления иконы. «Если переход от „сырой“ действительности к событиям влечет за собой умножение сущностей онтологического плана, то переход от события к факту разбивает событие вдребезги» [1, с. 517]. Усилия церковных властей направлены на то, чтобы доказать, что рассказчик по тем или иным причинам (по незнанию, по корыстному умыслу) лжет. Событие нельзя считать ложным, также его «нельзя и не заметить» [1, с. 509]. Призыв дознавателей «признаться во лжи» равен «иллокутивному самоубийству» рассказчиков (З. Вендлер) [3, с. 238–251]. Проводящие «дознание» терпят неудачу. Не случайно паломники и после проведенного дознания приходят на «якобы» святые родники отслужить молебен «якобы» явившимся иконам. Так, «новых слухов о будто бы явившейся иконе Божьей Матери в Волосниковском колодце нет, но богомольцы снова начали являться» [7, л. 71].

Наличие двух противоположных точек зрения на событие — важнейшая характеристика «свидетельских показаний», которую нередко игнорируют не только в церковной среде. Рассмотрение нарративов в рамках одной коммуникативной модели (например, оценка «свидетельских показаний» лишь по критерию «истинно/ложно») может привести к неверному пониманию текстов. Стоит подчеркнуть, что мы намеренно рассмотрели тексты, повествующие о событии, произошедшем недавно, т. е. рассказы, структура которых подверглась незначительной трансформации в силу седиментации. Анализ показал, что попытка загнать текст в рамки «истинности/ложности» даже в этом случае неоправданна; она свидетельствует о некотором непонимании природы сообщения. Рассказы, извлекаемые рассказчиком из глубинных пластов памяти, подвергаемые и субъективной, и интерсубъективной седиментации, нуждаются в более пристальном изучении.

Оппозиция «письменный/устный» в контексте проблемы истинности/ложности не является столь однозначной, какой кажется на первый взгляд. Сообщения, зафиксированные в архивных документах, суть пересказы устных текстов, следовательно, содержат в себе приметы не только письменной, но и устной культуры. Составители, в разной степени владеющие навыками письменной речи, привносят в документы черты устной стихии или вообще выстраивают текст в соответствие со стратегиями и моделями устного дискурса<sup>1</sup>. Подобные тексты продуктивнее было бы рассматривать в рамках теории речевых жанров, стирающей границы между письменным и устным.

<sup>1</sup> Не случайно в современной лингвистике тезис о том, что «письменный язык имеет какой-то приоритет перед устным», считается примером «культурной необъективности» [25, с. 25].

## Источники и литература

1. Арутюнова Н. Д. Язык и мир человека. М., 1999. 896 с.
2. Бирюлин Л. А., Корди Е. Е. Основные типы модальных значений, выделяемых в лингвистической литературе // Теория функциональной грамматики. Темпоральность. Модальность / отв. ред. А. В. Бондарко. Л.: Наука, 1990. С. 67–72.
3. Вендлер З. Иллокутивное самоубийство // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVI. Лингвистическая прагматика / общ. ред. Е. В. Падучевой. М.: Прогресс, 1985. С. 238–251.
4. Грушин Б. А. Мнения о мире и мир мнений. Проблемы методологии исследования общественного мнения. М., 1967. 400 с.
5. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. IV. М., 1982. 683 с.
6. Дело СДК о найденной вблизи церкви села Загоскина Сенигилеевского уезда иконы пресвятой Богородицы, именуемой Живоносный источник (1873 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 243.
7. Дело СДК о явившейся будто бы крестьянским мальчикам села Волосниковки симбирского уезда святой иконы Божьей Матери Троеручицы на роднике, находящемся в дачах лугов того села (1879 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 351.
8. Дело СДК о явившейся будто бы иконы на роднике, находящемся в селе Мальцево Курмышского уезда (1881 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 386.
9. Дело СДК о явившейся будто бы крестьянским мальчикам села Ерпелева Курмышского уезда иконы на роднике близ села // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 387.
10. Дело СДК о найденном пастухом крестьянским мальчиком в роднике близ деревни Ащериной Алатырского уезда медных обрядов (1884 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 433.
11. Дело СДК о чудесном будто бы явлении на болоте близ села Медаева Ардатовского уезда ликов: Спасителя, Богоматери и Чудотворца Николая (1888 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 516.
12. Дело СДК по рапорту причта села Анастасова Курмышского уезда о чудотворениях пожертвованной крестьянином Михаилом Елисеевым иконы Знамения Богородицы (1890 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 550.
13. Дело СДК, начавшееся по указу Святейшего Синода о доставлении сведений о имеющихся в монастырях и церквях Епархии особо чтимых иконах (1893 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 594.
14. Дело СДК. Заявление Запасного рядового с. Студенца Старореченской волости Сызранского уезда Архипа Стефанова Кошечкина (1894 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 622.
15. Дело СДК, начавшееся по отношению уездного члена Симбирского окружного суда г. Мартынова, при котором [он] препроводил в консисторию собранные им сведения о церквах и чудотворных иконах (1895 г.). Народные предания о чудотворных и явленных иконах, находящихся в селениях Симбирского уезда, собранные уездным членом Симбирского окружного суда г. Мартыновым в 1895–1896 гг. // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 644.
16. Дело СДК о явившейся якобы [зачеркнуто; речь идет об осветлении иконы] чудотворной иконы в доме помещицы Беляевой в селе Жедрине Сызранского уезда (1900 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 738.
17. Дело СДК о праздновании 200-летия явления Федоровской иконы Божьей матери, находящейся в Сызранском Вознесенском монастыре (1913 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 8. Д. 991.
18. Дело СДК о разрешении недоразумений относительно служителя молебнов на роднике близ деревни Недремаевки Буинского уезда (1907 г.) // ГАУО. Ф. 134. Оп. 3. Д. 1034.
19. Дементьев В. В. Теория речевых жанров. М., 2010. 600 с.
20. Женетт Ж. Работы по поэтике. Фигуры: в 2 т. Т. 2. М., 1998. 472 с.
21. Звегинцев В. А. Предложение и его отношение к языку и речи. М., 1976. 307 с.
22. Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / общ. ред. С. К. Цатуровой. М., 2001. 440 с.
23. Остин Дж. Л. Слово как действие // Новое в зарубежной лингвистике. Вып. XVII. Теория речевых актов / общ. ред. Б. Ю. Городецкого. М., 1986. С. 22–129.
24. Почепцов Г. Г. Коммуникативные аспекты семантики. Киев, 1987. 131 с.
25. Рассказы о сновидениях: Корпусное исследование устного русского дискурса / под ред. А. А. Кибрика и В. И. Подлесской. М., 2009. 736 с.
26. Рассел Б. Исследование значения и истины / общ. науч. ред. и примеч. Е. Е. Ледникова. М., 1999. 399 с.
27. Урсу Д. П. Методологические проблемы устной истории // Источниковедение отечественной истории. М.: Наука, 1989. С. 3–33.
28. Хубова Д. Н. Голод 1932–1933 годов, рассказы очевидцев. URL: <http://www.bibliotekar.ru/golodomor/33.htm>.
29. Чистов К. В. Фольклор. Текст. Традиция: сб. ст. / председ. ред. кол. С. Ю. Неклюдов. М., 2005. 272 с.
30. Шибутани Т. Импровизированные новости: социологическое исследование слухов // Почепцов Г. Г. Паблик рилейшнз, или как успешно управлять общественным мнением. М.: Центр, 1998. С. 336–341.
31. Щеглова Т. К. Устная история: учеб. пособие. Барнаул, 2011. 364 с.
32. Яхонтов А. Явленные и чудотворные иконы епархии // Симбирские епархиальные ведомости. Симбирск, 1903. № 5. С. 126–127.

Г. В. Любимова

### Описание сибирской природы в крестьянских рукописных воспоминаниях<sup>1</sup>

Крестьянские рукописные воспоминания представляют особый тип историко-этнографических источников, относительная новизна и единичный характер которых обусловлены рядом факторов. В отличие от старообрядческой среды, где уровень грамотности всегда был очень высоким, всеобщая грамотность основной массы сельского населения стала неоспоримым фактом лишь в первые годы советской

власти. При этом лишь небольшая доля мужчин, рожденных в первые десятилетия XX в., смогла достичь пенсионного возраста – то есть того периода жизни, когда у человека появляется потребность осмыслить прожитые годы, а кроме того, имеется возможность изложить свои размышления на бумаге.

Ярким примером подобных воспоминаний является рукописное сочинение Сергея Ивановича Курина

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-культурное наследие и духовные ценности России» (проект РАН № 25, на-

правление № 5), тематического плана (НИР 1.5.09) и проекта РНП 2.2.1.1/13613 Минобрнауки.



(1921 г. р.) «Какой была Сидоровка», хранящееся в Кольванском районном краеведческом музее Новосибирской области<sup>1</sup>. Авторский стиль изложения можно обозначить как «разговорный». Рассказчик незаметно вводит читателя в свою жизнь, воссоздавая обстоятельства места и времени, побудившие его взяться за перо: *«После обеденного отдыха, в февральский день... сел за стол перед окном и люблюсь на природу зимы. Все попряталось под снежным покровом... Когда больше [всего] думается? ...когда нет дел, особенно в одиночку. Вот и я сейчас остался один, жена-старушка вышла к соседям. Мы с ней оба на пенсии»* [5, III]. Зимний пейзаж неизбежно наводит на размышления об ушедшей жизни: *«Поглядываю в окно, и что же, вы думаете, я вижу? Картину детства своего, что осталось у меня в памяти. Свой край деревни, где я родился и рос помаленьку в крестьянской семье... Вот передо мной сейчас открытая панорама пустого поля, заросшего бурьяном... На этом месте ведь жили люди, и долго жили. Хорошие ведь дома были... А сейчас пустырь... голое место осталось»* [5, III]. Зримые перемены в облике родного села пробуждают в авторе острую потребность передать свои знания о прежней крестьянской жизни современному молодому читателю: *«Ох, как быстро времечко летит! Хоть бы успеть написать историю Сидоровки. Надо торопиться, а то... никто [и] приблизительно не будет знать, откуда Сидоровка взялась. И меня бы покойного вспомнили, что оставил сидоровскому потомству память о ней»* [5, л. 2–3].

Социально-психологический портрет каждого поколения советских крестьян, отмечает в этой связи С. Б. Адоньева, определялся «собственным багажом жизненных правил», которые формировались под влиянием событий отечественной истории первой половины XX столетия. При этом каждое поколение, подчеркивает автор, проживало «свой сюжет, свой конфликт, свою драму» [1]<sup>2</sup>. По своему рождению С. И. Курин принадлежал к поколению людей, которые еще застали традиционный уклад крестьянской жизни, но уже получили советское воспитание. Они многое пережили — раскулачивание, террор, войну и послевоенные трудности. Но главное, считает Н. Н. Козлова, эти люди «покинули традиционное общество»: в прошлом у них — жизнь в традиционной культуре, жизнь, которую они не просто помнят, но «которая занозой сидит в их подсознании», являясь постоянным предметом размышления и точкой отсчета [4, с. 113–114].

В воспоминаниях С. И. Курина описана история типичного сибирского переселенческого села, основанного в конце XIX в. выходцами из центральных губер-

ний России (Казанской, Рязанской, Тамбовской и др.) в Кольванском уезде Томской губернии, на расчищенном от леса участке «лиственной тайги». В тексте рукописи подробно представлены обстоятельства возникновения Сидоровки, дана детальная характеристика этнокультурного взаимодействия первых поселенцев (русских, мордвы и чувашей), прослежена история населенного пункта вплоть до образования колхозов, которая сопровождается авторскими размышлениями о влиянии социальных и политических катаклизмов на развитие единоличного крестьянского хозяйства. Описанный период характеризуется С. И. Куриным как «тяжелое, мучительное» время, для обозначения которого рассказчик использует такие выражения, как «переворот», «вся эта круговерть» и даже «нечестивая заваруха». Таким образом, рукописные воспоминания С. И. Курина позволяют проследить трансформацию традиционной культуры в категориях самой крестьянской культуры и выявить изменения, происходившие в сознании сельского населения Сибири на разных этапах аграрной модернизации. Одним из индикаторов подобных изменений может служить отношение к природному окружению, а также характер природопользования в целом.

Необходимость постоянного противодействия суровым природно-климатическим условиям, когда крестьянам приходилось буквально «отвоевывать» жизненное пространство у окружающей среды, предопределила чрезвычайную устойчивость свойственных сибирякам представлений о том, что «с природой нужно бороться». Размышляя об отсутствии «бережного» и «жалостного» отношения своих земляков к природе, сузунский краевед П. Ф. Пирожков с горечью констатирует: *«Да и как с ней было не бороться, если и без того малопродуктивный труд населения Сибири иной раз сводился к нулю вследствие засухи, вымочки посевов, осенних и весенних заморозков или вредителей»* [10]. Отмечая, что основной зерновой культурой в хозяйстве сибирских крестьян была рожь, С. И. Курин добавляет, что пшеница зачастую просто «не успевала вызреть» — *то морозом убит после всходов, то осенью недозревшую прихватит»* [5, л. 10, III].

Вместе с тем представления о необходимости бороться с природой долгое время сочетались с верой в безграничность и неисчерпаемость природных запасов, что, в свою очередь, порождало бесконтрольное, ничем не регламентированное потребление ее богатств. *«Зато сама природа, — читаем у П. Ф. Пирожкова, — была настолько буйна и обильна, что не было (как казалось)... этому обилию ни конца и ни*

<sup>1</sup> Рукопись представлена шестнадцатью тонкими «ученическими» тетрадями, двенадцать из которых имеют сплошную нумерацию листов [л. 1–374] и обозначены номерами с 1 по 11. Под номером 3 представлены две тетради, содержание которых различно, однако нумерация листов [л. 57–92] совпадает. Еще четыре тетради («История моей жизни», «Моя предвоенная жизнь», без названия и «Продолжение истории моей жизни») не обозначены номерами и не имеют нумерации листов. В настоящей работе при ссылке на данную руко-

пись указывается нумерация листов (при совпадении вводится литеры «с»). Не пронумерованные тетради, обозначаются, соответственно, римскими цифрами I–IV.

<sup>2</sup> Автор выделяет три поколения советских крестьян — рожденных до революции (1899–1916–1918 г. р.), рожденных при советской власти, но до начала массовой коллективизации (1918–1919 – 1930 г. р.), и тех, чья молодость пришлась на послевоенное время (1930–1935 г. р.) [1].

края. Лесу руби, сколько надо, и не вырубивши, траву коси и не выкосишь, рыбу лови и не выловишь... а также не выносишь из лесов и полей грибов, ягод и прочих даров. Запускай палы в любом месте... — нарцисс новое» [10]. «Имея на руках большие лесные богатства, — пишет в продолжение темы учитель «маслянинской опорной школы» Василий Казанцев, — население не привыкло к бережному обращению с лесом». Представив впечатляющие описания «непроходимой тайги или черни, поражающей своей мощью и диким величием», автор отмечает, что строевой лес рубится на дрова, беспощадно вырубается молодняк, не ведется работа по предупреждению лесных пожаров [3, л. 2, 19].

Следует отметить, что восприятие природы как бесконечного источника жизненных благ, своего рода «безграничного плодородного потенциала» являлось одной из характерных особенностей традиционного мировоззрения в целом. Представления о неисчерпаемости природных ресурсов Сибири были существенным фактором, долгое время определявшим специфику отношения сибирских крестьян к природной среде [6, с. 161 и др.]. С точки зрения российских переселенцев, природные богатства Сибири являлись важнейшей притягательной чертой региона. Местные крестьяне, к примеру, называли Алтай «Божьей пазухой» — настолько богат он был дарами природы [6, с. 169].

Подобный образ сибирского региона нашел отражение в таком массовом источнике, как письма крестьян-переселенцев на родину. Фрагмент подобного послания приводит в своих воспоминаниях С. И. Курин, предки которого переселились в Сибирь из Тамбовской губернии. «Кум Николай, — писал в начале 1890-х гг. оставшимся в России родственникам обосновавшийся в б. Кольванском уезде Томской губернии тамбовский переселенец Ефрем Курин, — бросай свою Тележенку и езжай... к нам, в новое село Сидоровку. Жизнь здесь хорошая. Дров... вволю. Кругом лес березовый да осиновый... Земли свежие для пашни... Мужики урожаи хорошие берут, а работы по найму — хоть не отдыхай... Зима хотя и холодная... но никто не замерзает, в избах тепло... А какое здесь раздолье летом! Пръезжай, сам увидишь... Не бойся, что пропадете с голоду или что звери растерзают. Зверя здесь и правда много... но не слышал я, чтобы человека загрызли или съели... Это нас бары пугали... чтобы не покидали их после получения вольной...» [5, л. 64, 68/с, IV]. Далее уже от своего имени автор рукописи добавляет: «Сильно боялись расейские Сибири... считали проклятым, разбойничьим местом... Если за Урал человек перевалил, считай, пропал — или звери съедят, или с голоду умрет». Опровергая данное мнение, сам он характеризует Сибирь как «райское место», «божий рай», поясняя подобные оценки следующим образом: «Тут тебе и рыбы, сколь хошь, и дичины уйма... И хлеб родится. Скота сколько надо, столь и разводи... Работай, не ленись, все будет». При этом главным достоинством сибирской жизни автор считает отсутствие подневольного труда — «ни надзору, ни барщины, живи себе на здоровье... На вольные земли выехали, не могли наработаться, не то, что там, в

Расее, на барской земле батрачили... Изю всех губерний люди ехали... Разница в том, что сами на себя и на свою семью в Сибири трудились... Что вырастил, все твое, хочешь — продай, а хочешь — сам съешь» [5, л. 8, 11, 14, 22–23, 94–95].

Тема вольного крестьянского труда красной нитью проходит через все воспоминания С. И. Курина. «Росла и хорошела Сидоровка, — повествует автор, — да и мужички крепи хозяйством». К началу XX в. «скота у некоторых стало голов по 10–15 рогатых, овец десятка по два, лошадей до пяти пар запряженных, да молодняк. Плуги уже кое у кого появились, а то и два пароконных... Это кто хотел хорошо жить, в достатке, да еще с излишком... Особенно старались хлеборобы... Зажили сидоровские мужики на вольных землях, кто охоч был обрабатывать землю и развивать свое хозяйство. Богатеть стали... веселые расейские лапотники» [5, л. 74/с, 82, 120].

Следствием беспрецедентного роста сельского населения Сибири в ходе аграрных миграций конца XIX — начала XX вв. явилось резкое усиление антропогенного воздействия на природу, которое выражалось в расширении масштабов вырубке леса, исчезновении промысловой фауны, сокращении площади нераспаханных земель, увеличении поголовья скота и, соответственно, нагрузке на пастбищные угодья. В своей рукописи С. И. Курин неоднократно возвращается к вопросу о том, какое влияние оказывала хозяйственная деятельность переселенцев на природное окружение. Ср.: «Так и начиналась Сидоровка с шалашей да землянок... От стука топоров и людских голосов... нарушилась тишина верх-вьюнской поймы. Забеспокоился зверь лиственной тайги... Какой зверок или птица утерпит от страха оставаться на месте... Строение Сидоровки оттеснило певуний от своих гнездышек... А лес-то опять застонал от пил и топоров... С наплывом новоселов строевой лес стал все дальше отступать на север... местами до 20 км за тойское займище» [5, л. 25, 26, 33, 56, 75].

Немало проникновенных страниц рукописи посвящено описанию природы сибирской «лиственной тайги» — болотистым местам за Кольванью на реке Вьюнке, поросшим «березовым лесом вперемешку с осиною да тальником с акацией» [5, л. 11]. Особой авторской любовью отмечены птицы, благодаря которым Вьюнское займище характеризуется рассказчиком как «веселое место»: «А вообще-то веселое место было. С ранней весны начинается перекличка птиц... Где-то филин заушает, сова застонет, куропат захохочет, косач зачувьшкает... Всякая птица по-своему радуется... Как выйдешь в поскотину, дак не наслушаешься всяких птичьих концертов... А как прилетят перелетные, так и не уходил бы с поля... Ни одна секунда не проходит без звука птичьего голоса. Настоящая музыка. Утки крикают, журавли курлычат, жаворонок рассыпает свою трель в вышине, дергач — это коростель, птица такая — бегаёт быстро и все крикает. Через каждые 10 метров обязательно два раза крикнет. А вот перепелка — дак та все (напоминает, что)... спать пора... Но ничего не поделаешь, не подчиняются ей пернатые собратья...

*А кукушка все в прядушки играет, складет яйцо в чужом гнезде и кричит, ку-ку, найди, кто подбросил тебе добавочной работы»* [5, л. 25–26, 236–237].

Описывая родную природу, автор неизменно обращает внимание на те ее свойства и качества, которые могли быть полезны для человека. Отметив обилие лесных растений, рассказчик подчеркивает, что в летнее время они составляли основной продукт питания деревенской детворы: «...летом пропитаться можно дарами лесных растений. Вот уж этим Сидоровка была богата». В ближних околках и перелесках произрастали «ягодные кустарники (смородина, калина, рябина, шиповник)». Имелись также «наземные ягоды (земляника, клубника, костяника)», «травяные да и земные съедобные растения (саранки, пучки, шкерды, медуники)». «Мы с ребятней, — вспоминает автор, — с самой весны любили шляться по покотине<sup>1</sup>. Сперва медуники собирали чуть не каждый день, за ними идут пучки, шкерды — все это съедобное, потом ягода всякая нарастет... наедались до отвала да и на зиму запасали в сушеном виде, пироги пекли с ягодой» [5, л. 234–235]. В небольших озерцах, говорится в тексте, водилась «рыбешка» (карась да голянь). Росший по берегам мох «шел в построение домов»; заготовка мха, который возили «в Колывань для продажи», являлась важным подспорьем в жизни сидоровских первопоселенцев («и деньги будут, и хлеб можно выменять»). Ценным сырьем считался также тальник, поскольку «таловое корье шло на выделку кож и овчин» [5, л. 11]. Широкие промысловые возможности определялись обилием дичи, которой хватало и людям, и диким зверям: «А промысел здесь какой! — восклицает рассказчик. — Тут тебе и куропатки, и косачи (тетерева, то есть), зайца уйма, лисы, волки... Они здесь сильно не пакостят и не нападают ни на кого», — утверждает автор, — им и так дичи хватает. «Хорь, колонок, граностай, ласка, хомяки», не считая «крыс, мышей и кротов», — все это, считай, добыча для волка. Даже хищники, пишет С. И. Курин, бывают иной раз полезными в хозяйстве: «вон у соседа Михаила... в стожку в сене уже три года живет волчица... Дак он этот стожок и не трогат, чтоб не обидеть ее, но то что она стережет его хозяйство от остального зверья...» [5, л. 14]. В целом авторское понимание красоты, как следует из текста рукописи, явно совпадает с понятием пользы: «А красотища какая! Лес кругом, топлива хватит, дрова вольные — кизяки не надо делать...» [5, л. 63 и др.]. Таким образом, характерное для традиционных воззрений отождествление утилитарной и эстетической ценности в данном случае (в соответствии с бесхитростной формулой «красиво то, что полезно») распространяется и на восприятие дикой природы. Не случайно, как подчеркивает Н. И. Никитин, «красными» (красивыми) в народе называли те места, которые выглядели удобными для строительства поселения и вообще для проживания и приложения человеческих рук [8, с. 344–345].

<sup>1</sup> «Наша Сидоровка, — поясняет значение данного слова С. И. Курин, — была огорожена покотиной — от слова «пастись скот». Кругом деревни опоясано было изгородью... что-

Подобное восприятие природы было обусловлено тем, что вплоть до начала XX в. хозяйство сибирских крестьян во многом продолжало оставаться натуральным. Материалом для постройки жилища, изготовления одежды, обуви, орудий труда и предметов домашнего обихода служило природное сырье. Говоря словами старожилов, «вся жизнь была сводедельская» [11]. «Носили одежду своего рукоделья», поясняет выросший в переселенческой семье С. И. Курин. Мало на ком можно было увидеть рубашку или штаны «фабричного изготовления, только у зажиточных, да и то в праздник... Все было самими выращено, обработано на волокно, спрядено на пряжу да выткано на ручных станах. Особенно (теми) которых душила беднота» [5, л. 70, 200]. «Самой роскошной обувью» у переселенцев считались «новенькие, фигуристо сплетенные лапоточки... из талового лыку», за что старожилы презрительно прозвали приезжих «лапотниками». В лаптях ходили круглый год («и зимой, и летом»), меняя по сезону только портянки: летом носили «самотканые портянки... из конопляного волокна», а зимой («те, кто покрепче стал жить своим хозяйством») — «из овечьей шерсти», дополняя их «повязанными тоже из шерсти» носками [5, л. 31–32, 180]. Тем не менее, подводя итог двадцатилетнему существованию Сидоровки, С. И. Курин констатирует, что в селе появились богатые крестьяне, имевшие «большие площади пахотной и покосной земли». Имелись уже свои собственные «купчишки», державшие лавочки и торговавшие «всем необходимым... — солью, спичками, керосином и даже мануфактурой (ситцем)». Они же закупали «сельхозинвентарь на конной тяге... — сенокосилки, молотилки, жатки, самосборки». Была даже «дивовинная машина... единственная на все село сноповязалка» [5, л. 84–85, III, IV].

Поступательное развитие переселенческого села в первые десятилетия XX в. неоднократно прерывалось войнами, революциями и прочими социально-политическими бедствиями, в результате которых многие крестьянские хозяйства разорялись. Ср.: «С начала (германской) войны срезалось развитие многих хозяйств... стали некоторые семьи беднеть... (а) тут революция следом... С (началом) гражданской войны (еще) больше горя пришло... Вот тут-то Сидоровка почти совсем обнищала...» [5, л. 87–89, 223, IV]. Отмечая, что «торможение в развитии» наблюдалось «в годы германской войны да революционного перемена царской власти на советскую», автор связывает период относительного благополучия (когда снова «воспрянули духом мужики») с «народно-экономической политикой» (нэпом) и продляет его до начала 1930-х гг., «пока не было кулацкого погрома» [5, л. 142, 144, 146, III].

Новая индустриальная цивилизация, пишет Н. Н. Козлова, надвигалась на деревню через постоянные экспроприации и внешнее привнесение технических средств. Оказывая модернизирующее воздействие бы скот не ходил на посевы и не поедал урожай. До каждого домохозяина доводился определенный участок, (на котором он) в обязательном порядке делал изгородь» [5, л. 235].

вие на сельское население, новая техника зачастую воспринималась в «квазимагических категориях» [4, с. 116]. Большое внимание в своем описании С. И. Курин уделяет уровню технической оснащенности сельского хозяйства, появлению сельскохозяйственной техники на конной тяге, проблемам механизации сельскохозяйственного производства<sup>1</sup>. Что касается экспроприаций, то основная тяжесть «твердых планов сдачи хлеба» легла на зажиточные хозяйства: *«Крепко стали прижимать коллективизацией сидоровских мужиков... Некоторых признавали кулаками с лишением гражданских прав и ссылкой в таежные необжитые места»*. Реакцией крестьян на невысказанные притеснения зачастую было «разбазаривание» имущества. *«Некоторые мужики, — пишет С. И. Курин, — быстро поняли политику сельского совета... [и] пораспродали лошадей в городе, оставив по одной лошади на двор»*. Многие зажиточные крестьяне *«под нажимом непосильных налогов... пооставляли свои дома»* с хозяйственными постройками, взамен которых получили *«справки на право перемены (места) жительства»*. Вот и *«осталась Сидоровка как щипаная курица»*, — заключает автор [5, л. 288, 321, 344].

В качестве главной причины нежелания односельчан вступать в колхозы рассказчик называет царившую в них бесхозяйственность: *«Хозяев поразорили, а доброго ничего не сделали... Сколько там гинуло кулацких построек! Только в дело мало что пускали, а больше все на дрова шло»* [5, л. 353]. Особенно резких оценок автора удостоиваются способы содержания скота. Ср.: *«Голытьба, вступившая в колхоз... к общему имуществу относилась по-варварски. Запарился конь, упал в борозде или в пряжке сеялки, но и черт с ним, он же не мой, колхозный, другого запрягу. Сколько коней так уробили!»*. За один год *«поперекалечили»* почти всех лошадей: *«то плечи постертые до мослов, то спины посбитые, кровь ручьем течет из подседлок...»* [5, л. 328–329, 342–343]. Другой темой, сопровождающей воспоминания С. И. Курина о коллективизации, стала тема голода. *«Пощипали (мужиков)... большими налогами, — пишет автор, — да хлебом здорово обидели... Выгребали все под метелку. Если кто (зерна) не припрятал... голодом оставался всей семьей. Ходили колосья собирали, да (тем и) кормились. Тут и лебеда пошла в хлеб, и разные травы. Кто чем мог, тем и промышлял... Было дело, (даже) раскапывали в полях хомячьи норы... Хомяк, — сообщает в авторском отступлении С. И. Курин, — он запасливый зверек... (у него) под землей хранилища зерна или овощей (устроены). Столько, что не съедает за зиму, еще и на лето остается много... Взрослые и ребятня... раскапывали такие хомячьи склады и доставали по три и больше ведра чистого зерна, больше всего пшеницы»* [5, л. 274–275].

Именно 1930-е гг. стали тем хронологическим рубежом, когда произошло окончательное разрушение традиционных связей человека с землей, отторжение

крестьянина от земли, утрата крестьянской психологии и инициативы. Представления о крестьянской земельной собственности, пишет И. В. Власова, заменил «принцип работы на ничьей земле». Личная ответственность за землю исчезла [2, с. 132, 134]. Отчуждение крестьян от земли и от результатов земледельческого труда не могло не сказаться на их отношении к природной среде.

Высокий экологический потенциал крестьянского единоличного хозяйства, считает Т. К. Шеглова, определялся хорошей адаптированностью сельскохозяйственного производства к природно-климатическим и ландшафтным условиям конкретной местности, будь то степные или таежные участки, ложки или согры, низины или возвышенности. Крестьяне хорошо знали производительные окрестности своего села, потенциальные возможности конкретного участка — особенности почвы и климата. В зависимости от этого определялись сроки посева и уборки урожая, состав культур, способы содержания скота, рациональное сочетание различных направлений хозяйственной специализации. Утверждение системы хозяйствования «по команде сверху», а также распространение колхозно-совхозной практики массовых пахот и посевов одинаковых культур на больших площадях без учета природно-климатических и ландшафтных условий конкретных местностей привели к потере крестьянских производственных традиций [12, с. 81–82, 84, 113, 470]. Идеалом сельскохозяйственного ландшафта на долгое время стало огромное поле «без единого холмика, кустарника или деревца». Удобный для быстрого механизированного ухода за посевами такой ландшафт, как выяснилось в дальнейшем, разрушал плодородие почвы, а поддержание монокультурных агроэкосистем становилось возможным лишь при условии массивированной химизации [9].

В массовом экологическом сознании сельского населения именно химия явилась одной из причин истощения ресурсов природы. *«Какая же красотища была в поскотине! А пенье птиц как интересно бывало слушать! — вспоминает С. И. Курин. Не то, что сейчас — в поле пусто, никакой птички не услышишь. Это все действовало отравление химикатов»*, — полагает автор [5, л. 235–236 и др.]. Согласно полевым материалам, тотальная химизация сельского хозяйства, по мнению пожилых сельчан, явилась причиной произошедшего на их памяти заметного сокращения видового разнообразия растительного и животного мира. В прежние времена, пишет в этой связи Н. Н. Моисеев, «процессы взаимной адаптации общества и природы шли веками», поэтому «они могли становиться заметными лишь на интервале жизни многих поколений». В настоящее время ситуация стала качественно иной: «антропогенные изменения окружающей среды уже при жизни одного поколения существенно меняют условия жизни людей» [7, с. 341–342].

Являясь ценным источником для изучения эколо-

<sup>1</sup> Огромное впечатление от первого в Сидоровке трактора передано в рукописи через традиционное для таких случаев сравнение техники с нечистой силой: всех ребятешек, прока-

тившихся на «самоходных чудовищах», матери решили вести в церковь к попу — «служить молебн и кропить святой водой», чтобы из них вышла вся нечисть [5, л. 323–329].

гического сознания, крестьянские рукописные воспоминания помогают, таким образом, проследить динамику отношения сельского населения к природной

среде в контексте неизбежных процессов аграрной модернизации, а также социальных и политических катаклизмов XX в.

#### Источники и литература

1. Адоньева С. Б. Три поколения советских крестьянок: социально-исторический контекст полевых исследований // Декабрьские чтения памяти Н. М. Герасимовой. 18 декабря 2010 г. URL: <http://www.folk.ru/Research/conf.php?rubr=Research-conf> (дата обращения 20.03.2011).
2. 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.
3. Казанцев В. Описание Маслянинского района Новосибирского округа, составленного весной 1928 г. учителем Маслянинской опорной школы Василием Казанцевым // Маслянинский районный архив Новосибирской области. Рукопись.
4. Козлова Н. Н. Крестьянский сын: опыт исследования биографии // Социологические исследования. 1994. № 6. С. 112–123.
5. Курин С. И. Какой была Сидоровка. Кольванский районный краеведческий музей Новосибирской области. Рукопись.
6. Миненко Н. А. Экологические знания и опыт природопользования русских крестьян Сибири. XVIII – первая половина XIX в. Новосибирск: Наука, 1991. 210 с.
7. Моисеев Н. Н. Современный рационализм. М.: МГВП КОКС, 1995. 376 с.
8. Никитин Н. И. Традиционная практика природопользования и экологические аспекты народной культуры // Традиционный опыт природопользования в России / под ред. Л. В. Даниловой, А. К. Соколова. М.: Наука, 1998. С. 335–355.
9. Пестициды в экосистемах: проблемы и перспективы. Аналитический обзор. Новосибирск: ГПНТБ СО РАН, 1994. – 142 с.
10. Пирожков П. Ф. Гриша: характеры старой деревни. Сузунский районный краеведческий музей Новосибирской области. Фонд П. Ф. Пирожкова (1908–1979). Машинописная рукопись.
11. ПМА. Жихарева Анна Федотовна, 1918 г. р., с. Сибирячиха, Солонешенский р-н, Алтайский край, запись 1982 г.
12. Щеглова Т. К. Деревня и крестьянство Алтайского края в XX в. Устная история. Барнаул: БГПУ, 2008. – 528 с.

*О. С. Мамонтова*

### **Традиционная русская керамика как источник по изучению традиционной материальной и духовной культуры русского населения Алтая (на примере собраний муниципальных музеев Алтайского края)**

Этнографические коллекции в музейных собраниях являются одним из важнейших источников при изучении традиционной материальной и духовной культуры различных этносов. На их базе можно проследить развитие, изменение традиционной культуры, результаты ее адаптации в новых условиях. Для этого музеи занимаются комплектованием коллекций устоявшихся форм культуры. Музейный сотрудник должен оценить традиционность вещи как этнографического предмета и музейного объекта по нескольким критериям: материалу, форме, способу изготовления, иногда орнаменту. Также анализируется ее бытование в пространственном (ареал бытования), временном (длительность бытования), частотном (степень бытования), знаковом (способ бытования) аспектах [5, с. 18]. Соответствие вещи всем этим критериям подтверждает ее традиционность и делает желательным объектом для музейного сбора. Если же предмет меняет одно из своих свойств, это ведет к видоизменению традиции, а значит, его традиционность может измеряться в баллах.

Крупными держателями этнографических коллекций, помимо государственных музеев, являются муниципальные музеи, которые отражают этнокультурную специфику районов. На сегодняшний день на территории Алтайского края имеется разветвленная сеть таких музеев – более 60. Как правило, этнографические коллекции этих музеев датируются первой половиной XX в. и в основной своей массе содержат традиционные предметы. Это подтверждается и тем, что, по мнению некоторых современных этнографов,

традиционная культура закончила свое существование в конце 1940-х – начале 1950-х гг. Весомую часть этнографических коллекций составляет традиционная русская керамика.

Нами были проанализированы фондовые собрания 34 муниципальных музеев Алтайского края. В настоящее время они насчитывают более 700 единиц различной глиняной утвари, датируемой концом XIX – первой половиной XX вв. Комплектованием глиняной посуды муниципальные музеи занимаются с конца 1950-х гг. Пополнение фондов ведется путем дарений, в редких случаях – в результате экспедиционных сборов сотрудников музея. На примере данных собраний мы попытаемся показать, что керамика, хранящаяся в муниципальных музеях Алтайского края, является традиционным элементом культуры и может быть использована как источник при изучении традиционной культуры русского населения Алтая.

Благодаря миграционным потокам второй половины XIX – первой трети XX вв. в собраниях музеев отложилась керамика, изготовленная различными этнографическими группами русского населения, и единичные экземпляры, выполненные представителями других этносов: украинцами, мордвой, немцами. Например, в первой трети XX в. на Алтае работали мордовские гончары из Саратовской губернии Д. И. и В. И. Чичкины (с. Средне-Красилово, Заринский район), украинские мастера из Черниговской губернии Н. И. и Т. И. Фесковы (с. Белоярское) [3, л. 741, 747; 4, л. 161, 163]. Каждый гончар при производстве посуды использовал свои традиционные технологии,



Рис. 1. Корчага-«дыроватка». 1920–1930-е гг. Чарышский районный краеведческий музей.



Рис. 2. Горшок. 1942 г. Шипуновский районный краеведческий музей.



Рис. 3. Чашка. 1940-е гг. Волчихинский районный историко-краеведческий музей им. В. М. Комарова



Рис. 4. Кувшин. Начало XX в. Каменский краеведческий музей



Рис. 5. Кувшин. 1958 г. Краеведческий музей г. Рубцовска.



Рис. 6. Горшок для замешивания теста – «колыванка». 1930–1950-е гг. Колыванский музей истории камнерезного дела на Алтае.

вводил формы, характерные для его родных мест. Если по каким-либо причинам это было невозможно, он адаптировал свои навыки под местные условия. Глиняная утварь, хранящаяся в фондах муниципальных музеев, представляет весь спектр традиционных общерусских техник и технологий по производству посуды, ее основные типы и формы. При этом в коллекциях имеются экспонаты, отражающие явления, специфичные для территории Алтайского края.

Керамика, представленная в фондах музеев, отражает две общерусские технические традиции изготовления глиняной утвари: гончарную и лепную. Производство посуды на гончарном круге в конце XIX – первой половине XX вв. было распространено повсеместно. Изготовлению такой продукции сопутствовал горновой обжиг. Основным видом химико-термической обработки сосудов было глазурирование. В музейных собраниях представлена широкая цветовая гамма глазури. Наиболее распространены были поливы прозрачные, различных оттенков коричневого, желтого, охристого, желто-зеленого, черного цветов. Реже использовали глазури зеленого цвета. В собраниях каждого музея эта техника представлена обширным предметным рядом.

Лепная посуда встречается реже. Небольшой ее

процент представлен в этнографических коллекциях Алтайского, Солонешенского, Чарышского, Шипуновского районных краеведческих музеев, Усть-Калманского районного историко-краеведческого музея, Каменского краеведческого музея (рис. 1–2). Лепная утварь выделывалась на формовочных подставках (доска, стол и т. п.), ручных гончарных кругах и обжигалась на костре, в русской печи или уличных «каминах». В большинстве случаев после обжига производилась химико-термическая обработка сосудов, так называемое «обваривание». В общерусской традиции гончарства «обваривание» – известный прием. В качестве обвары использовали муку, разведенную в воде. На территории Алтая, в связи с особенностями хозяйственной деятельности населения (молочное скотоводство), чаще использовали «обвару» на основе молока, сыворотки, пахтанья. По археологическим материалам лепная керамика с печным обжигом в XIX в. была широко распространена на Алтае. В первой половине XX в. эта техника еще бытовала в предгорных районах, в местах компактного расселения старообрядцев, старожилов и казаков. Это было связано с религиозными воззрениями старообрядцев и хозяйственной деятельностью населения (молочное скотоводство).



Рис. 7. Горшок для замешивания теста. 1920–1940-е гг. Славгородский городской краеведческий музей.



Рис. 8. Крынка. 1930–1940-е гг. Ключевской краеведческий музей.



Рис. 9. Крынка. 1-я треть XX в. Краснощековский районный краеведческий музей.

В музеях края имеется всего около 30% орнаментированной посуды. Как правило, экспонаты демонстрируют две традиционные техники декорирования: прорисовывание и штампование, а также их комбинации. Орнаментация в технике прорисовывания представляет собой одиночные прямые, волнистые, зигзагообразные линии, композиции из нескольких прямых параллельных линий, чередующихся волнистых и прямых линий, рядов насечек, зигзагообразных линий на шейках, плечиках, стенках сосудов. Штампование производилось фигурными, прямоугольными и треугольными гребенчатыми штампами. Наиболее интересные образцы хранятся в фондах Волчихинского районного историко-краеведческого музея им. В. М. Комарова, Мамонтовского районного краеведческого музея, краеведческого музея г. Рубцовска, Каменского краеведческого музея (рис. 3–5).

В собраниях муниципальных музеев Алтайского края представлены все традиционные функциональные типы керамики: посуда кухонная (для приготовления пищи); посуда для хранения и транспортировки продуктов; столовая посуда; глиняная утварь различного хозяйственного назначения; декоративная

керамика; обрядовая керамика. Группа кухонной посуды, предназначенной для приготовления пищи, представлена в основном горшками, корчагами различных форм, размеров и назначения. Например, практически в каждом фондовом собрании хранятся горшки для замешивания теста, которые имели на территории Алтая различные названия и формы, отражающие пестроту поликультурной среды, в которой проживали выходцы и потомки выходцев с Севера России, из центральных и южных губерний. В книгах учета можно часто встретить данный вид посуды под названием «колыванка», «дежница», «квашенка» (рис. 6–7).

Сосуды для хранения и транспортировки продуктов весьма разнообразны по форме. Это крынки, кувшины, горшки, бочонки. Самым распространенным типом данной группы являются крынки, изготовлением которых занимались повсеместно и которые сегодня являются самым распространенным видом традиционной керамики в фондах муниципальных музеев. Это связано с длительностью их бытования в сельской среде. Несмотря на появление большого количества металлической, стеклянной, фаянсовой посуды



Рис. 10. Крынка. 1-я половина XX в. Поспелихинский районный краеведческий музей.



Рис. 11. Стакан. 1920–1940-е гг. Новоалтайский краеведческий музей им. В. Я. Марусина.



Рис. 12. Миска. 1940-е гг. Угловский краеведческий музей.



Рис. 13. Чайник. 1920–1940-е гг. Родинский районный музей.



Рис. 14. Вазочка для цветов. 1930–1940-е гг. Музей истории Павловского района.



Рис. 15. Кадильница. 1-я четверть XX в. Залесовский районный краеведческий музей.

в первой четверти XX в., крынками продолжали пользоваться вплоть до 1980-х гг. Крынки могли быть характерной вытянутой формы или низкими, горшкообразными; их силуэт варьировался: тулово могло быть более или менее выпуклым, шейка — длиннее или короче, цилиндрической или в виде раструба, венчик мог присутствовать или отсутствовать, быть профилированным (рис. 8–10). Наибольший процент крынок в собраниях традиционной русской керамики хранится в Поспелихинском районном краеведческом музее и Угловском краеведческом музее.

Столовая посуда в фондах муниципальных музеев встречается редко. Наибольшим ее количеством располагают фонды Волчихинского районного историко-краеведческого музея им. В. М. Комарова. В музейных собраниях других музеев она представлена единичными экземплярами стаканов, кружек, чашек, мисок, солонок, чайников (рис. 11–13). Среди глиняной утвари различного хозяйственного назначения чаще всего встречаются сосуды для хранения дегтя, керосина. Для этого использовали кувшинообразные сосуды с узким горлом.

Выпуск декоративной керамики начался в первой четверти XX в., когда у сельского населения возрос спрос на утварь, характерную для городского быта. В этот период начался выпуск цветочных вазочек, кашпо, пепельниц. Данный тип керамики представлен в муниципальных музеях единичными экземплярами (рис. 14).

Обрядовая керамика является интересным источником по изучению традиционной духовной культуры народа. В собраниях музеев она встречается редко и представлена двумя функциональными типами: кадильницы и погребальные горшки. Традиция изготовления культовых сосудов из глины известна среди старообрядческого населения. Такая утварь могла повторять формы металлической богослужебной утвари или представлять собой небольшие горшочки, чашечки. Подобная кадильница хранится в фондовом собрании Залесовского районного краеведческого музея (рис. 15). Лепные и гончарные горшки использовались в похоронной обрядности русского населения Алтая в



Рис. 16. Горшок. Конец XIX — 1-я четверть XX в. Топчихинский районный краеведческий музей.

конце XIX — начале XX вв. Во многих районах края (г. Барнаул, Тальменский, Топчихинский, Калманский, Шипуновский, Краснощековский, Усть-Пристанский районы) при археологических раскопках, в результате размыва береговых линий, при копке могил на территории старых кладбищ находят керамические сосуды со следами обжига, золой, которые были установлены на крышках гробов или располагались рядом. Например, жительница с. Усть-Козлуха Краснощековского района вспоминала, что в конце 1910-х гг. при копке могилы выкопали обливной глиняный горшок. Старожилы поясняли: «Мы раньше в головах ставили горшок, накладывали курицу вареную, а бабам ставили крынки» [2, с. 10]. Жительницы с. Красноярка Топчихинского района сообщили, что раньше в гроб покойному клали запасную одежду, глиняную чашку с куском хлеба, ложку. На гроб ставили горшок с золой из березовых дров [1, с. 11]. Подобный лепной горшок хранится в Топчихинском районном краеведческом музее (рис. 16). Он был обнаружен при копке могилы на старом кладбище в с. Красноярка.

Таким образом, в собраниях данных музеев представлены основные традиционные общерусские гончарные техники и технологии, типы и формы посуды.



Но в связи с тем, что в каждом районе присутствуют различные этнокультурные группы русского населения, керамика имеет некоторые отличительные особенности. Глиняная утварь русского населения Алтая соответствует всем критериям отбора традиционного этнографического предмета и музейного объекта. На протяжении длительного времени материал, форма, способ изготовления, бытование были устойчивыми,

поэтому можно сделать вывод, что русская керамика, хранящаяся в муниципальных музеях Алтайского края, — традиционна. Все это делает такие собрания важным источником для изучения традиционной материальной и духовной культуры русского населения Алтая. В дальнейшем требуется провести анализ и систематизацию коллекций, выявить общие этнокультурные черты и локальную районную специфику.

#### Источники и литература

1. Алексеева Т. Старожилы (1870–1950 гг.) // Археология и этнография Сибири: материалы регион. археол.-этногр. школьной конф. Барнаул, 25 апр. 2008. Барнаул: Азбука, 2008. С. 5–12.
2. Алтайский государственный краеведческий музей. ОФ 18396/2. Громова У. С. «Записки русской крестьянки. 1962 г.». 2006. 68 с.
3. ГААК. Ф. 233. Оп. 1. Д. 184.
4. ГААК. Ф. 233. Оп. 1. Д. 919.
5. Коновалов А. В., Тимофеева Е. Я. Понятие «этнографический предмет» // Проблемы комплектования, научного описания и атрибуции этнографических памятников: сб. науч. тр. Л., 1987. С. 16–22.

*О. Н. Осерчева*

### Послание на Убу староверам (атрибуция почтовой открытки из фондовой коллекции ВКЭМЗ г. Усть-Каменогорска)

В 1979 г. в коллекцию только что создавшегося на основе предметов старообрядческой субкультуры Восточного Казахстана Музея этнографии г. Усть-Каменогорска потомственный старообрядец Семен Кириллович Немцев<sup>1</sup> передал в дар икону на дереве «Положение во гроб» и 27 предметов бумажного фонда конца XIX — первой половины XX вв. [1], среди которых оказалась старинная почтовая открытка [3], вызвавшая непосредственный интерес тем, что была адресована на Убу староверам Гусяковым кем-то из местных жителей, по всей видимости, направившихся в Москву.

На обороте открытки (рис. 1) в колонке «Место для адреса» читаем: «На Убу займка Гусяковым И(?) Наумовичу Мякинину пер...? Виналию Гусл...». Кто такой И(?) Наумович Мякинин, неизвестно, а вот Виналий Гусяков — для нас личность знакомая. Предположительно на момент отправки письма он находился в возрасте до 17 лет, и вполне понятен интерес юноши, воспитанного в традициях того времени, к книге Иоанна Богослова, о которой идет речь в послании.

Представляет интерес сам текст открытки. Из-за ветхости и утраты бумаги по краям открытки часть текста остается неразборчивой, тем не менее основной текст сохранен. Автор послания обращается к адресату со словами «Почтенные и незабвенные Помол... по вере собратья и друзья христиане... мир Вам о Господи радоваться предлагаю Вам ускори... <...> доехать до Ивана Ивановича посланы были новости из последних передайте Виналию Гусякову, что за книгу Иоанна Богослова ответ получил и деньги... долго не отвечал и в поездке цена на... существует без... по каталогу... поищу в Москве... ..к вам ваш добрый...».

Прежде всего интересен адресат послания. За весь период существования на Убе Гусяковых сменилось несколько поколений. Данная фамилия значилась в списках окладных книг, ведомостей и ревизских сказок за 1795 г. [4, с. 4] наряду с фамилиями других ссыльных «поляков»<sup>2</sup>, прибывших на территорию края и образовавших первые старообрядческие поселения на Убе: Верх-Убинское (Лосиха), Секисовское, Шемонаевское, д. Екатерининская, Бобровское и Староалейское, выходцы из которых позднее основали населенные пункты Владимирской (1787, 1790) и Риддерской (1799–1867) волостей Змеиногорского округа [11, с. 10–11, 21–22]. В конце XIX — начале XX вв. по причине безземелья староверы начали осваивать новые, более труднодоступные, до тех пор необитаемые высокогорные места верхнего течения Убы. Таким образом сформировалась целая сеть заимок, среди которых Гусяковка находилась на правом берегу Убы, ниже Ермолаевой и выше Казанцевой заимок [5; 7].

Рассматриваемое послание было отправлено на Гусякову заимку в наиболее благоприятный для старообрядчества период, в так называемый «золотой век», когда во всем верховье Убы было утверждено поморское законобратное согласие. К этому времени уже была отлажена жизнь женского Покровского монастыря, ставшего для старообрядческого мира крупнейшим очагом культуры в крае. В Москве один за другим созывались Всероссийские соборы поморцев, имеющие большое значение для старообрядческих приходов провинциальной глубинки. Учитывая важность событий тех лет, происходивших в старообрядчестве как по России в целом, так и на Убе, можно предположить, что, возможно, автор послания отпра-

<sup>1</sup> Немцев Семен Кириллович, 1926 г. р., уроженец с. Малая Уба Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской области, житель с. Сакмарихи Лениногорского горисполкома (ныне г. Риддер) [1].

<sup>2</sup> «Поляки» — старообрядцы-поморцы с Вятки, бежавшие в

Польшу от религиозных преследований, позднее возвращенные указом русской императрицы Екатерины II в связи с открытием демидовских рудников и необходимостью в рабочей силе.

вился на съезд в Москву. Архивные материалы позволяют определить, кому из Гусяляковых эта открытка адресована.

Из материалов экспедиций музея-заповедника нам известны некоторые представители этой фамилии старообрядцев поморского согласия разных поколений, например житель с. Верх-Уба Федор Евстафьевич Гусяляков (1906 г. р.) [10, с. 1–3]; один из старейших жителей Гусяляковой заимки Виналий Илларионович Гусяляков (1898 г. р.), который в 1940-е гг. был там наставником, имел свой молитвенный дом, где жили иноки; его дочь Марфа Винальевна, в замужестве Немцева. Виналий Илларионович занимался религиозным воспитанием своего малолетнего внука Якова (Яков Григорьевич Немцев), который с 1986 г. сам стал наставником поморской общины старообрядцев законобрачного согласия г. Риддера и проживает там до сегодняшнего дня. В 1943 г. на Убу в Гусяляковку попала семья Стрельцовых. В 1938 г. они бежали из с. Собы Чарышского района Алтайского края, не желая вступать в колхоз. Их дочь Александра Ильинична (1932 г. р.) впоследствии вышла замуж за местного старожила Назария Тимофеевича Гусялякова (рис. 2). Известно, что из Гусяляковых в женском Покровском монастыре на Убе жили инокиня Матрена и матушка Надежда, которая приходилась теткой Назарию Тимофеевичу Гусялякову [5]. В 1960-е гг. «поселочек Гусяляковка состоял из двух домов, в одном из которых жил местный „мирской наставник“ Никифор Назарович, вскоре принявший постриг и ставший духовным отцом инокинь соседних скитов» [6], в другом доме, на-



Рис. 3. Бывшие насельницы Убинского монастыря: Павла (слева) и Манефа (справа) с поморкой А. И. Гусяляковой у Покровской обители Гусялякова ключа. 1960–1970-е гг. Из архива А. И. Гусяляковой



Рис. 1. Алконост. Л. А. Гребнев. Открытка. Обратная сторона. 1908–1915 гг. ВКЭМЗ. ГИК-XX-6912

зываемом Покровской обителью (рис. 3), проживали бывшие монастырские насельницы: игуменья Матридия и матушка Надежда.

Почему же сообщение отправлено открытым письмом? Если обратиться к истории, то мы узнаем, что первая в мире почтовая карточка в виде не запечатанного в конверт письма, а выполненного на специальном стандартном бланке из плотной бумаги для открытых почтовых отправлений, была выпущена в 1869 г. в Австро-Венгрии под названием «корреспондентская карточка». Такой способ пересылки сообщений очень быстро прижился во многих странах в силу дешевого по сравнению с обычным письмом тари-



Рис. 2. Поморцы Гусяляковы: Назарий Тимофеевич и Александра Ильинична на заимке. 1960–1970-е гг. Из архива А. И. Гусяляковой

фа и краткости содержания. Первая почтовая карточка в России была введена с 1 января 1872 г. и называлась «открытое письмо». Первоначально обратная сторона почтовой карточки предназначалась только для адреса, специального места для письма не предусматривалось, с 1904 г. ее левая половина отведена для короткого письма [13]. В 1907 г. на почтовых карточках России вместо надписи «открытое письмо» появляется современный термин «почтовая карточка» [14].

Наиболее популярной в народе стала иллюстрированная почтовая карточка — открытка, или «открытое письмо», так как, помимо всего прочего, она была связана с духовной деятельностью людей. Первые иллюстрированные открытки в России появились в середине 1890-х гг. Обычно изображались виды городов, пейзажи и др. На рубеже XIX–XX столетий особенно обострился интерес к мифическим существам с головой женщины и туловищем птицы, сказочным образам, издавна любимым русскими людьми. Согласно легендам, райские птицы — Алконост и Сирин — пленяют человека своим пением настолько, что он обо всем забывает. Алконост, райская птица, сулящая своим неземным пением спасение праведникам, является «проявлением божественного промысла». В древнерусской книжности с ней связывалось предание о «семи днях алконостных», когда Алконост откладывает яйца в морскую глубину и высиживает их, сидя на поверхности воды, в это время он умиротворяет бури [12].

Рисунки птицеведов делались обычно парными, выполнялись известными русскими художниками: В. М. Васнецовым, И. Я. Билибиным (рис. 4). Сюжет был широко распространен в печатном лубке (рис. 5), часто встречается в старообрядческих настенных листах. Известен еще один вариант изображения птицевед вятским художником-графиком Л. А. Гребневым (рис. 6) [12].

В ходе исследования почтовой открытки начала XX в. из фондов музея-заповедника и сравнения ее с существующими художественными образцами было установлено, что карточка относится к немаркированному типу, так как на оборотной стороне отсутствует типографское изображение почтовой марки. Карточка отличается размером (10×13 см) от принятых в 1878 г. на Всемирном почтовом конгрессе в Париже международных стандартов — 9×14 см (в 1925 г. стандарт был изменен — 10,5×14,8 см [13]). Заголовок вверху в центре дан на двух языках: на русском — «ОТКРЫТОЕ ПИСЬМО» и ниже на французском, как международном почтовом языке, — «CARTE POSTALE». Иллюстрированная карточка на бланке палевого цвета предназначалась для внутренних почтовых отправок по России. На лицевой стороне открытки размещено графическое изображение «Алконоста» (рис. 7), автором которого является Лука Арефьевич Гребнев (1867–1931), федосеевец по вероисповеданию, разносторонний по своим интересам человек: просветитель, типограф, художник, гравер, оформитель рукописных книг. Главным его занятием было издание книг для своих одноверцев и просветитель-



Рис. 4. Райская птица Алконост. Рисунок И. Я. Билибина. Открытка. 1905 г. <http://new.bestiary.us/alkonost>



Рис. 5. Райская птица Алконост. Русский лубок. Конец XVIII — начало XIX вв. Неизвестный художник. Чернила, темпера, 58,5×47,4 см. <http://new.bestiary.us/alkonost>



Рис. 6. Алконост. Л. А. Гребнев. Открытка. 1908–1915 гг. <http://new.bestiary.us/alkonost>



Рис. 7. Алконост. Л. А. Гребнев. Открытка. Лицевая сторона. 1908–1915 гг. ВКЭМЗ. ГИК-XX-6912

ская деятельность. Являясь организатором старообрядческого книгопечатания на Вятке, Л. А. Гребнев в 1899 г. в своей родной деревне Дергачи Уржумского уезда Вятской губернии основал тайную типографию, которая впоследствии была переведена в близлежащую деревню Старая Тушка, где и проработала с 1908 по 1918 гг. [8]. В каталогах печатной продукции типографии значатся открытые письма с изображением «райских птиц» [9]. Изображения «Алконоста» и «Сирина» вытравлены на цинке в граверной мастерской Н. Ермолова в Москве по заказу самого Л. Гребнева по собственному рисунку. Оттиски клише открытого писем имеются в альбоме орнаментики типографии Л. А. Гребнева, подготовленном им для Ново-Тушкинского краеведческого музея в начале 1920-х гг. [2].

«Алконост» Гребнева абсолютно идентичен «Алконосту» из фондов музея-заповедника. Райская птица изображена на берегу реки Евфрата в виде полуженщины-полуптицы с девичьей головой, украшенной короной и ореолом, с руками и перьями, идущими от предплечий вверх, от пояса вниз, с туловищем, оканчивающимся спереди птичьими лапами, сзади — павлиньим хвостом. В правой руке она держит райские цветы, в левой — развернутый свиток с изречением о воздаянии в раю за праведную жизнь на земле. Слева на открытке четверостишие: «Алконост таков венец носит, сицевы цветы из рая износит». Внизу текст в 6 строк, последние две строчки неразборчивы: «Птица райская Алконост близ рая пребывает, некогда и на Ефрате реке бывает. Егда же в пении глас искушает, тогда и сама себя не ощущает. А кто поблизости ее будет, тот в мире сем ее не забудет. Тогда ум от него уходит, и душа его от него исходит. Таковыми... многая благая... указывает».

Подобные открытки выпускались в «христианской типографии церковно-славянских, богослужебных и поучительных книг» в 1908–1915 гг. и пользовались, судя по крупным тиражам и невысокой цене, большой популярностью у покупателей. По воспоминаниям уроженца соседней со Старой Тушкой деревни Куженерка Бориса Мосунова, в 1940-е гг. их даже наклеивали на внутренние крышки сундуков [9]. Однако на обороте фондового экземпляра открытого письма указаны не полностью сохранившиеся вследствие утраты бумаги издательские данные «...ная, дом ...овой, Скоропечатня Окунь». Эти данные восстановлены по альбому орнаментики типографии Л. А. Гребнева, их следует читать так: Казань, Б.-Проломная, дом Красниковой, Скоропечатня Окунь. Скорее всего, здесь и появлялся на свет гребневский «Алконост».

Таким образом, благодаря найденным источникам атрибутирован еще один фондовый экспонат. В ходе изучения и сравнения с другими предметами установлено правильное название почтовой открытки, автор, предполагаемые годы и место издания. Открытка позволила погрузиться в мир патриархальной старообрядческой семьи, вспомнить историю почтовых открыток и имена прекрасных русских графиков.

### Источники и литература

1. Акт № 1992-79. ВКЭМЗ. ГИК-XX-6899-6926.
2. Альбом орнаментики типографии Л. А. Гребнева // И. В. Починская. Очерки истории старообрядчества Урала и сопредельных территорий. URL: <http://www.eunnet.net/books/oldb3>.
3. Гребнев Л. А. Почтовая открытка «Алконост». 1908–1915 гг. ВКЭМЗ. ГИК-XX-6912.
4. Иван Егоров. Старообрядцы на Алтае // Наш дом. 2001. 22 июня.
5. Осерчева О. Н. Беспоповские общины города Риддера Восточно-Казахстанской области во второй половине XX – начале XXI вв. (по материалам полевых исследований 1973, 1982, 1986, 1991, 2008 гг.) // Макарьевские чтения. Материалы восьмой междунар. конф. (21–23 нояб. 2009 г.). Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайск. гос. ун-та, 2009. С. 116–131.
6. Покровский Н. Пустыни // Родина. 2005. № 7. URL: [http://www.istrodina.com/rodina\\_articul.php3](http://www.istrodina.com/rodina_articul.php3).
7. Полевые записи О. Н. Осерчевой, г. Риддер, 2008 г. Информаторы: К. К. Семенова, А. И. Гусякова и др.
8. Починская И. В. Лука Арефьевич Гребнев. URL: <http://dugabell.boxmail.biz>.
9. Семибратов В. Птицы из «едемского рая» // Бинокл. Вятский культурный журнал. URL: <http://binokl-vyatka.narod.ru/B19/semibr.htm>;
10. Экспедиционные материалы ВКОЭМ. Шемонаихинский район, 1986 г., д. 1/155, запись С. Н. Светочевой.
11. Швецова М. Поляки Змеиногорского округа // Записки Зап.-Сиб. отд. ИРГО. Кн. XXVI. Омск, 1899.
12. Энциклопедия вымышленных существ. URL: <http://new.bestiary.us/alkonost>.
13. [http://ru.wikipedia.org/wiki/Почтовая\\_карточка](http://ru.wikipedia.org/wiki/Почтовая_карточка).
14. [http://mirmarok.ru/prim/view\\_article/268](http://mirmarok.ru/prim/view_article/268).

*Е. А. Романова*

### Традиции и инновации в творчестве мастера декоративно-прикладного искусства М. С. Мамеевой (на основе фондовой коллекции ВКМЗ)

В фондах Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника собрана замечательная коллекция работ мастера декоративно-прикладного искусства, профессионального художника Маргариты Степановны Мамеевой (1933–1997). Свой художественный талант и профессиональные знания она проявила в самых «женских» видах декоративно-прикладного искусства: вышивке, аппликации, шитье и вязании. М. С. Мамеева была одной из немногих мастериц в Восточном Казахстане, которые в совершенстве владели такой сложной и кропотливой техникой вышивки, как гладь. Высокий профессионализм и художественность ее произведений подняли технику вышивки на новый уровень, выявили ее широкие возможности и вызвали неподдельный интерес у любителей искусства. Своим творчеством мастерица доказала, что такой камерный вид декоративно-прикладного искусства, как вышивка, может выйти далеко за рамки «домашнего рукоделия» и занять достойное место рядом с настоящими произведениями искусства.

Маргарита Степановна Мамеева родилась в 1933 г. в с. Дурницыно Романовского района Саратовской области. После Великой Отечественной войны переехала с семьей в Казахстан, г. Семипалатинск, где жили ее родственники, там окончила среднюю школу № 6. Способности и любовь к изобразительному искусству определили выбор ее будущей профессии: она поступила в Республиканское художественное училище им. П. П. Бенькова в г. Ташкенте, на художественно-театральное отделение. После окончания училища в 1957 г. некоторое время работала художником в Узбекском музыкально-драматическом театре им. Ахунбабаева в г. Андижане. С 1958 по 1964 гг. преподавала ручной труд и рисование в Андижанском государственном педагогическом институте. В середине 1960-х гг. Маргарита Степановна приехала в г. Усть-Каменогорск Восточно-Казахстанской области, где про-

жила до конца своей жизни. Первое время она работала здесь художником на предприятиях и в учреждениях, затем полностью посвятила себя преподавательской деятельности, работая в средних специальных учебных заведениях: в педагогическом, музыкальном и культурно-просветительном училищах.

Параллельно с педагогической деятельностью М. С. Мамеева активно занималась творчеством. Она создала свой авторский стиль, основанный на реалистичном изображении и передаче тончайших цветовых нюансов. Эти особенности делают ее вышивку сродни живописным произведениям. В специальной литературе техника, которая лежит в основе творчества М. С. Мамеевой, именуется «свободная гладь», сама же мастерица называла ее не иначе как «художественная». Используя традиционную технику вышивки, она модернизировала ее технические и художественные приемы, максимально приблизив вышивку к живописи. В этом виде творчества Мамеева наиболее полно проявила свой природный дар рисовальщика и колориста.

Кроме техники глади, Маргарита Степановна прекрасно владела и различными другими видами вышивки и швов, как ручных, так и машинных. Ее аппликационные работы из ткани зачастую выполнены в сочетании с вышивкой или с использованием разнообразных соединительных, отделочных швов. Это предметы как утилитарного назначения – сумочки, наволочки, салфетки, так и чисто эстетического характера – декоративные панно.

Навыки и любовь к рукоделию были привиты М. С. Мамеевой в раннем возрасте. Ее мать Александра Федоровна прекрасно шила и вышивала, вязала крючком великолепные салфетки и скатерти. К тому же детство и юность будущей мастерицы были тесно связаны с модными тенденциями того времени. В 1930–1960-е гг. рукоделием в равной степени увлекались как маленькие девочки, так и их мамы и ба-



Рис. 1. М. С. Мамеева со своими работами. Начало 1990-х гг.

бушки. Одним из лучших подарков считалась вещь, выполненная своими руками, — вышитая или украшенная аппликацией скатерть, наволочка или просто салфетка. Этими милыми, очаровательными изделиями украшали интерьер, создавая в доме уют и теплую, радостную атмосферу.

Вышивка — один из самых древних и массовых видов народного искусства, имеющий глубокие исторические, этнографические и религиозные корни. Обычай украшать дом вышитыми изделиями существовал со времен язычества. При этом «...вышивка (как, впрочем, и все, что называется „украшениями“) обладала в древности оберегающим смыслом» [7, с. 341]. В ней, содержавшей «всевозможные священные изображения и магические символы» [7, с. 345], была заключена сила добра.

Возникнув в глубокой древности, искусство декоративной вышивки на протяжении многих веков сохраняется в убранных жилищах, одежды и различных предметов обихода, оставаясь всегда всецело женским делом. В середине XX в. искусство вышивки в нашей стране переживает высокий подъем, оно становится массовым увлечением женщин. Вышивали, как правило, на плотной хлопчатобумажной или льняной ткани, иногда на шелке. Наиболее распространенной техникой в те годы была вышивка крестом и его разновидностями (болгарский крест, полукрест) с применением хлопчатобумажных ниток му-

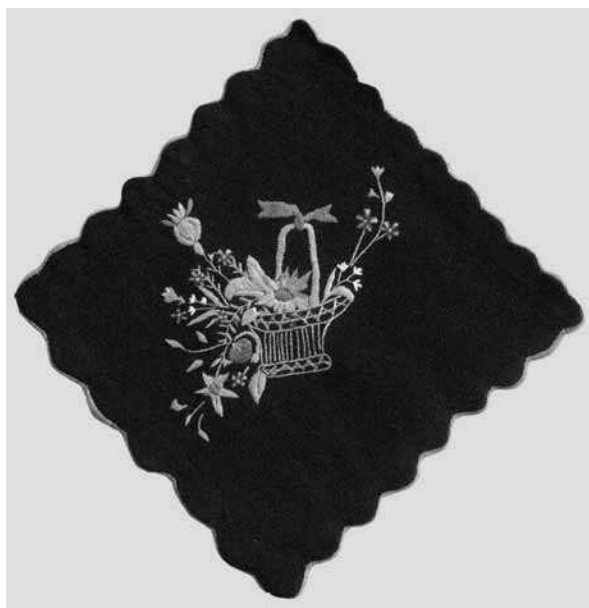


Рис. 2. Салфетка декоративная. ВКМЗ, М.С. Мамеева. 1942 г.

лине; реже вышивали гладью. Чаще всего использовали готовые трафареты с различными рисунками и композициями на ткани, которые выпускали текстильные предприятия СССР. Довольно редко мастерицы сами придумывали композицию работы. Это требовало от них немалых усилий и наличия определенных художественных способностей, что, несомненно, усложняло процесс изготовления изделия.

Большинство работ Маргарита Степановна Мамеева выполнила в более поздний период — с 1985 по 1995 г., когда увлечение вышивкой и аппликацией уже не было столь популярным. С Восточно-Казахстанским областным этнографическим музеем Мамеева начала сотрудничать с 1987 г., принимая активное участие в различных музейных мероприятиях: ежегодных выставках декоративно-прикладного искусства, ярмарках («Город мастеров»). Ее работы экспонировались в разных городах: Алматы, Новосибирске, Ленинграде, Москве. Большую помощь в творчестве Маргарите Степановне оказывал ее супруг Юрий Иванович Мамеев, который помогал ей в поиске сюжетов, рисунков и выкроек, а также занимался



Рис. 4. Лося. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1989 г.



Рис. 3. Собаки на стойке. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1987 г.



Рис. 5. Иволги. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1993 г.

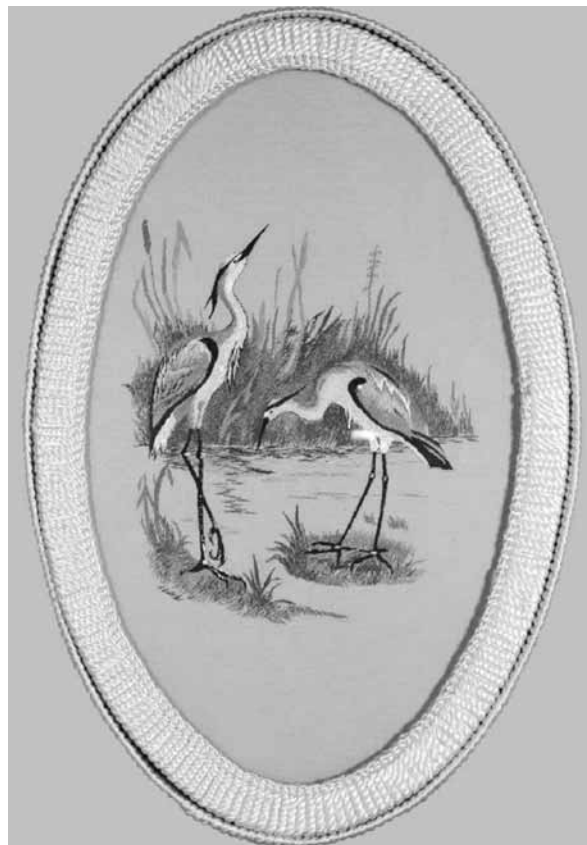


Рис. 6. Журавли. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1990 г.

оформлением готовых работ, самостоятельно изготавливая для них рамы.

Приобретение работ мастерицы в фонды музея началось с 1991 г., когда было куплено декоративное панно «Журавли» в технике вышивки гладью. Затем поступление экспонатов осуществлялось небольшими партиями в 1992, 1993, 1999 гг., и последняя коллекция была закуплена у Юрия Ивановича Мамеева в 2007 г., спустя 10 лет после смерти его жены. В итоге сформировалась целостная и завершенная коллекция работ мастерицы, довольно разнообразная по техникам, стилям и жанрам изображения, насчитывающая 29 единиц хранения. По имеющемуся у нас собранию произведений М. С. Мамеевой можно дать характеристику ее творчества в целом и каждой работы в отдельности, выявить их художественные и технические особенности, исследовать историю создания той или иной композиции.

Уникальным экспонатом является салфетка в технике вышивки гладью (рис. 2), выполненная Мамеевой в 1942 г., когда ей было всего 9 лет. Изделие выполнено немного робко, но с большой аккуратностью и старанием. Рисунок вышивки – корзина с букетом полевых цветов, довольно сложный, отличается изяществом и разнообразием мелких деталей. Цветовые сочетания ниток подобраны грамотно и со вкусом. Уже в этой ранней работе проявились незаурядные творческие способности будущей мастерицы.

В ее зрелых произведениях сохранится такое же по-детски радостное и восторженное ощущение кра-

соты окружающего мира. Тема живой природы является излюбленной в творчестве мастерицы, избравшей для себя приоритетным анималистический жанр. В большинстве вышитых композиций мы встречаем опоэтизированное живописное изображение животных и птиц на фоне природы. К выбору композиций для своих работ Мамеева всегда подходила очень ответственно и серьезно, выбирала произведения лучших художников-анималистов, работавших в



Рис. 7. Фламинго. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1993 г.



Рис. 8. На джайляу. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1995 г.



Рис. 9. Портрет Абая. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1995 г.

реалистическом направлении. Используя репродукции живописных и графических работ, а также фотографии известных мастеров, она создавала их прекрасные копии, которые отличались от оригинала только техникой исполнения и размерами.

Для точного воспроизведения рисунка Маргарита Степановна использовала масштабную сетку, чтобы увеличить маленькую иллюстрацию до необходимого ей размера, после чего рисунок переносился на

ткань. Благодаря врожденному чувству цвета, профессиональным знаниям и опыту, мастерице удавалось в совершенстве передать цветовую гамму копируемых произведений, используя технику художественной глади и большое разнообразие оттенков ниток.

Композиция «Собаки на стойке» (рис. 3) выполнена в 1987 г. с репродукции акварельной работы известного советского художника-графика Валентина Ивановича Курдова. Он занимался иллюстрацией детских книг о природе таких писателей, как В. Бианки, Р. Киплинг, В. Скотт. «Художник рисует энергично, напряженно. Его звери насторожены, готовы к прыжку, схватке. Идеализации, красивому сочинительству здесь нет места», — отмечено в публикации, посвященной творчеству В. И. Курдова [5, с. 279]. Действительно, композиция отличается предельным динамизмом и напряженностью сцены охоты. Эти черты переданы не только в динамичной позе собак, но также в некоторых деталях пейзажа: траве, стелющейся по земле под сильным порывом ветра, тревожных красках рассвета.

Вышивка композиции «Собаки на стойке» выполнена с артистизмом и легкостью, присущими зрелому мастеру. Свободная гладь покрывает всю плоскость тканевой основы, создавая впечатление живописного лессировочного полотна. Цветовое сочетание нитей прекрасно передает колорит оригинала, построенного на полутонах и нюансах. Использование определенных художественных приемов, таких как широкие, размашистые стежки, наложенные в различных, иногда пересекающихся, направлениях, контрасты цветовых пятен, усиливают ощущение динамизма и тревоги, создают волнующее, экспрессивное настроение. Надо отметить, что композиция пользовалась большим спросом у любителей искусства, поэтому Мамеева сделала несколько ее копий, одну из которых в 1993 г. приобрел музей-заповедник. Это панно, отличающееся от первого только уменьшенными размерами и оформлением, долгие годы украшало стационарную экспозицию декоративно-прикладного искусства в выставочном зале музея. Спустя 14 лет первоначальная композиция также попала в музейные фонды в составе коллекции, купленной у Ю. И. Мамеева в 2007 г.

Одну из лучших своих работ, сюжетную композицию «Лоси» (рис. 4), М. С. Мамеева вышивала с репродукции одноименной картины русского художника А. С. Степанова, опубликованной в журнале «Художник», № 3 за 1977 г. «Степенные долговязые лоси у лесного стога... все они так непосредственно и верно живут на холсте, так опoэтизировано их бытие, пропущенное художником через свое сердце...» [6, с. 48]. Картина А. С. Степанова, хранящаяся в Государственной Третьяковской галерее, покоряет какой-то особой умиротворенностью, величием и мудростью природы. Животные и окружающий их мир находятся в неразрывном единстве и гармонии.

Пейзажист и анималист Алексей Степанович Степанов, живший во второй половине XIX — первой половине XX вв., был незаурядным живописцем, обладающим редким художественным тактом, «с которым волшебным образом использует как бы случай-



ные всплески тускло-розового, лимонного, глубоко-черного в благороднейшей гамме пепельно-серых тонов» [6, с. 48]. Эту изысканную цветовую гамму постаралась в точности передать М. С. Мамеева, сумев подобрать необходимые тона и сочетания ниток. Несмотря на богатство цветовых нюансов, ей удалось сохранить колористическое единство и цельность композиции, отвечающие общему настроению работы.

Целая серия работ мастерицы в технике вышивки посвящена прекрасному и загадочному миру птиц. Это, как правило, небольшие, камерные композиции, напоминающие скорее беглые зарисовки, нежели законченные произведения. Легкость исполнения и некоторая недосказанность в них не случайны, эти черты соответствуют непосредливому характеру изображенных персонажей, их неуловимости, быстроте реакции и даже среде обитания. Ощущение воздушного пространства, неба и высоты присутствует практически в каждой работе. Даже форма большинства композиций намеренно или интуитивно выбрана в виде круга или овала. Вместе с тем Мамеева с присущей ей аккуратностью и точностью орнитолога передает мельчайшие подробности внешности и характера того или иного вида птиц: размеры, формы, окраску оперения, движения и повадки. Даже пейзаж или его детали в композициях достоверно соответствуют среде обитания определенных птиц. Следует отметить еще одну характерную особенность этой серии: почти везде мы встречаем изображение пары птиц — самца и самочки, которые сидят рядом на ветке, плавают или стоят в воде. Подтверждением тому служат названия работ: «Снегири», «Иволги» (рис. 5), «Щеглы», «Пеликаны», «Журавли» (рис. 6).

Особняком в серии «птичьих» работ стоит великолепная композиция «Фламинго» (рис. 7). Это панно выполнено в 1991 г. с фотографии Г. Смирнова, опубликованной в одном из журналов. В отличие от всех остальных изображений птиц, эта работа достаточно большого размера и представляет собой законченное «живописное» произведение, наполненное особым лирическим настроением, солнечным светом и множеством цветовых оттенков. На ней изображена не пара птиц, как на других вышивках этой серии, а целая стайка прекрасных розовых фламинго, которые словно любят свое отражение в голубом зеркале водоема.

К наиболее поздним декоративным панно в технике вышивки относятся пейзаж «На джайляу» (рис. 8) и «Портрет Абая» (рис. 9), датированные 1995 г. и приуроченные к юбилею великого казахского поэта и просветителя. Эти работы выставлялись в г. Семипалатинске на передвижных выставках декоративно-прикладного искусства, посвященных празднованию 150-летия Абая Кунанбаева и 100-летия Мухтара Ауэзова. Надо отметить, что эти две работы являются исключением в жанровом ряду вышитых произведений Мамеевой, так как они единственные выполнены в «чистом» жанре: пейзажа и портрета. В большинстве же вышивок мы встречаем слияние жанров, как правило, пейзажного с анималистическим.

Декоративных вышивок утилитарного назначения

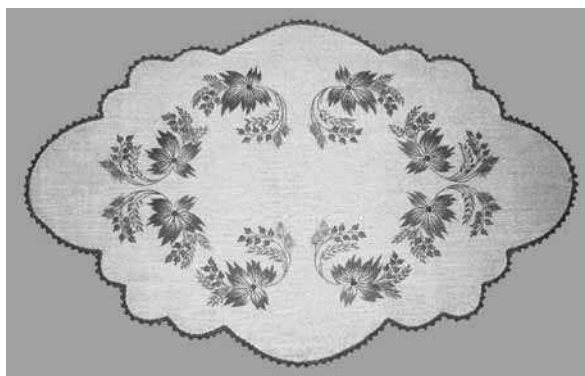


Рис. 10. Салфетка декоративная. М. С. Мамеева, 1990 г.

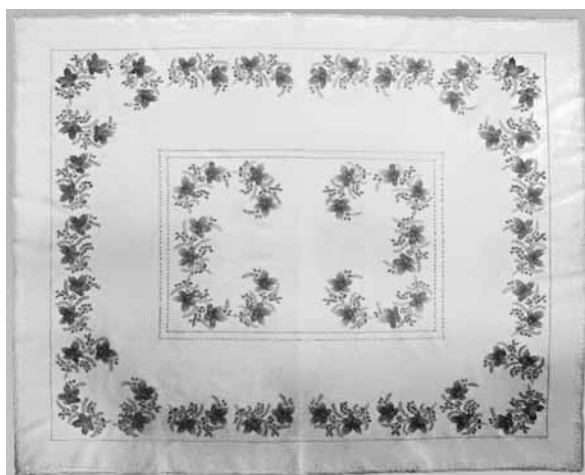


Рис. 11. Скатерть декоративная. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1991



Рис. 12. Чаепитие. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1986 г.

в творчестве М. С. Мамеевой немного. Среди них особого внимания заслуживают комплект салфеток «Осенние мотивы» (рис. 10) и замечательная декоративная скатерть (рис. 11). Для этих изделий характерен единый стиль исполнения, который проявляется



Рис. 13. Сумка декоративная. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1992 г.



Рис. 14. Наволочка декоративная. ВКМЗ. М. С. Мамеева, 1993 г.

в пластичных формах композиции, изящном рисунке веточек смородины и ярком праздничном колорите, основанном на контрастном сочетании зеленых и красных цветов. Надо отметить, что во всех своих вышивках, даже декоративного характера, мастерица придерживалась реалистичного изображения и классической композиции, как правило, построенной на симметрии.

Работы в технике аппликации составляют лишь третью часть от всей фондовой коллекции М. С. Мамеевой, среди них — два панно, остальные работы практического назначения — декоративные сумочки и наволочки. Тканевые аппликации М. С. Мамеевой выполнены со свойственным ей высоким профессионализмом, их объединяет ряд характерных особенностей, которые проявляются как в средствах образительного языка, так и в технических приемах. Все работы отличаются лаконичной композицией, стилизо-

ванным рисунком и орнаментом, продуманностью в подборе цветовых сочетаний тканей. Тонкий художественный вкус мастерицы проявляется во всем — от общего замысла изделия до изысканности мельчайших деталей и отделки. Для крепления аппликационных форм к фону или основному материалу Мамеева всегда использовала ручные и машинные швы. Кроме того, многие изделия украшены различными отделочными швами, а в сюжетных композициях аппликация гармонично дополнена вышивкой.

Декоративные панно «Чаепитие» (рис. 12) и «Сваха» выполнены примерно в одно и то же время — в 1986 и 1987 гг. Композиции этих работ также найдены мастерицей в литературе, в одном из самых популярных в то время женских журналов — «Советская женщина». Так, репродукция панно «Сваха» была опубликована на 4-й странице обложки журнала № 2 за 1986 г. Эти композиции во многом схожи, их объединяет тема крестьянского быта и русского гостеприимства. Сюжеты их просты и незатейливы: в «Чаепитии» — посиделки у самовара двух бабушек-подружек, в «Свахе» — сцена сватовства с обильным угощением. В использовании средств художественной выразительности прослеживается связь с народным искусством: стиль и формы изображения напоминают лубок, а разноцветные и пестрые кусочки тканей, закрепленные ручными стежками, — лоскутное шитье. В отличие от лирических композиций в технике вышивки, аппликационные панно наполнены добродушным юмором и озорством, населены яркими колоритными образами.

Большой интерес представляют серии декоративных сумочек (рис. 13) и наволочек (рис. 14) со стилизованным казахским орнаментом (1992–1993 гг.). Благодаря профессиональному, творческому подходу автора эти изделия, сохраняя этнографические черты, приобрели новое звучание. Они выглядят стильно и современно, практичны в быту, прекрасно украсят интерьер дома. Привлекают простота и лаконичность форм, изысканность отделки, сдержанность со вкусом подобранным колоритом, состоящего всего из двух-трех цветов ткани, и, конечно же, высочайшее мастерство и качество исполнения. Они изготовлены в основном из драпа зеленого и красного цветов, которые наиболее часто встречаются в казахском декоративно-прикладном искусстве, для орнамента и отделки использованы либо саржа, либо хлопчатобумажная ткань. И в сумочках, и в наволочках используется всего два вида орнаментов, но в разных композиционных вариациях.

Творческое наследие Маргариты Степановны Мамеевой богато и разнообразно. Будучи профессиональным художником и в совершенстве владея различными техниками вышивки, аппликации, вязания и шитья, она создавала настоящие произведения искусства — от маленькой незатейливой салфетки до сложной сюжетной композиции. Мамеева изменила представление о вышивке как о разновидности только домашнего женского рукоделия, раскрыла ее широкие возможности в своих жанровых работах, которые можно смело поставить в один ряд с лучшими живописными произведениями. Ее работы отличались не

только высоким профессионализмом, безупречной техникой исполнения: каждое изделие согрето любовью и добрым отношением автора к окружающему миру — природе, людям, животным и растениям. Об-

ладая такими магнетическими свойствами, произведения мастерицы никого не оставляют равнодушными, приковывают к себе внимание зрителей, вызывая у них неподдельный интерес и восхищение.

#### Источники и литература

1. Архив ВК областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника.
2. Бардина Р. А. Изделия народных художественных промыслов и сувениры. М.: Высш. шк., 1990. 302 с.
3. Богатеева З. А. Мотивы народных орнаментов в детских аппликациях. М.: Просвещение, 1986. 207 с.
4. Гусакова М. А. Аппликация. М.: Просвещение, 1987. 128 с.
5. Калмыков В., Сарабьянов А. и др. Сто памятных дат: худож. календарь на 1975 г. М.: Совет. художник, 1974. С. 278–280.
6. Пластов Н. Трогательный русский талант // Художник. 1977. № 3. С. 46–51.
7. Семенова М. Мы — славяне. СПб., 1997. 560 с.

*А. Т. Сабиров*

### Роль устной истории в сохранении и презентации культурного наследия (опыт ташкентского Музея памяти жертв репрессий)

Сегодня очень важно сочетание микро- и макроуровней изучения истории и ее «показа», учета взаимосвязи и контекстуальность локального материала с историей края, страны в целом. В методологическом отношении особенно важен подход, рассматривающий явление или предмет в историческом развитии. Подобный подход помогает выявить вертикальные связи между одинаковыми явлениями в различные эпохи, что позволяет заложить подобные связи в содержание экспозиции исторического музея.

В этом плане интересным представляется опыт работы Музея памяти жертв репрессий Академии наук Республики Узбекистан.

В 1980-е гг., когда были открыты некоторые фонды КГБ в Узбекистане, группе журналистов и ученых было разрешено ознакомиться с выставленными на широкое обозрение архивными материалами, проливающим свет на трагическую судьбу известных узбекских писателей и общественных деятелей. На основе изучения этих материалов впервые в узбекской печати были опубликованы циклы статей, посвященных жертвам сталинских репрессий, оказавших большое воздействие на сознание народа.

12 мая 1999 г. своим распоряжением Президент Республики Узбекистан И. А. Каримов организовал общественную комиссию по увековечению памяти жертв колониального периода. В июле того же года постановлением правительства был образован благотворительный фонд «Памяти жертв репрессий». Началось формирование коллекции будущего музея, который был открыт 31 августа 2002 г., когда впервые в Узбекистане был отмечен учрежденный День поминовения жертв репрессий.

Музей расположен в центре Ташкента, на берегу реки Бозсу. По мнению узбекских историков, именно здесь в 1930-е гг. происходили массовые расстрелы невинных «врагов народа». Сегодня здесь выращен живописный парк, где расположено живописное здание в национальном стиле, архитектурой напоминающее древние восточные мавзолеи (рис. 1). В 2008 г. согласно постановлению Президента Республики Узбекистан И. А. Каримова музей был реконструирован и расширен.

Большое место в экспозиции занимают разделы:

- завоевание и колонизация края;
- большевистский террор периода революции и гражданской войны;
- политика «раскулачивания» и «коллективизации» узбекского дехканства (1930–1936 гг.);
- политические репрессии начала 1930-х гг. (1930–1936 гг.);
- «большой террор» 1937–1938 гг.;
- политические репрессии 1940–1950-х гг.;
- политические и экономические репрессии 1980-х гг. («хлопковое», «узбекское дело»).

Общими усилиями проведена большая работа по усилению роли музея как центра активного познания прошлого, исследовательской практики посетителей. Ее выполнение было тесно связано с созданием в музее условий для формирования ценностно-смысловых основ исторического сознания и функционирования диалога различных культур.

Учитывая, что научно-просветительской целью музея является изучение, осмысление политических, экономических, культурных процессов колониального периода, изучение негативных последствий политики репрессий, их демонстрация в качестве музейных экспонатов и показ другими возможными средствами, воспитание молодежи в духе любви к Родине, народу, верности ценностям независимости, для работы требовался еще один компонент исторического познания — изучение периода через воспоминания.

Зачастую история, написанная учеными на основе письменных документов, способна отразить лишь общие тенденции и закономерности. Изучение истории на микроуровне с применением метода устной истории, т. е. через призму сознания реальных людей, делает возможным формирование нового взгляда на закономерности исторического процесса

Как современная технология сбора исторических источников и самостоятельное научное направление устная история сложилась после Второй мировой войны. Еще в 1938 г. профессор Колумбийского университета, специалист по истории гражданской войны в США Алан Невинс призвал своих коллег создать



Рис. 1. Здание музея памяти жертв репрессий. Фото из архива музея 2010 г.

организацию, «которая систематически собирала бы и записывала устные рассказы, а также мемуары видных американцев об их участии в общественной, политической, экономической и культурной жизни страны за последние шестьдесят лет» [2, с. 213]. Весной 1948 г. по его инициативе был создан Кабинет устной истории для записи мемуаров людей, сыгравших значительную роль в жизни Америки. Но А. Невинс, первым введший в научный оборот термин «устная история», понимал под ней сбор и использование воспоминаний участников исторических событий. И только впоследствии термину придали расширительную трактовку, обозначая им как различные виды устных свидетельств о прошлом, так и исследования, написанные на их основе.

В настоящее время устная история (Oral history) оформилась как самостоятельное направление в исторической науке, с применением технических средств записи интервью по заданной проблеме новейшей истории с участниками и очевидцами событий.

Европейская историческая наука сначала критически относилась к устной традиции, но в последней четверти XX в. и она обратилась к устной истории. При этом здесь доминировали сюжеты, связанные с социальными катаклизмами и потрясениями — войнами и революциями. Начиная со встреч в Болонье (1976 г.) и Колчестере (1979 г.) раз в два года стали проводиться международные конференции по устной истории, а затем была учреждена Международная устноисторическая ассоциация [3, с. 212].

Исследования в рамках устной истории ведутся се-

годня по всему миру. В 1990-х гг. в Мексике и Бразилии были созданы национальные устноисторические ассоциации. В Австралии устноисторическая ассоциация действует с конца 1970-х гг., опираясь на сотрудничество специалистов по местной социальной истории и антропологии коренных народов. В 1980-е гг. американец Уильям Хинтон на китайских материалах создал шедевр устной истории «Шенфан: перманентная революция в китайской деревне». Для Израиля исследовательская деятельность по устной истории приобрела интернациональный характер, став катализатором многочисленных акций типа создания мемориального музея «Холокост» в Вашингтоне или масштабной программы Спилберга по видеозаписи свидетельств. В Южной Африке устная история как научная дисциплина активно разрабатывается с 1980-х гг., реализуя важный метод сбора источников о жизни и репрессиях в условиях апартеида.

В России существенный вклад в развитие устной истории внесли работы общества «Мемориал» с архивом личных документов эпохи сталинизма и репрессий, и Центра устной истории Европейского университета в Санкт-Петербурге [7, с. 396].

В бывшем СССР ученые также использовали методы устной истории. В 1970–1980-е гг. проводились устные опросы передовиков производства, лучших колхозников, комбайнеров, а также ветеранов войны. Эти источники хранили парадную, оптимистичную, востребованную властью картину советской повседневности, и их использовали лишь в качестве иллюстраций к общей схеме официальной историогра-



Рис. 2. Мониторы с видео- и аудиоматериалами, содержащими воспоминания очевидцев репрессий. 2011 г.



Рис. 3. Зал музея, посвященный репрессиям 1930-х гг. Фото из архива музея 2010 г.

фии. По словам российского историка С. О. Шмидта, «утрачивалась основная ценность информации именно устной истории, более открытой, по сравнению с другими (письменными) источниками» [5, с. 106].

Историки Узбекистана также были знакомы с методами сбора воспоминаний [6]. Начальным опытом применения научного подхода устной истории можно считать исследования среднеазиатского восстания 1916 г. В конце 1950 – начале 1960-х гг. были собраны многочисленные воспоминания у оставшихся в живых участников мощного национально-освободительного восстания 1916 г. в Ферганской долине. Исследование было продолжено в сибирских регионах России по изучению узбекской диаспоры, в основном выходцев из Бухарского эмирата [1, с. 140–150]. При этом если «западные специалисты воспринимают устную историю как историю ментальности, узбекистанские специалисты воспринимают ее как ценнейший фактографический источник, компенсирующий дефицит документированных фактов» [4, с. 16].

Однако в отечественной истории сбор воспоминаний велся очень фрагментарно, и интересные исторические эпохи оставались вне поля зрения узбекистанских исследователей. Например, до сих пор остается малоизученным то, как отразились ключевые события нашей истории на жизни людей, как воспринимали их сами жители, как трансформировались их культура, повседневный быт в периоды социальных потрясений, которыми изобилвала история Узбекистана в XX в.

Устные истории могут кардинально дополнить наше восприятие отечественной истории, наше понимание глубинных причин событий этой истории и достоверность образа этих событий. Мы можем получить описание и переживание событий, о которых, казалось, все уже знаем по фильмам и официальным источникам, – раскулачивания и коллективизации, войны, школьной жизни, торговли, одежды и кухни, досуга взрослых и дворовых игр детей и т. п., но под совершенно неожиданным углом зрения.

Другая польза от освоения этого жанра, при условии максимального расширения списка интересующих нас тем, – это социальный эффект от самой работы по сбору, фиксации и систематизации устных историй как источника информации. Поскольку личное

переживание события имеет приоритет перед фактической достоверностью, все сообщения имеют ценность, а частности и мелочи приобретают большое значение. А это значит, что для собирателя нет привилегированных источников информации. Другими словами, поскольку список тем и форм повествований безграничен, становится возможно привлечь в качестве информаторов большое количество пожилых людей, незаслуженно обойденных вниманием, и большое количество молодежи к сбору информации, что будет способствовать историческому познанию населения. Поэтому пока люди, пережившие государственный террор, не ушли из жизни, сотрудники Музея памяти жертв репрессий стали записывать их рассказы. Это особенный источник – более естественный, более спонтанный, и часто это единственное свидетельство, которое можно получить от части населения – людей, возможно, не очень грамотных, дехкан, представителей этнических меньшинств и т. д.; многие из них никогда в жизни ни с кем, а нередко и сами с собой не говорили о том, что с ними произошло. Разговорить их – сложная работа, требующая точных знаний, глубокого понимания людей, терпения и исключительной человеческой чуткости.

Специалисты музея выезжали в регионы Узбекистана, встречались с семьями репрессированных и собирали устный материал. На местах проводились конференции, вечера памяти, через радио и региональное телевидение люди узнавали о миссии музея и фонда «Шахидлар хотираси» (Память шахидов), приходили со своими материалами, делились воспоминаниями.

На основе глубинного интервью проводилась работа с представителями узбекской диаспоры в Турции, бежавших от репрессий из Узбекистана в 1920–1930-е гг., а также интервьюирование родственников и учеников, репрессированных представителей интеллигенции, окончивших немецкие вузы в 1920-е гг. Дело в том, что еще в 1921 г. было создано «Общество «Кумак» под руководством Сайдали Хужа, выпускника Туркестанского университета. Целью Общества ставилось оказание содействия в отправке на учебу в зарубежные страны (в основном Германию и Турцию) узбекской молодежи. Практически все выпускники зарубежных вузов по возвращении были репрес-

сированы как «враги народа». В фондах музея хранятся материалы интервьюирования с профессором Тохир Чигатоем и его сыном Санжар Еркином (Турция); академиком Елкин Туракуловым (ученик видного представителя узбекской интеллигенции С. Жаббара, расстрелянного в 1937 г.); сыном С. Жаббара Орхон Жаббаровым; с Холидой Кодировой — племянницей выпускницы учительской семинарии г. Дармштадта (Германия) Хайринисо Мажидхановой, расстрелянной в 1937 г. как германская шпионка, с Чингизом Акбаровым, племянником выпускницы геологического факультета Берлинского университета и репрессированной в 1937 г. Саиды Шерахмедовой. Каждое интервью охватывает не только конкретный период, но всю жизнь человека, что позволяет проследить трагические следы репрессий на истории целых семей. Таким образом создается огромное поле для работы историков, психологов, социологов, лингвистов.

Интервьюирование органично сочеталось с исследованием анкетных данных. Были тщательно изучены специальные анкеты, которые заполнялись при поступлении на учебу в немецкие вузы. Эти документы были получены при содействии немецкого профессора Ингеборге Болдауф.

В процессе интервьюирования формировался банк данных по публикациям репрессированных деятелей литературы и культуры. В результате собрано более 300 чудом сохранившихся в семьях репрессированных произведений узбекской литературы и поэзии, основная часть которых была уничтожена режимом. Эти уникальные книги обогатили экспозиции музея.

После создания благотворительного фонда «Шахидлар хотираси» («Память шахидов») членам Общественной комиссии и экспертам стало поступать много писем от местного населения. В фондах музея хранится около 2 тысяч уникальных писем узбекистанцев. Изучаются письма, ситуации, воспоминания, информация о персонах. Например, было собрано, систематизировано более 100 писем заключенных ГУЛАГа, в том числе последние письма-завещания жертв режима перед смертью, в которых они призывают своих детей, родных и близких быть честными и порядочными, верно служить своему народу и не изменять своей вере.

На основе всех этих материалов музей проводил активный розыск в архивах, тщательно исследовались судебные дела в архивах республиканской прокуратуры; полученные таким образом материалы обогащают экспозиции музея, сообщают дополнительную информацию о судьбе репрессированных их родственникам. Накопленный фонд устноисторических материалов позволил установить специальные мониторы с видеосюжетами воспоминаний конкретных людей, переживших аресты, депортации, ссылку, конфискацию имущества.

На стендах музея можно увидеть письменные воспоминания раскулаченных и сосланных дехкан, фотографии из семейных архивов, фотографии с вырезанными или густо зачерненными лицами репрессированных людей — так процедура «редактирования» ис-

тории и «вычеркивания» из нее неугодных и опасных фигур, хорошо знакомая историкам по советским учебникам, энциклопедиям и фильмам, проникала в судьбы обычных людей, вынужденных «отмежевываться» от самых близких и дорогих.

Для будущих исследователей в этих сотнях устных и записанных рассказов — ключ к пониманию того, что такое личная и семейная история, семейная память, память поколений. Ведь тот посттравматический опыт, который остался в семье буквально каждого узбекистанца, так просто не исчез и не «рассосался», он до сих пор передается.

Западные специалисты воспринимают устную историю как историю ментальности. Узбекистанские историки воспринимают ее как ценнейший фактографический источник, компенсирующий дефицит документированных фактов. Когда методами интервьюирования работаешь с тематикой репрессий, понимаешь, что множество фактов никаким другим способом узнать просто невозможно. Поэтому узбекские историки создали Центр устной истории при Институте истории АН Узбекистана. Мы понимаем, что это очень дорогостоящая работа и что не все для нее созрели, потому что уровень личной памяти — самый ответственный уровень работы историка. Но мы уверены, что наш Центр в перспективе станет методическим и информационным координатором для всех, кто занимается устной историей.

Современная культурно-информационная интеграция ставит музеи перед необходимостью переосмысления форм организации научно-фондовой, научно-исследовательской и научно-просветительской работы. Осознавая историко-культурную и политическую значимость коллекций, хранящихся в фондах, и роль информационных технологий в узбекистанском культурном пространстве, музей памяти жертв репрессий АН Республики Узбекистан создал специальную информационную систему непосредственно в пространстве конкретной экспозиции. Тем самым осуществляется взаимное дополнение двух «текстов» — компьютерного и экспозиционного. Разработанные на основе уникальных архивных материалов, воспоминаний, интервьюирования электронных версии, музыкальные композиции, видеоролики и сюжеты, раскрывающие печальные страницы периода колониального гнета и репрессий, позволяют посетителю глубже постичь историю нашего народа, пережить эмоциональные ощущения и задать себе определенные вопросы по мере соприкосновения с различными проявлениями исторических реалий.

Электронные экспонаты в окружении стендов, музыкальные демонстрации с использованием образцов соответствующего периода, видео- и звукозаписи — все это дополняет предметные экспонаты, расширяет возможности коммуникации, выводит музей на качественно иной уровень работы, диалога с посетителем. Эти аудиовизуальные средства помогают объяснить и наглядно показать некоторые процессы и феномены, что не всегда удается сделать, используя лишь статичные экспонаты. Непосредственное участие посетителей становится эффективным сред-

ством коммуникации, интерактивные экспонаты принимают это участие на более высокий уровень, вовлекая посетителя в управление экспонатом, в общение с ним.

Опыт Музея памяти жертв репрессий в использова-

нии современных исторических исследований и в области внедрения информационных технологий в музейную деятельность не очень богат, но уже первые результаты стали весьма значимыми как для самого музея, так и общественности республики.

#### Источники и литература

1. Зияев Х. Воспоминания — важный источник исторических исследований (из опыта интервьюирования участников восстания 1916 г. и сибирских узбеков // Устная история в Узбекистане. Теория и практика. Вып. I. Ташкент, 2011. С. 140–150.
2. Маклин П. Бэрг. Устная история в США // Новая и новейшая история. 1976. № 6.
3. Никитин Д. Проблемы устной истории на VII междунар. конф. // История СССР. 1990. № 6.
4. Сабиров А. Устная история как источник и метод исторического исследования // Устная история в Узбекистане: Теория и практика. Вып. I. Ташкент, 2011.
5. Шмидт С. О. «Устная история» в системе источниковедения исторических знаний // Шмидт С. О. Путь историка. Избранные труды по источниковедению и историографии. М., 1997.
6. См. напр.: Фонд видео- и аудиоматериалов архива музея «Памяти жертв репрессий» АН Республики Узбекистан, а также: Устная история в Узбекистане.: Теория и практика. Вып. I. Ташкент 2011; Х. Зияев Ўзбекистон мустақиллиги учун курашларнинг тарихи (История борьбы за независимость Узбекистана) Ташкент. 2001; Ж. Исмаилова Фаргона водийсидаги миллий озодлик курашлари (Национально-освободительное движение в Ферганской долине). Ташкент, 2003.
7. Хрестоматия по устной истории / пер., сост., введ., общ. ред. М. В. Лоскутовой. СПб.: Изд-во Европ. ун-та в С.-Петербурге, 2003. 396 с.

*Т. Б. Смирнова*

### Этносоциологические исследования среди российских немцев

Этносоциологические исследования среди российских немцев проводились неоднократно, в основном в Сибирском регионе, поскольку в результате депортации в 1941 г. в Сибири стало проживать более половины немцев России. Впервые социологическое обследование немецкого населения в селах Алтайского края и Омской области было проведено Л. В. Малиновским в 1960-е гг. [4]. После длительного перерыва исследования были возобновлены в 1990-е гг. Проблемами этнического развития немцев Алтая занимался В. И. Матис [6], этноязыковыми процессами — Л. И. Москалюк [7], продолжал работать в этом направлении Л. В. Малиновский [5]. Большая программа этносоциологических исследований была выполнена Э. Р. Барбашиной [1; 2], возглавляющей Немецкий исследовательский центр Новосибирского государственного университета. Среди российских немцев в Казахстане и Германии социологические исследования проводили Н. В. Кадацкая [3], М. С. Савоскул [8; 9].

Сотрудниками кафедры этнографии Омского государственного университета было проведено несколько этносоциологических опросов среди российских немцев Сибири. Первый опрос был проведен в 1989–1991 гг. Опрос проводился методом стандартизированного интервью, содержащего 77 вопросов по этническому самосознанию, языку, материальной и духовной культуре, этнокультурному взаимодействию с другими народами, семейным отношениям, межнациональным отношениям. В ходе этого опроса было заполнено 1500 опросных листов [10]. В 1996–1997 гг. было проведено этносоциологическое обследование немецкого населения Алтайского края, в ходе которого было заполнено 574 опросных листа. Опрос проводился по сходной с первым опросом программе, но в опросный лист были внесены новые вопросы, посвященные эмиграции, поскольку миграционная ситуация за прошедшие с момента первого оп-

роса пять лет изменилась самым радикальным образом, на момент проведения этого опроса пришелся пик эмиграции российских немцев в Германию.

Поскольку в этносоциологии общепринятым является проведение повторных опросов с интервалом в 10 лет для выяснения динамики этнических процессов в 1999–2001 гг. состоялся плановый повторный опрос, результаты которого показали изменения, которые произошли в этнической общности немцев Сибири за это время. Опрос проводился в тех же районах, что и раньше, также методом стандартизированного интервью, поэтому результаты этих опросов вполне сопоставимы. Следует отметить только, что опросный лист при проведении опроса 1999–2001 гг. расширился до 94 вопросов, так как стал включать в себя наиболее актуальные для того времени вопросы по миграционному движению, межнациональным отношениям, этническим стереотипам и этнической идентичности. Результатом этого опроса стали 1308 заполненных опросных листов. Таким образом, количество заполненных опросных листов по этническим процессам составляет более 3 тысяч.

Кроме этих массовых этносоциологических опросов, имеющих целью характеристику этнических процессов в целом, в разные годы были проведены опросы, имеющие конкретные исследовательские задачи. Так, в 2002 г. в Азовском немецком национальном районе, с момента основания которого прошло 10 лет, был проведен опрос населения, с помощью которого предполагалось выяснить, какие изменения произошли за время существования района, есть ли положительные сдвиги по сравнению с этноязыковой и этнокультурной ситуацией у населения, проживающего в районе и за пределами этого национального образования. В ходе этого исследования было опрошено 292 респондента.

В 2002–2003 гг. был проведен опрос среди город-

ских и сельских жителей с целью определения религиозной ситуации в регионе и характеристики межконфессиональных отношений. При интервьюировании использовался план интервью, включающий вопросы по конфессиональной принадлежности, отношению к религии, степени религиозности, межконфессиональному взаимодействию и установкам. В этом опросе приняли участие 170 респондентов.

Результаты этносоциологических опросов представляют собой важнейший источник для оценки параметров и состояния этнической группы, а проведение опросов по сходным программам с определенными интервалами времени позволяют выявить динамику развития группы и определить тенденции этого развития. Поэтому спустя еще 10 лет после второго массового опроса 1999 г., было принято решение о проведении еще одного исследования.

Особенностью этого опроса было то, что он проводился на всей территории России, что стало возможным благодаря поддержке Международного союза немецкой культуры. Совместный российско-германский проект «Организация и проведение в 2009 году этносоциологических исследований немецкого населения страны и мониторинга сети этнокультурных центров (центров встреч) российских немцев» был проведен в рамках федеральной целевой программы «Социально-экономическое и этнокультурное развитие российских немцев на 2008–2012 гг.», при поддержке Министерства регионального развития Российской Федерации. Основными исполнителями работ по проекту стали члены Международной ассоциации исследователей истории и культуры российских немцев. Они составили экспертную группу, в которую вошли 10 человек (А. А. Герман, Э. Р. Барбашина, В. А. Дятлова, В. С. Курске, Н. М. Маркдорф, И. В. Нам, Т. Н. Плохотнюк, Т. Б. Смирнова, Е. В. Франк, А. В. Черных).

В ходе исследования основные количественные параметры (численность немцев в целом в России и по регионам, соотношение городского и сельского населения, поло-возрастная структура, уровень образования, владение языками) определялись по результатам переписи населения 2002 г. По данным переписи, на территории России проживали 597 212 немцев (100%), из них в Центральном федеральном округе — 33 190 (5,56%), Северо-Западном — 30 030 (5,03%), Южном — 59 159 (9,91%), Приволжском — 71 460 (11,97%), Уральском — 80 899 (13,54%), Сибирском — 308 727 (51,69%), Дальневосточном — 13 747 (2,3%). Поскольку численность немцев в России является большой (немцы находятся на 15-м месте по численности среди 180 зафиксированных переписью народов), в исследовании была применена выборка, базирующаяся на отборе респондентов по месту расселения и типу поселения, полу и возрасту. Объем выборки составил 1500 респондентов. Соответственно численности немцев в федеральных округах было опрошено: в Центральном — 80 человек (5,33% респондентов), Северо-Западном — 90 (6%), Южном — 142 (9,47%), Приволжском — 165 (11%), Уральском — 181 (12,06%), Сибирском — 808 (53,87%), Дальневосточном — 34 (2,27%).

Главной целью опроса являлся анализ состояния

важнейших этнических компонентов — этнодемографической и социальной структуры, родного языка, этнической культуры, идентичности, межнациональных установок, миграционной ситуации. Были получены следующие основные данные.

В языковой сфере из большого числа функций языка мы выделили осознание немецкого языка в качестве родного, школьное обучение, издательскую продукцию и межличностное общение, так как именно они оказывают решающее влияние на развитие этнических процессов. По данным всесоюзных переписей населения, немецкий язык считали родным для себя в 1959 г. — 75,0% немцев СССР, в 1970 г. — 66,8%, в 1979 г. — 57,0%, в 1989 г. — 48,8%, т. е. за 30 лет доля считающих родным языком немецкий снизилась на 26,2%. При планировании опроса мы исходили из гипотезы, что доля считающих немецкий язык родным среди российских немцев в настоящее время не превышает 30%. Оптимистичный прогноз был на уровне 40% (уровне 1989 г.), пессимистичный давал цифру в 10–15% (и то за счет старшего поколения). Исследование полностью подтвердило нашу гипотезу: немецкий язык признали родным 30,6%, русский — 60%, оба языка (и русский, и немецкий) — 9,1%, другие языки — 0,3%.

Категория «родной язык» является психологической категорией, она тесно связана с этническим самосознанием и часто не совпадает с употреблением языка или степенью его владения. То есть считать немецкий язык родным и знать немецкий язык, хорошо им владеть — это не одно и то же. Признание какого-либо языка родным, на наш взгляд, является отражением не языковой практики, а степени выраженности национальной идентичности.

В материалах переписи 2002 г. содержатся сведения о владении народами России различными языками. Согласно результатам переписи из 597 212 немцев, проживающих в России, немецким языком владеют 188 673 (31,59%). Для немцев характерна высокая степень владения русским языком: 99,75% учтенных переписью по России. Согласно данным нашего опроса, только 4 человека из 1500 не владеют русским языком, 7 человек плохо понимают и говорят по-русски, 16 испытывают определенные трудности при разговоре на русском языке. Все остальные опрошенные владеют русским языком свободно.

Принципиальным было выяснение степени владения немецким языком. Результаты следующие: свободно владеют языком 30%; хорошо понимают, но плохо говорят 32%; плохо понимают и плохо говорят 18%; плохо понимают и не могут объясняться 9%; не владеют совсем 8%; не могут ответить на вопрос 3%. Низкая степень владения национальным языком вполне объяснима, если учитывать условия, в которых развивался немецкий язык в России: первоначальное существование в форме разнообразных диалектов и слабое распространение немецкого литературного (стандартного) языка; прекращение вне пределов республики школьного преподавания на немецком языке в 1938 г.; ликвидация АССР немцев Поволжья и соответствующих структур преподавания и из-



дания книг на немецком языке; признание немецкого языка в СССР только в качестве иностранного; последующая языковая ассимиляция.

Следует отметить следующие тенденции в области языковой компетенции: с одной стороны, растет доля немцев, не владеющих немецким языком совсем, но, с другой стороны, увеличивается доля тех, кто владеет языком свободно. Эта тенденция, безусловно, связана с развитием в 1990–2000 гг. преподавания немецкого языка через различные формы (школы, языковые курсы). Важно также то, что языковая компетентность выше у представителей молодого поколения по сравнению со средним. Самую слабую степень владения немецким языком демонстрируют люди среднего поколения. Если у лиц старшего поколения достаточную языковую компетентность мы можем объяснить сохранением языка в их семьях, то у молодежи эта компетентность формируется в основном посредством образования.

Весьма значимой при характеристике этноязыковых процессов является сфера применения немецкого языка, ответ на вопрос о том, где и когда немцы говорят по-немецки. Если исключить употребление немецкого языка во время поездок в Германию (там вынуждены говорить по-немецки почти все), то чаще всего немецкий язык используется в Центрах немецкой культуры — так ответили 39,2% респондентов. Из других сфер общения немецкий язык почти исчезает: по-немецки с родителями говорят 17,6% респондентов, с супругами — 7,3%, с детьми — 4,7%. Еще реже немецкий язык употребляется в общении с друзьями (3,1%) и на работе (1,7%).

Следует подчеркнуть, что все без исключения сферы общения стали двуязычными, владеющие немецким языком редко практикуют употребление только немецкого (или только русского) языка. Чаще всего респонденты отвечали: «Говорим и по-немецки, и по-русски», а выбор языка зависит от конкретной ситуации. Так, и по-русски, и по-немецки (без какого-либо предпочтения, в зависимости от ситуации) говорят с родителями 20,8% респондентов, с супругами — 14,7%, с детьми 19,3%, на работе — 9,7%, с друзьями и соседями — 17,6%, в Центре немецкой культуры — 32%. Двуязычие всех сфер общения связано не только с ассимиляционными процессами — в этом случае зависимость прямая, но и с тем, что устаревшие диалектные формы, которые в основном употребляются немцами в обычной речи, не отвечают потребностям времени, например, в производственной сфере общения.

Исторические условия развития немецкого языка в России привели к тому, что позиции литературного немецкого языка, хотя и значительно укрепились в последние годы, пока не являются однозначно преобладающими. Так, при ответе на вопрос, в какой форме, диалектной или литературной, владеющие немецким языком его знают, 43,6% сказали, что в форме литературного языка, 37,3% — в форме диалекта, и 19,1% респондентов ответили, что владеют и диалектом, и литературным языком.

Чуть более половины респондентов (54,3%) знают язык с детства, на немецком говорили в их семьях

(именно здесь — преимущественно на диалектах), остальные уже изучали немецкий язык в школе (в основном как иностранный) — 60,7%, в вузе (22,5%), на языковых курсах (16,9%), в национально-культурном центре (11,5%). Некоторые изучали язык самостоятельно, но в принципе очевидна роль образовательных структур в формировании языковой компетенции российских немцев. Школа и высшие учебные заведения — это структуры, которые в наибольшей степени способствуют сохранению немецкого языка.

В последнее время возрастает роль русского языка во всех сферах речевой деятельности. Об этом свидетельствует и предпочитаемый язык при чтении периодических изданий и литературы. Если на русском языке читают практически все респонденты, то на немецком языке газеты и журналы читают 28,3% опрошенных, учебную и научную литературу — 22,5%, художественную литературу — 15,3%.

На вопрос «Как Вы считаете, нужно ли детям российских немцев преподавать в школе немецкий язык?» утвердительно ответили 92,6%, затруднились ответить 6,7%, отрицательно ответили лишь 0,7% респондентов. Ответившим утвердительно на этот вопрос предлагалось указать наиболее предпочтительную форму преподавания немецкого языка. Две наибольших и примерно равных группы респондентов считают, что преподавать немецкий язык нужно в качестве родного с первого класса и до окончания школы (37,6%) или что необходимо создавать классы с углубленным изучением немецкого языка (33%). Что нужно преподавать немецкий язык в качестве иностранного языка в обычном формате — считают 13,6% респондентов, что нужно создавать факультативы для желающих — 14,8%. На другие формы указал 1% респондентов. Таким образом, подавляющее большинство высказывается за расширение преподавания немецкого языка по сравнению с существующей ситуацией. В условиях, когда место первого иностранного языка в преподавании прочно занял английский, ситуацию с преподаванием немецкого можно охарактеризовать как очень сложную. Явными являются негативные тенденции к сокращению преподавания немецкого языка.

При ответе на вопрос «Может ли человек, не знающий немецкого языка, быть российским немцем?» 78,2% опрошенных сказали, что да, может; затруднились ответить 11,2% и лишь 10,6% сказали, что это невозможно. Другими словами, сегодня невозможно жить в России и не знать русского языка, но можно быть немцем, не зная немецкого языка. С одной стороны, существует множество примеров, когда люди не владеют языком, но продолжают считать себя немцами, например в США и Канаде. Но, с другой стороны, незнание языка придает негативный оттенок идентичности, люди осознают свою неспособность приобщиться в полной мере к культуре своего народа.

В опросном листе был блок вопросов по истории и культуре. Один из вопросов звучал следующим образом: «Знаете ли Вы историю российских немцев?». Больше всего ответов гласило: «Кое-что знаю» (45,1%). Как «хорошее» знание истории российских немцев

оценили 25,7% респондентов, «очень хорошее» – 8,3%. Пятая часть опрошенных знает историю своего народа плохо (13,6%) или не знает ее совсем (7,3%). Можно сказать, что реальная ситуация не соответствует потребностям немецкого населения, поскольку на вопрос «Хотели бы Вы, чтобы Ваши дети изучали историю российских немцев?» утвердительно ответили 87,2% опрошенных, затруднились ответить 11,6% и лишь 1,2% ответили «нет». У многих людей стремление к изучению истории своего народа тесно связано с интересом к истории своей семьи. Так, на вопрос «Проявляете ли Вы интерес к истории своей семьи?» утвердительно ответили 76,9% респондентов, «не особенно» – 17,3% и отрицательно – 5,8%. Многие в ходе опроса говорили о том, что не хватает книг по истории российских немцев, написанных в доступной, популярной форме, рассчитанных на разные возрастные группы, по истории немцев разных регионов России. Очень большой интерес вызывают публикации биографического характера, рассказы об известных немцах, которые внесли значительный вклад в историю российского государства.

О том, что депортация до настоящего времени является ключевым моментом в истории российских немцев, свидетельствуют ответы на вопрос о наиболее важных датах. По мнению респондентов, депортация является наиболее важным моментом в истории (67,3%). На втором месте по значимости – манифест Екатерины II о приглашении немцев в Россию (25,8%). Среди других важнейших дат назывались организация АССР НП, указы о частичной реабилитации 1955–1972 гг., движение за восстановление республики 1988–1992 гг. Таким образом, в коллективной памяти российских немцев преобладают даты, связанные с трагическими, драматическими событиями. На наш взгляд, для формирования позитивной идентичности необходимо распространение информации не только о трагедии немецкого народа, но и о вкладе немцев в отечественную историю и культуру, о выдающихся достижениях в области экономики, культуры, науки, об успешном преодолении негативных последствий правовой и политической дискриминации. Преодоление образа «народа-жертвы» будет способствовать развитию нормальных, гармоничных отношений с другими народами. Пока же тема депортации и ликвидации республики занимает центральное место в историческом дискурсе. На вопрос «Знаете ли Вы, что с 1918 по 1941 гг. существовала Немецкая автономия на Волге», утвердительно ответили 86,3% респондентов. Ответы на вопрос «Как Вы относитесь к идее восстановления Республики немцев Поволжья?» распределились следующим образом: положительно – 63,7%, безразлично – 27,3%, отрицательно – 9,0%.

В то же время в случае восстановления Республики большинство не стало бы туда переезжать. Твердо сказали «нет» 40,1% респондентов. Сказали, что не уверены, сомневаются, что все будет зависеть от обстоятельств, от условий, которые будут там созданы для немцев, почти столько же (38,2%). И 21,7% респондентов заявили, что переехали бы в Республику в случае ее восстановления. Очевидное несоответствие ме-

жду существующим желанием того, чтобы Республика была восстановлена, и нежеланием большинства людей переезжать туда в случае ее организации объясняется в основном стремлением к восстановлению исторической справедливости, полной реабилитации немецкого народа, отсутствием ясных перспектив национально-культурного развития там, где немцы живут сейчас, и надеждой на то, что такие перспективы будут созданы в рамках национально-территориальной автономии.

Несколько вопросов было посвящено реальному функционированию национальной культуры. Это вопросы о национальных праздниках, национальной кухне и религиозной жизни. Так, на вопрос о том, какие национальные праздники респонденты знают и отмечают, 76% назвали Рождество, 67,4% – Пасху. Блюда национальной кухни готовят 77% респондентов. Эти данные свидетельствуют о достаточно высоком уровне бытования элементов национальной культуры в российско-немецкой среде.

На вопрос о вероисповедании ответы распределились следующим образом: лютеране – 32,5%, католики – 12,4%, баптисты – 2,2%, меннониты – 0,9%. Неведущими, не определившимися и относящимися к другим конфессиям назвали себя 22,7%. Отметим, что второй по численности конфессиональной группой среди опрошенных являются православные – 29,3%. Несомненно, это является результатом дисперсного проживания немцев, особенно в европейской части России, в городской среде.

В целом ситуацию в развитии этнокультурных процессов следует признать хотя и не столь катастрофической, как в ситуации с языком, но весьма далекой от идеала. Для того, чтобы этническая культура развивалась поступательно, необходима непрерывная работа по ее сохранению. В настоящее время представляется, что наиболее оптимальным вариантом развития является модернизация культуры российских немцев за счет культурного обмена с Германией при сохранении важнейших элементов и символов этнической культуры немцев России.

Эмиграция является одним из решающих факторов этнического развития российских немцев. Большая часть респондентов относится к выезду немцев в Германию нейтрально (46,9%) или положительно (42,5%). Отрицательно относятся к эмиграции 10,6% респондентов. Большинство опрошенных считает, что люди могут жить там, где они хотят и имеют возможность, что они имеют право выбора – эмигрировать или нет, что это личное дело каждого человека.

Число немцев, желающих выехать на постоянное место жительства в Германию, хотя и значительно снизилось, по-прежнему велико. По данным опроса, хотя бы выехать в Германию 18,7% опрошенных, не исключают такую возможность 26,1%, не хотят менять место жительства 44,2%, затруднились ответить 11%. Следует отметить следующие тенденции. Во-первых, эмиграционные настроения более выражены у молодых людей. Это можно объяснить как проблемами социально-экономического характера (обучение, трудоустройство, отсутствие социальных гарантий), так и

более высокой мобильностью молодежи в целом. Во-вторых, по сравнению с предшествующими региональными опросами, проведенными в середине 1990-х и начале 2000-х гг., доля тех, кто не хочет эмигрировать, меняется незначительно, но существенно выросла доля тех, кто сомневается, не может пока принять решение, затрудняется дать ответ.

Наверное, нет ни одного российского немца, который в последние годы не задавался бы вопросом, эмигрировать или нет. Большинство отдает себе отчет в том, что хотя Германия — страна с высоким жизненным уровнем, проблемы там есть, просто это другие проблемы, другая, для многих — чужая, страна. Чтобы выяснить психологический настрой респондентов, их представления о своих корнях, о чувстве связи и общности с Россией, мы задавали вопрос: «Что Вы считаете своей Родиной?» — и получили следующие ответы: Россию — 73%, свой город или свое село — 19%, Германию — 4%, другое (обычно личные или символические варианты ответов) — 4%. Таким образом, подавляющее большинство респондентов, вне зависимости от того, планируют они выехать в Германию или нет, считают своей родиной Россию.

Так как одной из основных целей исследования было выяснение потребностей немецкого населения в области этнокультурного развития, его запросов и интересов, мы задавали вопрос «Что необходимо для сохранения национальной самобытности немцев?» (можно было выбрать три наиболее важных ответа). Ответы распределились следующим образом. На пер-

вом месте по значимости стоят языковые курсы, их необходимость отметили 41,1% респондентов; на втором месте — компактное проживание (36,9%); на третьем месте по значимости находятся общественные объединения (35,8%); на четвертом — литература по культуре и истории российских немцев. Это четыре приоритетных, наиболее значимых запросов в области удовлетворения национально-культурных потребностей немецкого населения. Далее (в порядке убывания) респонденты указывали на необходимость проведения фестивалей, национальных праздников (32,2%), восстановления Республики (25,4%), создания телевидения на немецком языке (20,3%), создания и поддержки национальных школ и вузов (16,9%), развития национальной прессы (16,4%), поддержки фольклорных коллективов (13,6%), развития национальных музеев (9,2%) и театров (4,3%). Эти мнения, полученные в результате массового опроса российских немцев, необходимо учитывать при составлении программ поддержки немецкого меньшинства в России, проведении конкурсов проектов, при планировании конкретных мероприятий.

В целом следует отметить положительную реакцию людей на проведение опроса, заинтересованность и желание обсуждать обозначенные в анкете проблемы. Многие респонденты отмечали актуальность темы опроса и то, что на данную проблему уже давно следовало обратить внимание. Об этом свидетельствуют и многочисленные комментарии респондентов, которые фиксировались в анкетах.

#### Источники и литература

1. Барбашина Э. Р. Образ российских немцев в конце XX столетия (на материалах этносоциологических исследований) // Положение российских немцев в России и в Германии на рубеже XX–XXI веков. Саратов, 2004. С. 134–163.
2. Барбашина Э. Р. Роль субъективного самосознания в процессе этнической идентификации российских немцев // Немцы Сибири: история и культура. Омск, 2002. С. 83–86.
3. Кадацкая Н. В. Идентичность немцев Казахстана как фактор их миграции между Казахстаном и Германией // VII Конгресс этнографов и антропологов России. Саранск, 2007. С. 172–173.
4. Малиновский Л. В. Некоторые предварительные результаты социолого-лингвистического обследования немецкого населения Западной Сибири // Сбор и разработка материалов социолого-лингвистических исследований в Сибири. Новосибирск, 1969. С. 20–29.
5. Малиновский Л. В., Резниченко О. Л. Языковая жизнь немецкой деревни в Сибири. Барнаул: БГПУ, 2007. 118 с.
6. Матис В. И. Немцы Алтайского края // Социологические исследования. 1999. № 11. С. 79–83.
7. Москалюк Л. И. Социолитингвистические аспекты речевого поведения российских немцев в условиях билингвизма. Барнаул, 2000. 166 с.
8. Савоскул М. С. Российские немцы в Германии: интеграция и типы этнической самоидентификации // Этнографическое обозрение. 2004. № 4. С. 97–113.
9. Савоскул М. С. Российские немцы: образ Германии и интеграция в германское общество // Российское государство, общество и этнические немцы: основные этапы и характер взаимоотношений (XVIII–XXI вв.). М., 2007. С. 438–452.
10. Смирнова Т. Б. Немцы Сибири: этнические процессы. Омск: ИЦ «РУСИНКО», 2002, 210 с.

*П. Н. Сушко*

#### Украинская икона Пресвятой Богородицы Ахтырской в собрании музея-заповедника (вопросы генезиса иконографии)

В 1983 г. собрание икон Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника пополнилось миниатюрным списком иконы Пресвятой Богородицы Ахтырской из коллекции жителя Лениногор-

ска В. М. Серова (рис. 1)<sup>1</sup>. Автор статьи приступил к изучению иконы в 2003 г., во время работы над каталогом украинских икон из собрания ВКЭМЗ [6].

Особенности иконы: шоколадно-коричневый цвет лика и кистей рук Богородицы, непокрытые черные

<sup>1</sup> Богоматерь Ахтырская. Конец XIX в., дерево, левкас, позолота, темпера, лак, 17,6×14,1×1,2 см. ВКЭМЗ, г. Усть-Каменогорск, КП-П-12984, 1983 г.



Рис. 1. Икона «Богородица Ахтырская». ВКЭМЗ, Усть-Каменогорск

спадающие на плечи волосы, контрастирующие с белизной тела распятого Иисуса Христа. Кисти рук Богородицы сложены по католической традиции. Одевание Богородицы нетипично для православных изводов: нет чепца и мафория, необычна по форме туника. На плаще Богородицы изображены восьмиконечные звезды. Колорит иконы построен на сочетании неярких цветов с доминантой розового и светло-зеленого. Стилиевые признаки свидетельствуют в пользу украинской школы, хотя в приемных документах этот момент никак не был оговорен [6, с. 21]. Имеются утраты красочного слоя на волосах, кистях рук, на верхнем поле. Фряжское провинциальное письмо. В верхней части средника сохранился текст: слева — **МР**, справа — **ХУ**, ниже уровня шеи Богородицы, слева — **Ахтырская Прстыа Бцы**, над распятием — **распятие Хртво**, ниже слева от креста — **ІС**, справа — **ХС**.

Какова же история образа Богородицы Ахтырской?

Существует светская версия о том, что икона была привезена в Ахтырку Харьковской губернии (ныне в Сумской области) венгерскими гусарами в XVII в., задолго до чудесного обретения, произошедшего в 1739 г. [7; 3, с. 564].

Среди икон Восточного православия образ Богородицы Ахтырской стоит особняком, хотя неизменно включается во все своды икон. Тем не менее генезис иконографии образа изучен пока недостаточно, вследствие чего существуют полярно различающие-

ся версии. Историки католического искусства возводят исследуемый образ к немецкой иконе «Семь скорбей Богородицы», не замечая их полного композиционного несоответствия. Немецкой иконе более соответствует православная икона Богородицы «Семистрельная». По версии исследователя украинской культуры В. Г. Пуцко, образ Пресвятой Богородицы Ахтырской восходит к народной украинской картине с изображением кающейся Марии Магдалины [4].

В обороте Русской православной церкви существуют две принципиально различные по композиции иконы с таким названием. В первом типе иконы Богородица изображается погрудно, без мафория и чепца и повернута  $\frac{3}{4}$  вправо к миниатюрному Голгофскому Кресту с распятым Христом, на пологом возвышении. Холм пишется в неканонической манере, без скальных кремешков. Голова Девы Марии обнажена, лик и кисти рук — выражено темные, черные волосы спадают на плечи. Кисти рук соединены по католической традиции. Для этого извода характерна широкая золотистая, украшенная рокайльными мотивами рамка вокруг средника. Такие иконы были написаны преимущественно во второй половине XVIII — первой половине XIX вв. по единому лицевому подлиннику (прориси). Образцом этого типа является икона мастерской Михайла Охраменко, написанная в 1857 г. (рис. 2)<sup>1</sup>. Подлинник этого списка автор статьи видел и детально изучил в собрании Черниговского областного художественного музея в августе 2009 г. Икона происходит из церкви города Нежина, закрытой в 1963 г. Богородица на иконе очень темнолика<sup>2</sup> [8, с. 16, 48, каталожный номер 53]. С конца XVIII в. русские иконописцы, сохраняя тип композиции, стали высветлять лик Богородицы.

Любая из икон первого типа могла быть протографом иконы из ВКЭМЗ. Но список из ВКЭМЗ имеет небольшие отличия: он в два раза меньше черниговского, написан менее изысканно и, судя по письму, провинциальным иконописцем. Рамка, окружающая средник миниатюры, — тонкая и без декора [6]. Исчезновение декоративной рамки вокруг средника продиктовано эстетикой пореформенной иконы, для которой характерно упрощение композиций [5, с. 148].

Списки иконы Богородицы Ахтырской стали выполняться не ранее 1751 г., после официального объявления Священным Синодом Русской православной церкви образа чудотворным, и были распространены сначала в Харьковской губернии, потом в остальных областях Украины, а оттуда — в центральной России и Сибири. Распространению способствовала иконописная мастерская, организованная в 1735–1777 гг. в г. Ахтырке выпускником Петербургской академии художеств харьковским живописцем Иваном Саблуковым [7]. Позднее, преимущественно во второй половине XIX в., появился второй тип иконы Ахтырской Богородицы, которая изображалась по пояс, кисти

<sup>1</sup> Мастерская Михайлы Охраменко, Пресвятая Богородица Ахтырская, 1857, дерево, левкас, масло. Позолота, 40,5×35×2 см, № ИК-74, Черниговский областной художественный музей.

<sup>2</sup> Необходимо отметить, что на некоторых более поздних иконах первого типа цвет кожи Иисуса Христа тоже стал смуглым.

рук соединялись, как принято во время таинства праславного причастия, а лик становится светлым.

С расширением географии распространения списков иконы появились своеобразные «двойники» Ахтырского образа. Это Самарская (или Новокадакская) икона Пресвятой Богородицы (местночтимая в Самарском Пустынно-Николаевском монастыре на Украине), где в нижнем секторе изображены орудия страстей Христовых, а Голгофский крест, как правило, пишется без Иисуса Христа. В иконе «Плач при Кресте» присутствуют те же орудия страстей Христовых, а в сердце Богородицы вонзается меч, справа изображен Голгофский крест без фигуры распятого Христа. Слева изображен столб с привязанными к нему двумя пиками и петухом наверху и прислоненной лестницей. Этот же образ практически повторяет икона «О Девеи Пречистая от всех родов избранная», с той лишь разницей, что Голгофский крест повернут диагонально и на его вертикальную планку наложен меч.

Вернемся к венгерской версии появления иконы в Ахтырке. По историческим сведениям, гусарские полки в Российской империи образовывались с 1723 г. с привлечением выходцев из Австро-Венгрии, венгров, валахов и сербов [1, с. 256], то есть в XVII в. икона не могла попасть в Ахтырку. Это могло произойти не ранее 1723 г. Позднее святыня была потеряна, а затем чудесно обретаена. Протографы Ахтырской иконы среди католических венгерских и православных сербских и румынских пока не найдены.

Каковы же богословские корни иконографии Богородицы Ахтырской? Исследователи возводят его к текстам переложений преподобного Ефрема Сирина (IV в.) ветхозаветных пророчеств, о видении Девы Марии задолго до рождения Иисуса Христа. Икона символизирует смирение и покорность Девы Марии великому божественному предопределению. О смирении и самоотречении Богородицы писал в своих трудах богослов Иоанн Дамаскин [7].

Версия В. Г. Пуцко может объяснить непонятные детали в композиции иконы: во-первых, одеяние, нетипичное для Девы Марии, во-вторых, католический жест рук, чаще встречающийся в католических изображениях кающейся Марии Магдалины.

В завершение остановимся на чудотворениях иконы Пресвятой Богородицы Ахтырской, прославившейся своими многочисленными чудесами, за что она и признана Русской православной церковью чудотворной [7]. На момент канонизации было зафиксировано 324 чуда. Чаще это были исцеления от хронических болезней, что произошло, например, с детьми священника Данила Васильева, нашедшего икону, и иконописца, которому поручили подправить икону [3, с. 564; 7].

Интересен факт знаменательного влияния этого образа на судьбу отца писателя Н. В. Гоголя. В молодости Василий Афанасьевич совершил паломничество к чудотворной иконе в Ахтырке. После этого события ему приснилась Богородица и указала на сидящего рядом младенца: «Вот ваша будущая жена». Через некоторое время, посетив имение соседей Косяревских, молодой человек узнал в их малолетней дочери мла-



Рис. 2. Икона «Богородица Ахтырская». Черниговский областной художественный музей

денца из вешего сна. Спустя 13 лет, после повторения вешего сна, дочь Косяревских стала законной женой В. А. Гоголя [2, с. 338–339].

Икона и поныне распространена и почитаема на Украине, преимущественно в Сумской и Черниговской областях. В Западный Алтай икона из ВКЭМЗ могла попасть вместе с украинскими малоземельными крестьянами в период столыпинской реформы и бытовала в одном из сел в регионе Риддера (в XX в. — Лениногорска).

Вероятно, первая икона Ахтырской Пресвятой Богородицы отличалась таким же выражено темно-коричневым цветом лика и кистей. Загадочный феномен темноты Богородицы аргументированно пока никем не объяснен. Попытки отдельных исследователей возвести этот прием к традициям византийской школы иконописи малоубедительны. Версия о потемнении красок от старения покровной олифы также несостоятельна, так как ей противоречит выражено белый цвет кожи Иисуса Христа.

Таким образом, музей располагает списком чудотворного образа темнотой Пресвятой Богородицы Ахтырской, композиция которого в основном соответствует первому украинскому протографу, воплощает сложную богословскую символику и написана в традициях украинской иконописи. Композиционно икона восходит предположительно к народным украинским изображениям Марии Магдалины. Икона дорога нам и тем, что является родовой для великого писателя Николая Васильевича Гоголя, гениально соединившего в своем творчестве украинскую и русскую культурные традиции.

Автор посвящает статью памяти своего прадеда, Сушко Андрея Ефремовича, малоземельного черниговского крестьянина, 100 лет назад переселившегося с семьей в Казахстан.

### Источники и литература

1. Брокгауз Ф. А., Эфрон И. А. Иллюстрированный энциклопедический словарь. Совр. версия, М.: Эксмо, 2007. 667 с.
2. Вересаев В. В. Соч. в 4 т. Т. 3: Гоголь в жизни. М.: Правда, 1990.
3. Похвала Богородице. Земная жизнь. Чудотворные иконы, Тернополь: Взыскание погибших, 2008.
4. Пуцко В. Г. Письмо Сушко П. Н. от 20 октября 2009 г. // Личный архив П. Н. Сушко.
5. Сапунов Б. В. Некоторые сюжеты русской иконописи и их трактовка в пореформенное время // Культура и искусство России XIX в. Новые материалы и исследования: сб. ст. Л.: Искусство, 1988.
6. Украинские иконы и русские иконы с украинскими мотивами. Каталог икон, сост. П. Н. Сушко. Усть-Каменогорск: ВКОЭМ, 2004.
7. Юрченко Н. С. Чудотворная Ахтырская икона. Сумы: ortodoxsumy.narod.ru.
8. Иконопис XVII поч. XX століття. Каталог творів фондів музею, Чернігів: Домінант, 2008.

*А. В. Титовец*

### Архетипическое начало контекстов фольклорной традиции

Понимая фольклорную традицию как архетипическое начало культуры в целом или, по крайней мере, духовной ее части, уместно и логично обратиться к вычленению и последующему анализу ее (традиции) составляющих. Уже отмечалось, что в основе формирования традиции лежит фактор повторяемости со свойственным изначально механизмом отбора соответствующей фактуры (текста) с синхронным, диахронным ее запоминанием [1]. Это утверждение вступает в определенное противоречие с суждениями, поле значений которых укладывается в границы понимания фольклорной традиции, начиная от трактовки ее как трансмиссионного механизма (т. е. традиция сводится к процессам передачи и восприятия и «проявления динамики и статики», что касается «образной предметно-тематической детализации») и заканчивая ее характеристикой как «исторически сложившихся характерных для народного творчества форм и способов художественного отображения действительности, ставших нормой и передающихся от поколения к поколению» [2, с. 107–127; 3; 4].

Очевидно, что предлагаемые трактовки сочетания «фольклорная традиция» замыкаются в общем-то на формальных особенностях, когда, однако, требуется концептуальное прочтение данного понятия, о чем уже доводилось говорить [5].

Между тем объем понятия «традиция» не ограничивается только спектром формальных его значений. Наряду с формальными характеристиками для данного термина характерно еще и содержательное наполнение, которое проявляется и как частное свойство на уровне смыслов, и как всеобщее объединяющее начало на уровне собственно содержания (вполне очевидно, что необходимость разграничения уровней (областей) традиции относительно аспектов ее содержательности и содержания — тема, требующая отдельного обстоятельного разговора).

Содержание и характер традиции в целом и конкретно фольклорной обусловлены коммуникативной сферой. Можно сказать, что данный феномен потому и сформировался, что в основе его с момента складывания находилось мощнейшее коммуникативное поле, проявляющееся и обеспечивающее все разнообразие и богатство отношений и взаимоотношений человека на уровнях конкретной общности, природы, безусловно включая и «тонкие» сферы его жизнедеятель-

ности, например ментально-психологическую, эмоциональную и т. д. Средоточие разнообразнейшей информации, объемлющей жизнедеятельность человека со всеми вытекающими нюансами, активнейшего коммуникативного характера составляет, пожалуй, основное содержание понятия «традиция». Нелишне здесь будет отметить, что без настоятельной необходимости факта коммуникативности традиция как явление просто не оформилось бы в существующем виде, сложившись в виде какого-либо иного примера традиционной культуры (хотя, в принципе, это не произошло бы, поскольку все факты традиционной культуры изначально кристаллизовались в единстве многообразия смыслов и значений, включая их позднее активное качество и способность к самостоятельному структурированию и влиянию на ход собственного формирования).

Функциональное поле фольклорной традиции реализуется в границах определенного контекста, вербальный компонент в котором едва ли всегда постоянно является доминирующим среди других смысловых уровней, характерных для каждого конкретного случая проявления традиции. Более того, сама возможность доминирования (среди других) вербального уровня реализуется благодаря именно потенциальному факту сочетания и сочетаемости различных смысловых планов (текстов). И выделение среди этих планов именно вербального компонента свидетельствует прежде всего о проявлении реакции именно в отношении звука, слова, и не более того. Понятны огромный интерес и постоянное внимание в отношении к так называемой второй сигнальной системе. Однако если исходить из того, что человек не существует вне определенной (конкретной) среды обитания, вне конкретных обстоятельств его жизнедеятельности, то точно так же можно утверждать, что звук, слово, речь — неотъемлемый атрибут человека.

Область значений и смыслов функционального поля фольклорной традиции образует свой своеобразный и неповторимый в каждом конкретном случае текст, прочтение которого возможно лишь в контекстных рамках. Очевидно, что проблема фольклорных контекстов объективно существует, и игнорировать ее, учитывая достигнутый уровень фольклористической мысли, попросту невозможно. Данная ситуация во многом свидетельствует о продолжающемся поис-

ковом характере развития науки. И, пожалуй, это одна из самых фундаментальных проблем фольклористики рубежа столетий. Сам ход научного движения выдвигает на первый план качественно иные задачи. Сугубо научная, казалось бы, проблема фольклорных контекстов имеет вместе с тем не только теоретическое, но и практическое значение. Всестороннее исследование контекстов фольклорной традиции способно дать ответы на очень многие до сегодняшнего дня спорные в фольклористической мысли вопросы, и, представляется, на этом пути ключ к пониманию того, что же такое фольклор. (Попутно отметим следующее. Для абсолютного, если это возможно, понимания и анализа ситуации необходимо тщательное исследование понятия «контекст» вообще, равно как необходимо изучение его и с точки зрения филологического, применительно к фольклористике, философского, культурологического — в плане движения традиции в целом — подхода, что, однако, невозможно сделать в рамках настоящего материала.)

Проблема контекстуальных аспектов вербального компонента привнесена в фольклористику сравнительно недавно. Пожалуй, самые последние изыскания в этой области принадлежат Б. Н. Путилову. В монографии «Фольклор и народная культура» [6] в главе «Контекстные связи в фольклоре» сжато изложена история контекстуальных опытов. Как отмечает исследователь, «у истоков современной концепции контекста лежат идеи Б. Малиновского о контексте культуры и контексте ситуации, захватившие всю совокупность этнографических наблюдений: один из основополагающих принципов функционального метода состоял в том, что различные стороны и процессы туземной жизни должны быть поняты в их реальном окружении, внутреннем осмыслении и в их взаимных отношениях» [6, с. 107]. Не касаясь истории не утихших еще бурных фольклористических споров, отметим, что Б. Малиновский — преимущественно этнограф по роду научных занятий. С различными вариациями его идеи были восприняты и продолжены в американской фольклористике (необходимо отметить, что взгляды последователей не отличались особой новизной и кардинальностью предлагаемых решений, и нередко развитие их шло по линии уточнения наработанного опыта с неизбежными отсюда повторениями, заимствованиями). Внесли свою лепту в осмысление контекстных аспектов фольклора и отечественные (советские) ученые, утвердив тем самым проблему фольклорных контекстов и как сферу своих интересов и приложения сил.

При отсутствии явно или неявно выраженного несогласия с изложенными в главе взглядами собственное отношение Б. Н. Путилова можно охарактеризовать как свидетельствующее по крайней мере о возможности и плодотворности исследований в данном направлении. Весьма показателен сам факт включе-

ния в такую выразительную по формулировке первую часть под названием «Фольклор как вербальная культура» ранее указанной книги главы «Контекстные связи в фольклоре».

Общим началом, объединяющим изыскания Б. Малиновского, американских и отечественных (советских) фольклористов в области фольклорных контекстов, является признание, во-первых, факта, что собственно вербальный уровень вовсе не охватывает и не способен отразить всю полноту и объем конкретной ситуации, и, во-вторых, вытекающей отсюда посылки о неединичности вербального контекста. И во все не случайным оказалось совпадение тематического содержания и направленности во многих, если практически не во всех работах ученых из разных стран. Причиной этого явилось доминирование функциональных подходов в решении тех или иных научных проблем.

Между тем есть и другие, не менее важные, а может быть, и наиболее существенные составляющие одного целого — понятия «контекст». Вербальная традиция немислима вне сопряженных с ней контекстов традиций психологической (психологическое начало в традиции, как понятие, несомненно присутствует), ментальной. Нужно различать ситуативный контекст от подобного, вызванного образом жизни исполнителя (исполнителей) обрядового произведения, характером их мыслеречевой деятельности в тесной связи с родом его (их) занятий и в единстве со средой обитания (Природой). Исполнение обрядовой песни в среде, где фольклорная традиция жива, — это не только акт и проявление вербальной культуры. Использование пусть даже в потоке разговорной, бытовой речи пословиц, поговорок, иных крылатых выражений («метких слов», для примера), загадок — все же, видимо, не в первую очередь проявление и свидетельство вербальной культуры. Нужно вычленять тот контекст, который вызван исполнением одного обрядового (другого фольклорного) произведения и который неизбежно тянет за собой следующий и т. д. текст.

Исполнение в столь недавнем прошлом народной песни (текста) с сегодняшних позиций можно рассматривать и как свидетельство и характеристику образа жизни, и как выбор направления, и как специфику действия и действительности (а за всем за этим — соответствие момента всем другим обстоятельствам и наоборот). (В сфере необрядовой поэзии ситуация отличается.)

Акты мышления, изречения, языка, образа мыслей, лада жизни, ситуативных обстоятельств, личностных особенностей и т. д. сопрягаются в одно общее состояние. И все возможные контексты составляют уровень общего. И этот всеобщий контекст — не фантазия. Он существует и, несомненно, отличается и по объему, и по функции, и по значению, и по содержанию от его составляющих.

#### Источники и литература

1. Титовец А. В. Локусы, контексты и аутентика фольклорной традиции // Наука о фольклоре сегодня: междисциплинарные взаимодействия (к 70-летию юбилею Федо-

ра Мартыновича Селиванова): тез. междунар. науч. конф. (Москва, 29–31 окт. 1997 г.). М., 1998. С. 72–73.

2. Чистов К. Народные традиции и фольклор: очерки теории. Л.: Наука. Ленингр. отд-ние, 1986. 303 с.
3. Аникин В. Теория фольклора: курс лекций. М., 1996. С. 29–46.
4. Аникин В. Традиция фольклорная // Восточнославянский фольклор: словарь научной и народной терминологии. Мн., 1993. С. 366–367.
5. Цітавец А. В. Сістэмнае вывучэнне традыцыйнай духоўнай спадчыны (некаторыя аспекты пастаноўкі праблемы) // Славянскія культуры пасля другой сусветнай вайны: Матэрыялы міжнароднай навуковай канферэнцыі (10–11 кастрычніка 1995 г.). Мн., 1996. С. 143–153.
6. Путилов Б. Н. Фольклор и народная культура. СПб.: Наука, 1994. 236 с.

В. В. Ушницкий

### Устная история кумандинского народа

Еще Н. А. Аристов писал, что кумандинцы Северного Алтая, вероятно, являются предками древних тюрков. В. В. Радлов указывал, что кумандинцы состоят из двух родов: со и куманды. Древние тюрки, согласно этногенетической легенде, происходили из страны Со. Сам этноним *куманды* является производным от имени куманов — одного из самоназваний средневековых кыпчаков. Следовательно, кумандинцы — очень древний этнос Алтая. Род *со* назывался *соххы*. Среди качинцев был род *соххы*, он также состоял из двух родов: *соххы* и *кубан*. Профессор Н. Н. Козьмин впервые связал самоназвание *сахы* с названием сеока качинцев *соххы*. По мнению О. Притцака, название *куман* в имени кумандинцев адекватно этнониму *куман*. Утверждается, что этноним *куманды* был создан их соседями по названию наиболее многолюдного сеока *куманды*.

Сеоки кумандинцев очень древние, они явно отражают дотюркские названия. Так, имя сеока *тастар* совпадает с названием кыпчакского племени *таз*. Родоплеменные названия *тас*, *таастаах* обнаруживаются среди родового состава башкиров и саха. Сеок *дьоты*, *чоты* совпадает с тувинским *чоду*, имеющимся и в составе саха — род *чооду*. Интересно причисление керсагалов XVII в. к кумандинцам. По фольклорной традиции, керсагалы были воинственными мигрантами с Тувы. Предания о местном народе керсагалов и хара сагылов были распространены среди хакасов и тувинцев, последние — среди саха.

Согласно устной истории кумандинцев, их предками является древний голубоглазый и рыжеволосый народ Дин [1, с. 18]. Это предание связывает происхождение кумандинцев с динлинами, упоминаемыми в китайских летописях. Кумандинцев и других северных алтайцев в науке принято считать потомками отуреченных угро-самодийских этносов. Такая же версия существует насчет динлинов. Следовательно, пешая охота, рыболовство и собирательство в сочетании с мотыжным земледелием и таежным коневодством считаются угро-самодийским этнокультурным комплексом. По исследованиям Ф. А. Сатлаева, материальная и духовная культура кумандинцев относится не к культуре таежных охотников, а к кочево-скотоводческой культуре [2, с. 28]. Будучи на Алтае пришельцами, кумандинцы вынуждены были принять некоторые черты быта таежных народностей, а также их хозяйственный тип, традиционные навыки, нравы и обычаи. А. М. Малолетко отмечает довольно четкие европеоидные признаки у всех прителецких групп [3, с. 184–185].

В переписи 2002 г. после 76-летнего перерыва кумандинцы были включены в перечень коренных малочисленных этносов Сибири. Перепись 2002 г. показала реальную численность этого этноса: всего в стране проживало 3114 кумандинцев, большая их часть — в пределах Алтайского края (1663 чел.), в Республике Алтай (931 чел.), в Кемеровской области (294 чел.) [4, с. 75].

Прокопий Андреевич Елбаев, народный художник России, ныне живет в Кызыл Озеке, деревне рядом с г. Горно-Алтайском. Его квартира обставлена картинами и скульптурами. Он по национальности кумандинец и любезно рассказал о впечатлениях своего детства, связанных с жизнью кумандинцев. Полнотекстовый отрывок приводим ниже.

«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. Для закола резали необъезженных лошадей. Лошади потом не пахали, были жирными. Они стояли в стойле, их откармливали. Летом кумандинцы охотились на кротов. Осенью поспевал хлеб, его жали серпом, потом молотили цепами. Всю осень кумандинцы жили в тайге и убивали белок. Их сушили на солнце. Она была растянутой, постепенно высыхала. Беличью шкуру продавали, существовала реализация пушнины. Кожаная шапка шилась из беличьей шкуры. Когда снег выпадал, возвращались домой. Зимой мужчины возвращались с охоты. В доме варили пиво из меда и ставили голову сыра. Так встречали мужей. Для них варили мясо (согун — конина). Медовуху пили много, кружками. Находили гнезда диких пчел. Вместе с воском брали мед. В огороде сами сеяли табак. Осенью обрубали. Попутно делали кедровые орехи.

В степях кумандинцы сеяли лен. Их 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, состоящая из мужчин и женщин, одевалась в одежду из этой ткани.

Мужчины обдирали шкуру, толкли в деревянной ступке, вываливали в деревянную бочку, наливали кипятком и сверху накрывали, чтобы пар оттуда не вы-



ходил. Кожу держали в бочке в течение нескольких дней. Кожа становилась красной от дуба. Так получалась дубленая кожа. Кожа принимала окрашенный цвет. Эту кожу вешали на солнце. Вода стекала, кожа сохла от солнечного цвета. Теперь надо было ее мять. Имелась специальная мялка. Мяли кожу, привязывая конец к корыту без дна, палкой вода вниз и вверх. Кожа становилась мягкой. Из этой кожи шили обувь. Женщины из нее носили чарых, как калошу. Одевали шнур из красного материала, подвязывая одежду.

Наросты на деревьях варили и долбили, чтобы мягкий стал, из него делали кресало.

У шамана имелись посылынные в виде птицы, змеи. Шаман искал душу больного и приносил больному человеку душу, и он выздоравливал. Кумандинцы считались более развитыми, чем алтайцы. Язык шорцев был схожим с кумандинским. 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. Обжигая на огне, делали посуду. Железо обозначали словом тибир. 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.

Советская власть отобрала у всех личный скот.

Безграмотными были люди. Невеста с женихом договаривались, и вечером жених умыкал девушку и прятал в дом. На другой день жених начинал колоть скотину. В больших котлах ложили и варили много мяса. Разрезали муку потоньше, обрывали и придавали [тесту] круглую, как шарик, форму. Мясо вытаскивали, всем раздавали. Большие плечевые кости – почетным гостям. Стариков уважительно называли *ахсахал*, *харан киж*. Пили пиво – сыру, оно было крепким и вкусным, сладким. Лапшу опускали в бульон. У каждого в кармане имелась ложка. Ели из общей чашки – 3–4 стола были поставлены в ряд. Потом вели невесту. Заносили все мясо. Тогус хайын – девять берез связывали и расставляли в виде шатра, невесту заводили в шатер. Девушки начинали плести две косы. Это было признаком, что она является женщиной. Потом выводили ее и купали, обливая во-

дой из ведра невесту и жениха. Невесту заводили в горницу, и начинался пир.

Позой называли большую пятибедревую бочку. Делали огут, прорашивая зерно. На камне рукой начинали молотить зерно. Мука получалась сладкой, ее заливали кипятком. Давали киснуть в бочке. Из нее шапкой поднималась пена, из нее гнали араку. Магазиное вино называли словом *хабах хара*.

Потом невеста с женихом погружались в сани и в двух лошадях ехали к родителям невесты. Если в семье были плохие люди, то говорили, что мы не хотели отдавать дочь в такую семью. Родители невесты приглашали своих родственников со стороны жениха. Невесте давали приданое, со стороны девушки, может, корову дадут. Могли подушку дать или перину, ковры самотканые. Православия среди кумандинцев не было.

Кумандинцы вязали сеть и ловили щуку, карася и чеваков. Всю зиму вязали сеть, для того, чтобы поперек озера пустить. Рыбачили неводом. Зимой не рыбачили. Долбили лед и черпаком ловили».

Материалы переписи 2002 г. отразили знание кумандинцами родного языка. Из общего числа кумандинцев 2888 чел. ответили на вопрос о владении языком. Современное состояние кумандинского языка было охарактеризовано И. И. Назаровым как двуязычие с нарастающим преобладанием русского языка во всех сферах жизни. Усилиями кумандинской интеллигенции были подготовлены и изданы два русско-кумандинских словаря и кумандинская азбука. В ходе экспедиционной поездки выяснилось, что кумандинцы потеряли эпическое сказительство, традиционное жилище, одежду и промыслы типа охоты и мотыжного земледелия. Лучше сохранилась традиционная пища (талкан, кузем, карын, позо) и связанная с пищей утварь (каменные зернотерки, берестяные туюски, деревянные чашки и ступы и др.) [4, с. 77].

Кумандинская интеллигенция, обеспокоенная угрозой исчезновения своего народа, предпринимает конкретные шаги по сохранению культуры. В числе последних крупных мероприятий – конференция «Культура и традиции коренных народов Северного Алтая», проведенная в августе 2007 г. в г. Горно-Алтайске, и изданный год спустя сборник материалов этой конференции [4, с. 77].

#### Источники и литература

1. Кастариков М. В. Белые кони духов. Бийск: БГПУ им. В. И. Шукшина, 2010. 124 с.
2. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы: Историко-этнографический очерк XIX – первой четверти XX века. Горно-Алтайск: Алт. кн. изд-во, 1974. 200 с.
3. Малолетко А. М. Древние народы Сибири. Этнический состав по данным топонимики. Т. 3. Докаганатские тюрки. Томск: ТГУ, 2004. 292 с.
4. Назаров И. И. Кумандинский этнос сегодня // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунар. науч. конф. / Под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Вып. 7. Барнаул: БГПУ, 2008. С. 75–78.

*Ж. Ж. Шалгынбай*

### **Из опыта реализации научно-прикладного исследования «Духовная жизнь казахов в XIX — начале XX вв.: религия, книгоиздание, образование (музейные и архивные источники)»**

В 2005 г. в Казахстане по инициативе президента Н. А. Назарбаева стартовал долгосрочный национальный стратегический проект «Мәдени мұра» («Культурное наследие»). Центральный государственный музей Республики Казахстан с самого начала принимает действенное участие в реализации этого общенационального проекта, в нем участвуют также десятки научно-исследовательских институтов, вузы страны, крупнейшие библиотеки и другие научные учреждения Казахстана.

ЦГМ РК является единственным музейным учреждением страны, которое выиграло в 2005 г. право на участие в национальном проекте, победив в открытом конкурсе Министерства образования и науки (МОН) Республики Казахстан. Музей выиграл право на реализацию восьми научно-прикладных исследовательских проектов. Именно участие в программе «Культурное наследие» стало определяющим фактором при получении музеем по итогам аттестации МОН РК официального статуса научно-исследовательской организации. Это были темы, посвященные вопросам, тесно связанным с основными научными интересами музея в области археологии, этнологии, истории, источниковедения, музеологии, антропологии и смежных с ними научных дисциплин. В сущности, каждый из проектов научно-прикладных исследований реализовывался, имея главной целью презентацию музейных коллекций. Так были подготовлены научные каталоги коллекций по археологии, этнографии, нумизматике, письменным памятникам, мемориальным комплексам, фотодокументам и другим музейным собраниям. Ряд проектов имел целью создание репрезентативной источниковой базы различной исторической проблематики, выходящей за рамки сугубо музейных интересов. В их числе была тема «Духовная жизнь казахов в XIX — начале XX вв.: религия, книгоиздание, образование (музейные и архивные источники)».

Необходимость создания фундаментальной источниковедческой базы, касающейся вопросов развития многогранной духовной жизни казахского народа до советского периода, назревала давно. Ее актуальность продиктована тем, что в истории национальной книги отсутствует соответствующая источниковая база, обеспечивающая проведение глубоких научных разработок в этой области. Сбор и публикация документально-письменных материалов книговедческой тематики, преимущественно архивного происхождения, на наш взгляд, актуализирует последующие исследования в этой еще малоизученной области, поскольку значительно расширяет границы и глубину изучения существующих проблем истории национальной книги.

Проводившаяся автором данной статьи ранее, еще в 1980-е гг., в ее бытность аспиранткой Всесоюзной книжной палаты в Москве, исследовательская рабо-

та по изучению фондов ряда исторических архивов позволила сделать вывод о том, что основной массив документальных источников, относящихся к дореволюционной истории казахского книжного дела, просвещения и образования, сосредоточен в двух крупнейших архивохранилищах Российской Федерации: Российском государственном историческом архиве Санкт-Петербурга и Национальном архиве Республики Татарстан в Казани. В Казахстане ценные исторические документы собраны в Центральном государственном архиве в г. Алматы. В ходе реализации проекта выяснилось также, что и в других архивах России, в частности в ГАРФ и в архивах региональных центров, близких к Казахстану (Омска, Оренбурга, Троицка, Астрахани), отложились ценные документы, касающиеся истории книгоиздания, библиотечного дела, книго-торговли в Казахстане.

Несмотря на сложность поиска существующего колоссального архивного наследия по теме, исполнители настоящего проекта сочли необходимым и целесообразным осуществлять архивные разыскания не в узких рамках выбранной тематики, а несколько шире, вычлняя из огромного массива источников те материалы, которые не только прямо, но и косвенно относятся к истории казахского книжного дела, являющегося частью национальной культуры.

В силу специфических особенностей развития Казахстана, его положения колониальной окраины Российской империи архивные документы и другие редкие документальные источники, относящиеся к истории Казахстана, как, впрочем, и других регионов Российской империи, в огромном количестве сосредоточены в архивах Российской Федерации. Все области Казахстана в составе генерал-губернаторств подчинялись правительству в лице министерств, департаментов МВД, МНП, ГУЗиЗ и др., с которыми велась разнохарактерная и очень интенсивная переписка по всем вопросам жизнедеятельности регионов, включая и вопросы развития книжного дела.

Большой объем археографической работы был осуществлен участниками проекта в Центральном государственном архиве РК в г. Алматы, где были выявлены и ксерокопированы несколько тысяч листов уникальных документов. В архиве документы и материалы, представляющие интерес с точки зрения истории казахского книжного дела, истории народного образования и мусульманства, сосредоточены в основном в фондах 15, 25, 59, 369. Это фонды, хранящие разнообразные документы по функционированию Тургайской, Семипалатинской и Акмолинской областей, а также Внутренней Букеевской, или так называемой Зауральской Орды. Входившая в состав Российской империи территория Казахстана несколько раз подвергалась административному делению. Так, в 1868 г. в Казахстане была введена новая система управле-

ния на основе «Временного положения об управлении в степных областях». Казахстан был поделен на 4 области: Уральскую, Тургайскую, Акмолинскую и Семипалатинскую. Области делились на уезды и волости. 13 марта 1869 г. был издан указ об открытии Акмолинского областного правления, которое состояло из 4 уездов: Омского, Петропавловского, Акмолинского и Кокчетавского. 30 октября 1869 г. был открыт пятый Сары-Суйский уезд на р. Сары-Су. До 1882 г. Акмолинское областное правление подчинялось Западно-Сибирскому генерал-губернатору. В этом же году из областей Акмолинской, Семипалатинской и Семиреченской было образовано Степное генерал-губернаторство. В советское время материалы этих административных территорий хранились на местах. В настоящее время большинство материалов областных архивов досоветского периода (Акмолинский, Тургайский, Семипалатинский и др.) хранятся в ЦГА РК.

Канцелярии губернских и областных правлений, областных статистических комитетов и уездных правлений, окружных судов, жандармских и полицейских управлений различного уровня — это далеко не полный список учреждений, которые функционально были связаны с книжным делом. Документы и материалы, отражающие историю административного управления областями, а также развития экономики, торговли, культуры и просвещения, системы образования и т. д., сформированные за период деятельности этих областей, отложились в фондах областных правлений.

**Фонд № 369 — Акмолинское областное правление.** В фонде сохранились дела с 1851 по 1920 гг. — это 11 649 единиц хранения. В делах фонда имеются ценнейшие документы и материалы, во всем многообразии отражающие историю второй половины XIX — начала XX вв., в том числе проблемы развития казахской культуры и книжного дела. Особый интерес представляют дела, включающие документы по насильственному внедрению русского образования, христианизации и русификации казахов, о закрытии мектебов и медресе, конфискации книг, о запрете мусульманской книжной торговли и т. д.: «О замене в делопроизводстве татарского языка казахским», «Дело о наблюдении за состоянием умов магометанского населения в отношении движения к переселению в Турцию», «Дело Акмолинского губернатора (по секретной части)», «О наложении арестов и штрафов на редакторов местных газет за нарушение обязательного постановления о печати, изданного для уездов Омского, Петропавловского и Кокчетавского в 1910 г.», «Руководящие материалы по делам печати и оригиналы опубликованных отчетов, уставов обществ и др. документов...», «О приведении приговора в исполнение над Хусаином Абраевым и Касымом Булхаировым», «По ходатайству казаха Ахмета Ырыспаева о разрешении ему построить мечеть и школу», «Об открытии библиотеки-читальни для мусульманского населения Петропавловского уезда...», «О воспрещении муллам и другим татарским учителям, не знающим русской грамоты, права преподавать в магометанских школах (медресе)», «Ведомости о существую-

щих в области фотографиях, типографиях, литографиях и других т. п. заведениях», «Циркуляры ГУП», «По наблюдению за фотографиями, типографиями, литографиями и т. п. заведениями», «Об открытии типографий, книжных магазинов, библиотек и т. п.», «Распоряжения о наложении и снятии ареста на периодические и другие издания», «По ходатайству лиц об открытии типографий, фотографий, книжных магазинов, киосков и т. п.», «Циркулярные распоряжения ГУП о наложенных арестах на газеты, журналы и книги», «О разрешении выдачи свидетельств на права открытия типографий, фотографий, книжных магазинов и других заведений в Акмолинской области», «Об изъятии из обращения брошюр, изданных обществом поощрения духовно-нравственного чтения», «Переписка о воспрещении пребывания в Степном крае Я. Акпаеву, А. Байтурсунову, Х. Акпаеву, А. Букейханову, И. Акпаеву, Б. Рашибекову и другим».

**Фонд № 15 — Семипалатинское областное правление.** В фонде отложились дела за период с 1854 по 1919 гг., насчитывающие 3327 единиц хранения, в том числе «Дело о распространении националистической брошюры «Пробуждайся, киргиз!», «Циркуляры департаментов полиции Главного управления по делам печати, общих дел МВД, первого департамента МИД за 1865–1915 гг.», «Ведомости о типографиях, литографиях, книжных магазинах, библиотеках и др. в Семипалатинской области», дела о ходатайствах частных лиц об открытии типографий, литографий, книжных магазинов и т. п. в области, «Прошения лиц о разрешении торговли книгами», «О реакционном движении мусульманского духовенства» и многие другие.

Кроме того, весьма ценные материалы сохранились в **фонде Тургайского областного правления 25.** Это дело «О запрещении издания, обращения в торговле и среди населения Тургайской степи книжки М.-Я. Дулатова «Уян, казак» («Проснись, казах!»), дела с материалами по мусульманству, в том числе «О выдаче паломнических паспортов» казахам Тургайской области, «О паломничестве мусульман...», об имеющихся в уездах Тургайской области магометанских школах и частных мугаллимах, ведомости о числе типографий, литографий, библиотек, книжных магазинов и лавок, «Об употреблении киргизского языка в деловой переписке», «Об устройстве мечетей и молитвенных домов и о муллах», о народном образовании в области, об устройстве русско-казахских школ, «Об обязательном изучении русского языка в мектебе и медресе», «О применении русского алфавита к изданию книг для инородцев», «О введении киргизского языка с русским алфавитом в деловые бумаги...», «Об устройстве правильного надзора за торговлей книгами на восточных языках» и множество других дел, раскрывающих имперскую политику царизма в Казахстане.

**Фонд 59 — Инспектор народных училищ Внутренней киргизской орды:** «Об организации культурного общества мусульман в Ханской ставке», сведения о состоянии училищ во Внутренней Киргизской Орде, об открытии русских школ, циркуляры и руководящие материалы попечителя Казанского учебного ок-

руга и многие другие, касающиеся вопросов организации народного образования в области.

Были обнаружены интересные материалы также в фондах Семиреченского областного правления (ф. 44), Главного управления Западной Сибири (ф. 416), Омского областного управления (ф. 338), Областного управления Оренбургскими киргизами (ф. 4), Областного управления Сибирскими киргизами (ф. 345) и многих других.

В 2009–2010 гг. участники проекта впервые получили возможность изучить фонды Омского областного архива. Работа проводилась в Историческом архиве Омской области и Омской государственной областной библиотеке им. А. С. Пушкина. Материалы по интересующему нас вопросу отложились в фонде 3 (фонд Главного управления Западной Сибири). По характеру это официальные документы: прошения, донесения, рапорты, отчеты, ведомости, описи, циркуляры, отношения, формулярные списки, а также переписка должностных лиц. Несмотря на то, что документов немного и они разнообразны, по многочисленным делам удалось выявить весьма ценные материалы. Они касаются различных вопросов просвещения и народного образования в регионе, развития духов-

ной жизни, вопросов мусульманства, печати и т. п. Главное управление Западной Сибири образовано в 1822 г. на основании «Учреждения для управления сибирских губерний», утвержденного Сенатом 22 июля 1822 г. в связи с разделением Сибири на Западно-Сибирское и Восточно-Сибирское генерал-губернаторства. Деятельность Управления распространялось на Тобольскую и Томскую губернии, Омскую область (1822–1838 гг.), позднее – на Семипалатинскую область. Упразднено указом сената от 24 мая 1882 г.

Результатом проекта стал источниковедческий сборник объемом в 40 п. л., изданный в конце 2009 г. Нет сомнений в том, что издание сборника документов по истории книжного дела Казахстана откроет огромный пласт культурного наследия казахского народа, до сих пор находящийся вне поля зрения ученых-филологов, книговедов, историков, культурологов и других специалистов. Публикация архивных источников дает редкую возможность ввести в научный оборот документы, изучение которых позволит кардинально изменить взгляды на ранее устоявшиеся в советской науке ошибочные положения и выводы о степени культурного развития казахского общества.

*С. К. Удербоева*

### **Классификация материалов «Трудов» Оренбургской ученой архивной комиссии**

Особое место в ряду научных и краеведческих обществ, действовавших на территории Казахстана, занимает Оренбургская Ученая Архивная комиссия (далее ОУАК). В конце XIX – начале XX вв. Оренбург являлся одним из крупных центров научного изучения Казахстана. Оренбургская ученая архивная комиссия – одна из 39 губернских ученых архивных комиссий (ГУАК) России, была учреждена в декабре 1887 г.

Деятельность ученой архивной комиссии отличалась многоплановостью и комплексным характером. В сферу деятельности членов ОУАК входила архивная, исследовательская, просветительская деятельность. Вклад деятелей ОУАК в становление и развитие архивного дела в крае заключается в сохранении золотого фонда документальных памятников в том виде, в каком исследователи и поныне ими пользуются. Именно в результате многоаспектной деятельности Оренбургской ученой архивной комиссии сформировался своеобразный исторический источник – «Труды» Оренбургской ученой архивной комиссии.

Получить информацию о человеке, обществе, государстве, о событиях, происходивших в разное время и в различных частях мира, можно только опираясь на исторические источники. Они же несут ценные сведения о тех людях и том времени, когда были созданы. Чтобы ее получить, необходимо понимать особенности возникновения исторических источников [1, с. 5].

Совершенно очевидно, что без источников историческая наука обойтись не может, поскольку она изучает прошлое, в том числе и весьма далекое. Очевидно и другое: без обращения к источникам познание реальности вообще невозможно [1, с. 24]. Источникове-

дение, как и вся историческая наука суверенного Казахстана, на современном этапе переживает подъем, и выявление новых источников по истории Казахстана, содержащихся в «Трудах» Оренбургской ученой архивной комиссии, вызывает большой исследовательский интерес. Источниковедческий анализ накопленного ею материала существенно расширит источниковую базу истории Казахстана нового времени, способствует разработке проблем отечественного теоретического и прикладного источниковедения.

Главный этап источниковедческого исследования подразумевает разбор содержания источника. Он имеет целью раскрыть информационное богатство исторического документа – полноту, разнообразие, достоверность информации, которую можно получить с его помощью. Источниковедческий анализ завершается общей оценкой качества источника и, следовательно, его значения и практической рекомендации историковеда.

Приведенный анализ полноты информации, ее достоверности, степени новизны (для освещения существенных сторон социального процесса) – дает основание источниковеву оценить значение изучаемого документа и обосновывает его. Этот суммарный итог возвращает исследователя от изучения отдельных проблем источниковедческого анализа к источнику в целом, и потому может быть назван источниковедческим синтезом. В свою очередь аргументированное обоснование значения источника служит основой практических рекомендаций – использование в исторических исследованиях и т. д. [2, с. 6].

Наряду с выработкой оптимальной внутренней

структуры работы, перед нами стояла сложная задача структурирования неоднородного первичного материала для классификации материалов «Трудов» ОУАК, отражающих историю Казахстана. Исторические источники весьма разнообразны. Они отличаются формой, содержанием, соотношением объективного и субъективного, личного и общественного, природой используемых знаково-смысловых систем. Поэтому их надо классифицировать [3].

Классификация — важное средство организации познавательной деятельности, необходимая предварительная ступень для синтеза [4, с. 39]. Легче классифицировать данные источников, чем сами источники [4, с. 40]. Классификация — упорядоченная система объектов какой-либо области знания и представляет собой совокупность делений объема понятия на классы и подклассы. Класс — разряд объектов, обладающих общими признаками. Классификация — общепринятая логическая операция [4, с. 74]. Классификация — важное средство организации познавательной деятельности [4, с. 75].

Классификация — это разделение неоднородной совокупности предметов на однородные группы по какому-либо существенному внутреннему признаку. Используемый для классификации признак называют ее критерием или основанием. Наряду с классификацией в науке применяется систематизация — деление неоднородной совокупности по несущественному для данной науки признаку. Классификация разнообразна. Их делят на типологические и видовые. Типологическая классификация основана на учете фундаментальных свойств документов: их социальных функций используемых информационно-знаковых систем. Видовая классификация производится внутри типов. Внутри вида источники могут делиться на разновидности [3].

В настоящее время большинство источниковедов и историков придерживается видовой классификации, созданной Л. Н. Пушкаревым. Под видом в ней понимается исторически сложившаяся группа источников, которые имеют устойчивые общие признаки формы содержания, возникшие и закрепившиеся в силу общности их социальных функций. Сама классификация включает в себя следующие виды: 1) летописи, 2) законодательные акты, 3) делопроизводственная документация, 4) актовые материалы (грамоты), 5) статистика, 6) периодическая печать, 7) документы личного происхождения (мемуары, дневники, переписка), 8) литературные памятники, 9) публицистика и политические сочинения, 10) научные труды [3].

Помимо общепринятой классификации, некоторые источниковеды предлагают свои признаки для классификации письменных источников. Например, Р. С. Мнухина предложила классифицировать источники следующим образом: по форме — мемуары, дипломатические документы, публицистика), по содержанию — социально-экономическая история, история внутренней и внешней политики, история общественно-политической мысли и др.; по принципу происхождения источников [5, с. 5]. Но прежде чем приступить непосредственно к классификации и систематизации

материалов из «Трудов» ОУАК, учитывая специфику и задачи источниковедения, мы пришли к выводу, что требуется проведение отбора источников.

Специфика источниковедения — предварительная работа, предшествующая использованию документа, по выявлению источника, выяснению условий, места и времени его происхождения, определению достоверности фактического материала, сообщаемого им, и его соответствия объективной исторической действительности. Задачами источниковедения являются выявление источников, их отбор, классификация, методика работы над ними, т. е. историческая критика.

Исследуя ту или иную тему, надо прежде всего определить круг источников, относящихся к ней, причем чем полнее выявлены источники, шире и разнообразнее привлеченные для исследования материалы, тем ценнее, объективнее и научно весомее его выводы. Историческая наука требует выявления всех сохранившихся источников по исследуемой проблеме, поскольку только так возможно воссоздание подлинной картины прошлого, прослеживание объективного исторического процесса и выявление его закономерностей [6, с. 17]. Но привлечь все источники невозможно — можно утонуть в море фактов, стать регистратором и не подняться до обобщений. Поэтому необходимы полное и всестороннее выявление источников и отбор источников и фактов, приводимых в них, необходимых и достаточных для выявления исторических закономерностей. Отбор не бывает произвольным — он подчиняется определенным требованиям и условиям. Бывает сплошное и выборочное исследование. Отбираются источники, наиболее полно и объективно отражающие исторический процесс, содержащие наиболее массовый и типичный материал, который в наиболее обобщенном виде покрывает содержание других источников, имеющих случайное или частное значение, следовательно, отбор источников зависит и от характера, и от объекта исследования [6, с. 17].

Исторические факты составляют содержание исторических описаний. Именно они дают возможность отделить в источнике достоверное от недостоверного, эмпирическое от неэмпирического, исторически значимые события от не имеющих исторического значения [6, с. 17].

В данном исследовании критерием отбора исследований и публикаций из «Трудов» ОУАК явилось отражение в них вопросов истории Казахстана. Взяв в качестве основы категориальное деление губернских ведомостей Верхнего Поволжья 1831–1861 гг., данное в исследовании В. А. Дементьевой [7, с. 1–2], мы определили, что все многообразие жанровых, тематических, видовых групп публикаций в «Трудах» ОУАК можно также разделить на три категории: 1) публикации, являющиеся основными и самостоятельными источниками, содержащие полные сведения для изучения отдельных вопросов истории Казахстана; 2) публикации, позволяющие существенно дополнить и корректировать данные других источников, содержащие неполные, но в ряде случаев уникальные сведения; 3) публикации, служащие вспомогательным резервным источником, уточняющим данные других

источников и главным образом количественно дополняющие уже вовлеченные в научный оборот их разновидности.

В первом разделе мы представили распределение краеведческих материалов, опубликованных в ГУАК, в виде монографий, путеводителей по городам, сборников и отдельных документов, данное в исследовании С. Г. Романовой. По предметным областям эти документы были распределены по девяти пунктам: 1) история краев, губерний, городов и сел; 2) история епархий, монастырей, церквей; 3) памятники истории и архитектуры; 4) генеалогия и персоналии; 5) история культуры, искусства; 6) военная история; 7) этнография; 8) археология; 9) история учреждений и предприятий [8, с. 48].

Мы считаем, что произведенное исследователем С. Г. Романовой распределение материалов «Трудов» ГУАК подходит для систематизации материалов «Трудов» ОУАК, так как материалы по этим предметным областям также содержатся в «Трудах» Оренбургской ученой архивной комиссии. Далее, следуя принципу отбора материалов, отражающих историю Казахстана, мы хотели провести их дальнейшую классификацию по освещенным в них различным аспектам казахстанской истории и видовой принадлежности.

Если придерживаться классификации материалов из «Трудов» ОУАК по предметным областям, то их можно распределить следующим образом: 1) документальные источники (документы архива в виде

указов, рескриптов, протоколов заседания ОУАК, приложения к ним, годовые отчеты о деятельности Комиссии, об археологических разысканиях, описи дел архива, рукописи, списки); 2) исследования (в виде монографий, записок, заметок, сведений, материалов, очерков, статей, очерков, докладов); 3) архивные описи; 4) генеалогия и персоналии; 5) дневники; 6) пояснения и дополнения; 7) история краев, губерний, городов и сел; 8) памятники истории и архитектуры; 9) военная история; 10) археология; 11) этнография; 12) фольклор; 13) история учреждений и предприятий; 14) история епархий, монастырей, церквей.

По содержанию материалы, содержащиеся в «Трудах» Оренбургской Ученой Архивной Комиссии мы классифицировали следующим образом: 1) материалы по древней, средневековой, новой и новейшей истории Казахстана; 2) материалы по этнографии, среди них особое место занимают материалы по обычному праву казахов; 3) материалы по археологии; 4) материалы по истории становления и развития периодической печати; 5) материалы по исторической географии, топонимике; 6) материалы по истории военной колонизации Казахстана (экспедиции, военные походы); 7) материалы по истории образования, в религиозной сфере; 8) материалы по краеведению; 9) материалы по персоналиям.

Следуя этой классификации и систематизации можно приступить к внутренней критике материалов «Трудов» как источника по истории Казахстана.

#### Источники и литература

1. Источниковедение: Теория. История. Метод. Источники российской истории: Учеб. пособие / И. Н. Данилевский, В. В. Кабанов, О. М. Медушевская, М. Ф. Румянцев. М.: Росийск. гос. гуманит. ун-т, 1998. 702 с.
2. Медушевская О. М. Источниковедение и ВИД в зарубежной архивистике (аналитический обзор). М., 1990. 40 с.
3. Никулин П. Ф. Теория и методика источниковедения в отечественной истории X – начала XX вв. Ч. I: Теория и методология источниковедения. URL: <http://www.humanities.edu.ru>
4. Пронштейн А. П. Методика исторического источниковедения. Ростов н/Д: Изд-во Ростов. ун-та, 1976. 480 с.
5. Мнухина Р. С. Источниковедение истории нового и новейшего времени. М.: Высш. шк., 1970. 327 с.
6. Шмидт С. О. Избранные труды по источниковедению и историографии. М.: Рос. гос. гуманит. ун-т, 1997. 642 с.
7. Дементьева В. В. Губернские ведомости Верхнего Поволжья 1831–1861 гг. как источник по социально-экономической истории России: автореф. канд. ист. наук: 07.00.09. - М., 1985. 16 с.
8. Романова С. Г. Исторический опыт краеведческой работы ГУАК // Краеведение Москвы. М., 1990. С. 43–47.

П. С. Шахов

#### Колядные песни мордвы Сибири в свете устных источников

Из всего многообразия устных источников, с которыми приходится сталкиваться в полевых исследованиях (исторические, социокультурные, этнографические и собственно фольклорные), в данной статье в контексте этнографических данных рассматриваются фольклорные устные источники, в которых отражается традиция исполнения мордвой (эрзя и мокша) зимних поздравительных песен (по материалам 5 мордовских коллекций Архива традиционной музыки Новосибирской консерватории)<sup>1</sup>.

Песни зимнего периода мордовского земледельче-

ского календаря открываются циклом величально-поздравительных песен, к которым относятся **песни-колядки** и **песни-тавунсень**. Обрядовые функции, тематика, композиция этих песен совпадают, различия сводятся лишь к рефренным или зачинным словам – *каляда* или *тавунся (таунсяй)* [11, с. 11–18]. Они поются хором при обрядовом обходе дворов в последний день зимнего солнцестояния, отмечая начало праздника *Роштува* (Рождество). К зимним песням также примыкают приуроченные к тому же времени зимние обрядовые песни *Роштува кудонь морот* –

<sup>1</sup> Участники экспедиций: коллекция № 1 [2] – Н. В. Леонова (рук.), А. В. Журба, А. Д. Татарина; колл. № 2 [3] – Н. В. Леонова (рук.), С. Г. Емельянова, П. С. Шахов; колл. № 3 [4] –

Н. В. Леонова (рук.), М. А. Овчарова, П. С. Шахов; колл. № 4 [5] – П. С. Шахов (рук.), М. А. Овчарова; колл. № 5 [6] – Н. В. Леонова (рук.), П. С. Шахов.

песни Рождественского дома: *роштува кудонь кувака морот* (долгие песни рождественского дома) и *роштувань налхксема морот* (рождественские игровые корильно-шуточные песни). Эти песни пелись на протяжении 2 недель во время Святков с 24 декабря по 7 января в каждую ночь, чередуясь с ритуальными плясками [8, с. 724; 7, с. 28; 11, с. 11]. (В связи с тем, что земледельческий календарь мордвы смешался с христианским (церковным) календарем, в фольклористической литературе принято указывать даты зимних праздников по старому стилю [11, с. 9]. Даты праздников у сибирской мордвы, отталкиваясь от полевого материала, соответствуют новому стилю).

В сибирских мордовских селах колядные песни (песни-колядки и песни-тавунсень) исполнялись в разное время зимних праздников: на сочельник 6 января с утра, а также под старый Новый год — от Рождества до 14 января (Новорождественка), на Рождество вечером (Никольск), на Новый год и на Рождество (*Рбштова*), а также вечерами до Крещения (Борисово) у мордвы-эрзя; перед Рождеством 6 января вечером (М. Калтай), на Новый год (Жерлык), на Рождество (В. Коя), на Рождество и на Старый Новый год (В. Кужебар) у мордвы-мокша. Песни-тавунсень записаны только в Красноярском крае от мордвы-мокша (Жерлык и В. Кужебар)<sup>1</sup>. Как в Жерлыке, так и в В. Кужебаре, несмотря на то, что зачинное слово в этих песнях «*Тáуси-таўси*» (В. Кужебар), «*Ўси-таўси*» (Жерлык), исполнительницы называют их колядками («...как калядуют как эти = просят вроде бы подарки» — Жерлык; «*Тáуси-таўси* — эта каляда» — В. Кужебар).

Как пишут исследователи мордовского музыкального фольклора, существовали три возрастные группы колядующих, которые колядовали в разное время суток. Группа стариков-пастухов начинала обход дворов ранним утром, после шли группы детей, а незамужние девушки и холостые парни колядовали под вечер [7, с. 28; 8, с. 724].

В сибирских мордовских традициях зафиксирован разнообразный персональный ряд, который имеет различия чуть ли не в каждом селе: колядовали дети с утра (Новорождественка), взрослые вечером (Никольск), разные группы взрослых и детей по вечерам<sup>2</sup> (Борисово). Раньше в с. В. Коя утром шли колядовать пастухи<sup>3</sup>, но информанты помнят только колядку, которую исполняли как дети (по 4–5 человек), так и взрослые. Группа детей (от 2 до 5 человек) колядовала на улице за окном, исполняя «*Ўси-таўси*», а в дом

заходили только взрослые и поздравляли уже по-русски «Сею-вею» (Жерлык). Дети пели колядку «*Тáуси-таўси*» в сенях дома у дверей (В. Кужебар).

Колядные песни сибирской мордвы зафиксированы в трех формах:

- с постоянно повторяющимся рефреном «каляда»: «Кáляда, кáляда, тўпором, тáпором» (эрз.);
- с зачином «каляда» без рефрена: «Ай, кáляда, кáляда, щáкай дай пéряка» (мокш.);
- с зачином «*Тáуси-таўси*» без рефрена: «*Тáуси-таўси, сáлдан бардаўси*» (мокш.).

Также от мордвы эрзя и мокша записана русская поздравительная форма — посеваье с зачином «Сею-вею». Приведем поэтические тексты мордовских колядных песен с переводами и пояснениями самих исполнителей, в записи устной речи которых использовались следующие условные обозначения (в основу легли знаки, предложенные Г. Венедиктовым [9, с. 100–106]):

=	задержка речи, неграмматическая пауза
...	обрыв предложения или слова
z	словесная поправка, интонация перебора
<текст>	ускоренное проговаривание
///	смех

### 1. Колядная песня с рефреном «каляда».

*Информант — Сарайкина Елена Лаврентьевна, мордва-эрзя (с. Новорождественка).*

«А вот на Ражэство = на Ражэство у нас такое — у меня была песня = /// мардоуская <...>. «Де-ети пели. Вот, например, я с работы иду, эта ужэ <...> к дверям падхажу, ужэ начинаю: «Кáляда-а идёт!» /// <...> «От, придёшь = например, придёшь — просишь кáляду — эта чё-нибудь гáстинцу. Если гáстинцуз... вот и начинаешь (зап. 2007):

Кáляда, кáляда,	Лáвце лáнга чíнезе,
Тўпором <sup>4</sup> , тáпором,	Каляда, каляда,
Каляда, каляда,	Пóза парць вáязо <sup>5</sup> .
Ўряж дáвай сýкором.	Каляда, каляда,
Каляда, каляда,	Если максак сýкором
(Если) а мáксак сýкором	z... мазый <sup>6</sup> пря цёра чачс,
Каляда, каляда,	Прéве улизо,
Тáзов пря цёра чачс	вáдря улизо,
Каляда, каляда,	ўмной улизо <sup>7</sup> .

Вариант последней строчки, произносящейся говором: «Аванзо вечкезы, тятянькстынь робутазо<sup>8</sup>» (зап. 2008).

Комментарий исполнительницы: «Кáляда, дай ўряж, ну снахá, дай мне липлэшку, если не дашь липлэшку, радí сына = лысава<sup>9</sup>, штоп па лавкам бегала,

<sup>1</sup> Вариант величально-поздравительной песни с. В. Коя того же района представляет собой некий гибрид песни-колядки и песни-тавунсень (этот вариант имеет зачин «каляда, каляда» с продолжением похожего текста песни-тавунсень из с. В. Кужебар).

<sup>2</sup> «Есть групами хадили, есть па двое сабируца, троя, есть дажэ адин — адин нарядица и пашол» (Борисово, Зорькина А. Г.).

<sup>3</sup> «Гáля, а вот пастухи в Ражэство какую песню пели, а? Я, знаешь, помню казык этат пел «Гулял па Уралу» ///. Он не умел эта (нужную песню — Ш. П.) петь <...> как эта, ни каляда, теперь ужэ всё забыли» (Вашлаева Т. Д., Вирясова Г. П.).

<sup>4</sup> Имеется вариант произношения слова *тўпором* — *цўпором*.

<sup>5</sup> Вариант этой строчки другой исполнительницы из этой деревни Е. Е. Мичкаевой: «дрóба парць вáязо» («дроба парць» — дрожжевая кадка, кадка с гущей), зап. 2008.

<sup>6</sup> В записанном годом позже варианте этой колядки, исполнительница заменила прилагательное слово *мазий* (красивый) на слово *ашо* (белый) (Сарайкина Е. Л., зап. 2008).

<sup>7</sup> Последние три строчки произносятся говором.

<sup>8</sup> Имеется русифицированный вариант слова *робутазо* — *пóмогала* (зап. 2008).

<sup>9</sup> Годом позже Е. Л. Сарайкина эту строку перевела следую-



Рис. 1. Елена Лаврентьевна Сарайкина, 1930 г.р. с. Новорождественка, 2008 г.

в квасную бочку утанула (*поза* – квас, *парьц* – кадка, *ваязо* – утонуть. – Ш. П.). А если дашь мне ськором – эта липлэшку, то красивую парнишку ради, умом-разумом был и хороший<sup>1</sup>. <...> Вот, и вот и всё, там пасмеёмся, да абнимимся, да и фсё» (зап. 2007).

## 2. Колядная песня с зачином «ай, каляда, каляда» без рефрена

Информант – Кочнева Нина Михайловна, морд-ва-мокша (с. Малый Калтай).

«Раньши хадили. Наряжаюца и с песнями ходят (наряжались в длинные юпки = харашо, красива, ну как на праздник). Эта мардофские песни – я ни фсю помню. <...> Эта перед Ражеством калядки – шэстова, да <...> вечером. Ани, эта, па дамáм, и каторым пад акóшка падайдут».

Ай, каляда, каляда,	Шáчазы йднеце
Щчакай дай пэряка	Лэмже вáлят кáказа <sup>2</sup>
Кыда аф максат пэряка	Óшкс пáрьст <sup>3</sup> вáяза.

Комментарий исполнительницы: «Ай, каляда, каляда, ну *щчакай* – эта брáтова = примерна вот, у маевó дяди жэна *щчакай* называют. Дай пиражок, еслив ни дашь пиражок = эта, *шачазы иднеце* – радился штоб ребёнак. По полз... эта, раньше же полки были – *лáвце лánга яказа* = *ошкс пáрьц вáяза*. Па лавке штоб хадил, и штобы <рас пирог ни даешь>, упал в тваю лáханку (*ошкс* – помои, *парьц* – кадка, *ваяза* – утонуть).



Рис. 2. Нина Михайловна Кочнева (в девичестве Немова), 1939 г. р., с. Малый Калтай, 2008 г.



Рис. 3. Анна Сергеевна Митрейкина (в девичестве Байкина), 1940 г. р. (слева); Агрипина Сергеевна Байкина 1928 г. р.; с. Верхний Кужебар, 2009 г.

## 3. Колядная песня с зачином «тауси-тауси» без рефрена

Информант – Митрейкина Анна Сергеевна, морд-ва-мокша (с. В. Кужебар).

«Эта на Ражэство и на старый новый. <...> Ой, дак нас гаянли, госпади, еще дивчёнками были <...> За дверь встанишь, ну в сэнки зайдёшь и к дверям падайдёшь, и „Тáуси-тауси, сáлдан бардауси, тишз...“. На всю, на всю! Штob на всю... и да канца».



Тáуси-таўси, Сáлдан бардаўси Тiшки лепёшки, Шiнимаи ножки Дайте таламайте, Пёштенят давайте Аф пештенят пангынят Уляст ваи лангынят Шáкай шачт Мiколай Аф Микóлай Прóса Пёштeнeтнe кóса	Лáпаняса сýканяса Тiняк лифт чáшканяса Кýда аф лифтят пёштeнят, Конят шáвтам эськeнят Куцьтян пóлказнт, Какатам седёлказнт, Куцьтян лáпаняст, Какатам сивальн сýканязд, Куцьтян нýрдазнт, Какатам кýргазнт.
---	--

Комментарий исполнительницы: «Кто чё-нибудь вынесет... *пештенят* — вот эти галушечки-та делают. <...> Свиные ножки — эта проста так ужé паёца, а кто вынесет свиные ножки? А вот эти *пештенят* выносили. Кто там деньги вынесет, кто чё можэт — а кто и выганил, если янитак скажем, вот што *какатам кургазнт* — эта ужé такое выражение, што нельзя сказать (настрём в рот). Вот за эта палучали мы».

Как видно из поэтических текстов представленных колядок, в каждой из них фигурирует «**мотив требования подарков**». В первом случае от хозяев требуют *сюкором* (липлёшку), во втором — *пёряка* (пирожок), а в последней песне дети просят *щинимаи ножки* (свиные ножки)<sup>1</sup> и так называемые *пештенят* (орешки).

В Мордовии после исполнения детьми колядки хозяйки угощали их кусочками пирога, который специально пекли для этого случая [7, с. 29]. Так и в сибирских мокшанских деревнях специально к зимним праздникам из теста пекли орешки — *пештенят*<sup>2</sup>.

У мордвы одним из культовых домашних животных являлась свинья. Первая ночь в Рождественском доме была посвящена покровителю свиней *Тавунсяю* (*Таунсяю*), а во многих колядных песнях присутствует тема пожирания свиньей ребенка, кроме того, на столе в Рождественском доме свинина являлась обязательным ритуальным блюдом. Свинье была посвящена и ритуальная пляска под плясовой наигрыш «*Тува*» [7, с. 35–36; 1, с. 30]. Как пишут исследователи, мордовские песни-тавунсяи похожи на колядки более древнего происхождения. Колядки возникли на основе новогодних песен-тавунсяев путем приурочения к рождественским дням и замены припева «таунся» словом «коляда» [11, с. 18–19; 10, с. 512].

Кроме «мотива требования подарков», в каждой из сибирских мордовских колядок присутствует «**мотив отрицательного пожелания**», если хозяева не удов-

летворяют просьбу о подарке. В первых двух колядках отрицательное пожелание имеет общую смысловую канву: *тазов пря цёра чачс* (родить ребенка с болячкой на голове), *ла́вце лánга чiнезе* (по лавкам бегал), *пóза парць вáязо* (в квасной кадке утонул) — в первом случае; *шáчазы иднеце* (родить ребёнка), *лёмже вáлят кáказа* (завалился в «дерьме»)<sup>3</sup>, *бшкс пáрьст вáязо* (в помойной кадке утонул) — во втором. В третьей колядке «мотив отрицательного пожелания» усиливается и значительно расширяется в «**мотив угрозы**»: *конят шáфтам эськeнят* (в лоб вобьем гвоздь), *куцьтян пóлказнт какатам седёлказнт* (залезем на полки, «навалим» в седло), *куцьтян лáпаняст какатам сивальн сýканязд* (залезем на полки, «навалим» в горшки для мяса), *куцьтян нýрдазнт какатам кýргазнт* (залезем в сани, «навалим» в рот).

Акциональный ряд (действия) величально-поздравительных песен в разных селах имеет различный состав. Например, в Новорождественке во время пения колядок как наряжались и плясали, так и просто «приходили в гости», просили «гостинцу» (Е. Л. Сарайкина, зап. 2007). Наряжались и плясали во время исполнения колядок или частушек также в Борисово и Никольске<sup>4</sup>, где ряженных называли «шулигинай», «шулигины». В М. Калтае же наряжались «шулиганат» («цюлиганат») и плясали под пение русских песен<sup>5</sup> (между Рождеством и Крещением), в то время как мордовские колядки исполнялись раньше (6 января вечером), к их исполнению наряжались «красиво», как на праздник. В с. В. Кужебар дети ходили «славить» по домам «замаскированными». Как видно, в сибирских традициях во время исполнения колядок большое значение имеют пляска и ряжение. О значительной роли плясок в Рождественском доме часто упоминают исследователи (см., например [7, с. 36]). Кроме исполнения колядок во время святок у мордвы, как и у русских, было принято играть, плясать, гадать, рядиться и пр. [11, с. 11].

Колядующие приносят с собой *зерно*, *пшеницу* для посева (Борисово, Николаевка, Жерлык), *сумку* или *корзинку* для подарков (Никольск, Борисово, М. Калтай), а также *пустую бутылку* на случай, если хозяева нальют самогонки. Кроме самогона (*винши́ка*, *стопочки*) хозяева могли подать колядующим сало, «сладенького» (Николаевка), конфет, «пештенят» для детей (Жерлык), мяса, «хлеба кусок» (Никольск), копейку, стряпню, картошку, семечек (Борисово), пи-

<sup>1</sup> В варианте колядки с. В. Коя: «*Талалáй балалáй, тўва(м) пiльге* (свиные ножки) падава́й».

<sup>2</sup> Рецепт пештене: «Мы раньше всегда эти стряпали. А тесту завадили — малако там лили, жыру нимношка, яички и муку = пшеничные и замесывали так туга — не сильна туга, но тугавато, туга, штобы = раскатать <...> раскатаешь и пережишь нажом (на квадратики). И патом или на скаваротке или на русской печке испичёшь. Проста на скаваротке, ну наливали масла, а так сгарит. А в печке так пекли — мукой нимношка пасыпишь. А в печку када на листу, то так ужé — ани там ни сгарят ужé, а пастепенна пикуца, а на скаваротке жэ горячая плита — нўжна масла дабавить (когда вытаскивали из печки — *Ш. П.*) маслом немношка ещё. Ани блестящие и

мякнут — мяжкие. Пештене эта как = как вот называют арёшки» (Жерлык, Ньюхаева П. П.).

<sup>3</sup> Перевод варианта этой строки *ла́вце лánга я́каза* — «по лавкам ходил».

<sup>4</sup> Кроме этого, иногда ряженные *воровали* продукты: «А есть вот снаряжаюца — и снаряжены в избу зайдут, а кто-нибудь там па халадильникам шарица. Што есть — пильмени или мяса стащут. А патом сабируца где в кучу — пильмени стряпают, если наварована = пильмени стряпают и жарют едят вместе же каторыхз... какая группа ходит — эта группа жэ сваё = наработали = дабы́ли ани патом эти праеда́ют» (Борисово, Зорькина А. Г.).

<sup>5</sup> «...и жэнщины и мужыки — мужыки нарижались бабами, бабы мужыками» (М. Калтай, Кочнева Н. М.).

рожков (М. Калтай), свиные ножки (в с. В. Коя варили холодец). Хозяева могли и выгнать колядующих («пинка дать», «в снегу навалить», «нашулигинить») в случае, если они испугали детей ряженым<sup>1</sup> или оскорбились словами колядки<sup>2</sup>. Атрибутивный план значительно расширится, если включить в него вещи и предметы, с помощью которых наряжались шулигины, — юбки, кофты, лапти, платки, сито на голове, скатерть, бич у сопровождающего ряженных (Новорожденка)<sup>3</sup>; сажа (или красная краска из порошков) на лице, «перевернутая» наизнанку шуба (сажа на лице и вывернутая шуба были необходимыми атрибутами человека, который в Рождественском доме исполнял пляску медведя [7, с. 37]), подведенные брови, «маски» из газеты или кулленные, цыганские платки, бахилы на ногах, зубы из картошки, «понашитые, повешанные» тряпки, «баранины рога и овчина» (Борисово), капроновые чулки на голове (В. Кужебар, М. Калтай). Ряженные становились либо «смешными» (М. Калтай), либо «страшными» (Борисово), «чертьями» (В. Кужебар), поэтому ряженные «пакастили»<sup>4</sup>. На Крещение ряженным нужно было «смыть с себя все это» в проруби (Новорожденка), так как «...Крещение ужэ святая, восветит весь мир — тада ужэ ни ходют» (Борисово).

В Мордовии на рождественские праздники девушки и парни собирались в бане или специально нанятой избе, которую называли «Роштувань кудо» (Рож-

дественский дом) [11, с. 45; 7, с. 38]. Несмотря на то, что в сибирских традициях пока не зафиксированы сведения об обрядах Рождественского дома, однако, например, борисовская молодежь, рядившаяся в течение дня (которую называли «улишники»), к вечеру ходили по баням — шутить и петь «скромные» песни<sup>5</sup>.

Во время рождественских праздников в Сибири было принято катать по деревне своих или соседских детей на санях<sup>6</sup> (Борисово), а также ворожить<sup>7</sup>. Словесный код исполнения колядных песен фактически сводится к русским формам посева «Сею-вею» (Новорожденка, Борисово, Жерлык)<sup>8</sup>. В Николаевке человек, ряженный в козу, ходил по дому, а гости говорили: «Куда коза рогом, там жито стогом. Куда коза хвостом, там у вас всё добром будет» (Э. Д. Соколова).

В заключение следует сказать, что, конечно, в настоящее время обрядовая функциональность колядных песен во многом утеряна, что характерно в целом для календарных жанров. Причин этому великое множество — век современных информационных технологий, процессы глобализации, развитие города, нарушение родо-поколенных отношений и прочее. Остается только искать в образцах фольклора, которые до сих пор живы в памяти носителей традиции, существенные неизбывные характеристики традиционной культуры. Несмотря на существование реальных причин, в связи с которыми жители сел утрачивают личност-

<sup>1</sup> «Вот рас я помню маленький были, наэрна мне лет шэсть была (в 1924 г. — Ш. П.) — мы аца чуть ни задавили. И заходит этак как, мужык. «Вечерам ужинаем, только вечерам» ужинаем, он заходит — на ево баранины рага, баранины авчина (пряма авечья шкура, а на эти вот, где ноги-та, рукава сунул. А рага, этак какы — всё этак, голоу цэликом этак в шкуру так натинул). А мы ужэ напугалися фсе, как закричали, за аца схватилися. И этак, значича, знаем, што ни баран-человек зашол — чорт зашол» (Борисово, А. Г. Зорькина).

<sup>2</sup> См. комментарий исполнительницы к 3-й колядке. «Ох, пашли мы к аднаму деду „Таўси-таўси“, а он дет старый был ужэ, вышэл, как: „Ах, плэ-плэ-плэ-плэ!“ — и нас гнать = мы бегом аттуда, ну чэ, девчёнками» (В. Кужебар, Митрейкина А. С.).

<sup>3</sup> «Юпки, кофты = лапти — у кого чё есть, то из... платки. Вот так сито паложут сверху еще. Еще вязаные скатертьа были, сверху вязаные <в скатерть, чтобы не узнали кто>, а сзади один мужик абизательна идёт с = бичём, штобы не тронули наряжанных <...>. Пели, плисали». (Мичкаева Е. Е., зап. 2008).

<sup>4</sup> «Пакастили хадили, очень дажэ пакастили. Варатá мы = эти чурками, брёвнами закладывали. У каво сани на улице, мы на улице эти сани все выставляли. Машыны едут — абъежают всё <...>. Салому жгли <...> пряма на дароге (один костер на дороге. — Ш. П.)» (В. Кужебар, Митрейкина А. С.).

<sup>5</sup> «Хто-нибуть эта фитиль делает, на карасине сажёт, на каменки паложут, а асталные придут (в баню. — Ш. П.), сядут там пают <...> шутят. Скромные ужэ = зрячие не пели. <...> Вот я помню этак как сестра старшая — ани пайдут — таварками придут, пайдут в клуб — ана заставит баню тапить (драва приносят, скажут «вот эти дрова возьмите, эту баню затапите» = сичас веть па-беламу, а тада па-чорнаму тапилися — пака баню им топишь, дыма досыта наглатаися). Мы для них баню топим, истопица — ани придут, нас выганют дамой ///, ани сами астануца. Другой раз да боле пол ночи пабудут, часов да трёх, другой раз раньше придут, кагда как. <...> Улишники — маладэш, на улицу пайдут улишники. Стары-та дома, дети тожэ дома, а эти — улишники. <...> Сами взрослые

каждый себе баню топит к празнику = Ражество, а эти улишники, дык уж тада сабираюца вот = «у тех баню затапите», вот у них баня будит («мы вот эту баню заказали»). <...> Кто шутит рассказыват, хто песни пают там. Расходюца = есть расходюца, астануца и радят после этава ///» (Борисово, Зорькина А. Г.).

<sup>6</sup> «Есть у каво эти как кашовки называлися эти... сани-та. Сани с отвадами этак = сядут своих детей или саседских и па деревни катают = на лошади» (Борисово, Зорькина А. Г.).

<sup>7</sup> «Варажить варажила (пад Старый Новый гот) — куриц лавила — пьяница или какой мужык будет. Ну вот зашли, курицу паимали, паимали. Воду паставили, замок паложили, деньгу паложили. Кто-какой у тебя муж будит — если в замок клёкнит курица заначит вор будет, если в деньгу — денежный, если в воду — пьяница будит точно. <...> Вараваля дрова — любит, не любит — паленами кидали. Если не любит, то уж ты не сабирайся за нево замуж (Новорожденка, Е. Е. Мичкаева). «Лет наэрна 15 была мне или 16 можэт = такжэ, штобы поваражить. Паёшь и штоб никто не заметил <рас> = лошку в валенак сунить и на улицу бегом = к сталбу где варота. К варотам падбегаешь, стучишь (раза 3–4) и гаваришь <...>: где сабаки лают, там = мой сужэный-ряжэный. <...> «Косо кискать неонгейть, тосо монь жайнихим» (Борисово, Мазяркина У. М. со снохой).

<sup>8</sup> «Зерно занасили, штоб радилася: «Сею-вею, пасеваю, Новым годам паздравляю». Штобы радилася, чё сею, штобы радилася. <...> Тада благодарят = и еду дают или там этак вина пададут» (Борисово, Зорькина А. Г.). «На Новый гот хадили сеяли: «Сею-вею пасеваю, с Новым годам паздравляю...» = веть знала зимой, а щас забыла. Сею-вею пасеваю, с Новым годам паздравляю... = сяду на стаканчик, на дудачке играет, с Новым годам паздравляет — как-та так (патом — здравуйте хазяюшка, с Новым годам!), вот и угостишь <...>. взрослые в избу заходили, сеяли (пшеницу брасали), стопачку нада им падасть (а дети пели «ўси-таўси» за окном. — Ш. П.)» (Жерлык, Нюхаева П. П., Коннова Р. Н.).

ную мотивацию сохранения традиции колядных песен, колядки постепенно забываются, но, тем не менее, исполняются<sup>1</sup>. В прошлом, помимо общей установки сельского социума на сохранность традиции («Наверна завиденье такое была»: Борисово, Зорькина А. Г.), помогали различные способы обучения колядным песням — по письменной записи для детей, а также на «супрядках» у девушек: «Уж эта Ражество ждешь и вперед учисся <...>. Есть так, на вичёрку вот супряд-

кай = например, вот супрядку делали. Вот, сядна у тебя супрядка = ну, челавек шэсть-семь девак сабируца пряхами — у каждава куделька, пряха. Прядут и вот песни эти пают, учуца» (Борисово, Зорькина А. Г.). «Ну и тут ребитишкам, кагда дети-та еще мальнькие тожэ были, тожэ я заставляла их — вот писала, ани учили, вот хадилы тожэ славили» (В. Кужебар, Митрейкина А. С.).

#### Источники и литература

1. Ананичева Т., Суханова Л. Песенные традиции Поволжья. М, 1991. 176 с.
2. АТМ НГК. Сибирская мордовская коллекция (СМК) № 1 — Кемеровская область, Прокопьевский район, с. Индустрия, с. Новорождественка (2007).
3. АТМ НГК. СМК № 2 — Кемеровская область, Чебулинский район, с. Николаевка (2007).
4. АТМ НГК. СМК № 3 — Алтайский край, Залесовский район, с. Борисово, п. Никольск, с. Малый Калтай (2008).
5. АТМ НГК. СМК № 4 — Кемеровская область, Прокопьевский район, с. Индустрия, с. Новорождественка (2008).
6. АТМ НГК. СМК № 5 — Красноярский край, Минусинский район (с. Большая Ничка, с. Жерлык, с. Верхняя Коя), Каратузский район (с. Нижний Кужебар, с. Алексеевка, с. Верхний Кужебар), 2009.
7. Бояркин Н. Мордовское народное музыкальное искусство. Саранск, 1983. 183 с.
8. Бояркин Н., Бояркина Л. Народная музыка // Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. С. 713–736.
9. Венедиктов Г. Опыт фиксации фольклорной прозы как творческого процесса // Полевые исследования: Русский фольклор. Т. 23. Л., 1985. С. 100–106.
10. Ефимова М. Устное народное творчество // Мордва: очерки по истории, этнографии и культуре мордовского народа. Саранск, 2004. С. 509–529.
11. Устное поэтическое творчество мордовского народа. Т. 7. Ч. 3. Календарно-обрядовые песни и заговоры. Саранск, 1981. 304 с.

Н. И. Шитова

### Особенности мировоззрения уймонских старообрядцев в нарративных источниках XX в. (по материалам рукописей Т. Ф. Бочкарева)

Наличие новых нарративных источников — рукописей Тимофея Филипповича Бочкарева (1917–2011), поступивших в распоряжение автора статьи в 2010–2011 гг., предоставляет возможность получить новые сведения об особенностях мировоззрения уймонских старообрядцев. Это старообрядцы-беспопыцы, проживающие в Усть-Коксинском районе Республики Алтай, которых принято идентифицировать со «стариковщиной». Особенности их духовной культуры освещены в отдельной публикации [8], а также затрагиваются в работах Р.П. Кучугановой [5; 6].

Внутренний мир старообрядца — самая закрытая от внешнего наблюдателя составляющая традиционной культуры, всегда представляющая интерес. Автор рассматриваемых в статье мемуаров является типичным носителем уймонских традиций, представителем уже ушедшего из жизни поколения носителей традиционной культуры, которое последним успело сформироваться до периода сталинских репрессий. Содержание его рукописей в работе рассматривается в контексте полевых этнографических материалов автора статьи, полученных в разные годы.

Рукописи Т. Ф. Бочкарева ценны тем, что в контек-

сте описания событий автор органично излагает в тексте емкие старообрядческие формулировки, а также ряд ситуаций, в которых четко представлены особенности мировоззрения уймонских старообрядцев. Это отношение к окружающей природной среде и животным, самоидентификация с традиционными нормами поведения, осмысление природы человека. Особое место в мировоззренческом аспекте анализа содержания исследуемых рукописей занимает тема силы духа человека, позволяющей выжить в самых нечеловеческих условиях. При этом важно, что сам автор рукописей несколько раз был на грани гибели от шальных пуль, а также от крайне тяжелого состояния здоровья. Необходимо отметить, что изучаемые источники внешне представляют собой изложение происходивших с Т. Ф. Бочкаревым и его ближайшим окружением событий и не являются философским или религиозным трактатом. Обозначенные выше проблемы раскрываются в небольших участках текста.

Сочинения Т. Ф. Бочкарева можно разделить на две части. К первой относятся исторические записи. Это воспроизведенное старообрядцем по памяти содержание исторических записей, хранившихся в семье Бочкаревых и утраченных в 1937 г. после арестов

<sup>1</sup> «Я ужэ сичас закрываю — и сичас ходят — я уж сичас закрываю. Спрашу, голас ни Максимкина (внук. — Ш. П.) — иди на хер. Ну зачем? Я адинокая, лягу ды всё! Зачем нужны? Нам ни интересна ужэ сичас, сынок. Не-ет, я вот примерна ни хадила (раньше) = к нам хадили» (Никольск, Кротова Е. И., Четвергова А. Е.). «Нас мамка не пускала (колядовать. — Ш. П.). У нас вот = на Пасху эти вот, кристосьяца, ана как-та не разре-

шала нам: „Чё будете бегать, дома всё есть — кушайте дома“. А мы всё равно пайдём... Эта как пабираца ей казалася: „Ни хадите, дома и фсё есть“. А мы пайдём же гулять — и пабежали па деревни» (М. Калтай, Кочнева Н. М.). «Бабушки рано закрываются, поэтому мы года два уже к ним и не ходим, а вот вокальная группа у нас еще — мы стараемся ходить» (Николаевка, Э. Д. Соколова).



Рис. 1. Т. Ф. Бочкарев, 1980-е гг., с. Мульта (фото из семейного альбома, ПМА, 2011)

членов семьи. Этому материалу посвящен ряд публикаций автора статьи [9; 10]. Настоящая работа посвящена второй части рукописного наследия Т. Ф. Бочкарева — его собственным воспоминаниям, которые охватывают период с 1929 по 1944 гг. Это три общих учебных тетради в клетку с пролинованными автором узкими карандашными полями.

Т. Ф. Бочкарев не учился в школе, а обучался один или два года у учителя Д. А. Злобина (ПМА, с. Мульта, 2011), который был нанят самими старообрядцами для обучения своих детей грамоте. Поэтому особенностью мемуаров Т. Ф. Бочкарева является обилие грамматических ошибок, которые зачастую отражают особенности говора уймонских старообрядцев (в приведенных ниже цитатах автором статьи исправлены ошибки и расставлены знаки препинания). В зрелом возрасте Тимофей Филиппович читал много книг из школьной программы, которые приносили из библиотеки дети, а также журналы, газеты, и, конечно, старопечатную религиозную литературу.

В соответствии с хронологией излагаемых в мемуарах событий обозначим рассматриваемые сочинения как рукописи № 3 и № 4, учитывая, что в предыдущих публикациях автора была использована «историческая» часть сочинений Т. Ф. Бочкарева, обозначенная как рукописи № 1 и № 2 [1; 2]. Рукопись № 3 первоначально охватывала период с 1929 по 1944 гг. Вероятно, самим автором из сочинения были удалены листы с воспоминаниями о периоде, следующем за арестом, с 1937 по 1946 гг. (то есть время пребывания в тюрьмах и лагерях). Таким образом, рукопись № 3 содержит 61 лист, пронумерованный автором (т. е. 122 страницы), и охватывает период с 1929 по 1937 гг.

Рукопись № 4 состоит из двух тетрадей. Нумерация листов первой тетради двойная. Она содержит 39 листов, пронумерованных автором начиная с первого листа. При этом в верхней части листов попеременно в правом и левом верхнем углу проставлена также постраничная нумерация, которая начинается с 89-й страницы и заканчивается 176-й страницей. Здесь описаны события 1937–1938 гг. Наличие двойной нумерации страниц дает основание предпола-

гать, что этой тетради предшествовала еще одна, с нумерацией до 88-й страницы, которая в настоящее время автором данной статьи не обнаружена. Очевидно, что это не рукопись № 3, поскольку в ней пронумерованы только листы и последние записи этой рукописи по содержанию пересекаются с начальным содержанием первой тетради рукописи № 4. Тетрадь № 2 рукописи № 4 начинается с 40-го и заканчивается 85-м листом. В тетради описаны события 1939–1942 гг. Совпадение авторской нумерации листов в тетрадях и хронологическая последовательность изложения позволяют рассматривать их содержание как одну рукопись № 4. В рукописи № 4 присутствует также вкладка из трех листов в линию формата А4, озаглавленных «Второе путешествие». Содержание этих листов посвящено событиям мая — июня 1944 г., текст не является законченным, видимо, остальные листы с этой частью мемуаров потеряны.

Во всех сочинениях Т. Ф. Бочкарева, как в исторической, так и в мемуарной части, отчетливо прослеживается тема жизни человека в природном окружении. Это связано с тем, что сам Тимофей Филиппович с ранней юности был умелым охотником и рыбаком. Несмотря на трудные и опасные условия нахождения человека «в горах», рукописи пронизывают ощущение сознательного единства с окружающей природной средой, восхищения ее красотой. Например, в возрасте 12–13 лет Тимофей Филиппович один отправился из деревни к родителям, занятым заготовкой леса, и вспоминал об этом следующим образом: *«В Коргисте увидел маралов, маралух с маралятами. Я на них смотрел, а они на меня. А малыши прыгали, бегали. Така прекрасна природа. Карастель, перепелка, косачь и глухарь. А идти надо было торопиться. Вокруг были волки и медведи. Поднялся на Торовтасский перевал. Залез на упавиу кедру в мой рост от земли. Сел отдохнуть и уснул. Проснулся от шороха. Открыл глаза, увидел: в 20 шагах от меня 2 лосихи, 4 малыша на меня соную смотрели. А солнышко приближалось к горизонту. Один подошел к маме и зашлепал губами, и мне захотелось пошлепать. Одна начала приближаться ко мне. Мне надо уходить. Они нашего брата не любят. Я быстро вышел на дорогу. Сотню метров бегом я поднялся на Еромтытский перевал. Услышал Кондрика (кличка собаки. — Н. Ш.) голос. Радостным сердцем начал спускаться»* [3, л. 2 об.].

Органичное самоощущение человека в природном ландшафте подчеркивается многочисленными упоминаниями в рассматриваемых источниках «природных будильников». Например: *«Утром меня козел разбудил, пришел на родник пить, увидел меня, что я сплю... Козлик, тебе благодарность, я бы до обеда проспал»* [3, 9 об.] Или: *«Зоревая пташка меня разбудила»* [3, л. 18].

Любование окружающей природной средой являлось внутренним фоном деятельности человека: *«Поднялись на саму вершину скалы. С этой скалы весь лог как на картине»* [3, л. 7]; *«Звездный ковш пошел к утру, показалась утренняя заря. Время и ночь проходит,*

начинат светлеть» [3, л. 11]. Умение наблюдать природу и восхищаться ею не покидало Т. Ф. Бочкарева и в лагерях: «Летние время ночи короче. Вечерняя заря потухает, а утренняя уже сияет» [4, л. 47].

В изучаемых источниках можно наблюдать след совершенно особого отношения к такому животному, как медведь, поскольку он часто обозначается иносказательно. При этом используются обозначения «косолапка», «медолиз», «Медвед Медведович». Например: «Сел друг около меня, лег, ждем медолиза» [3, л. 11].

В качестве друга в тексте упоминается охотничья собака Бочкарева – Кондрик. Охотника с ним связывали совершенно особые отношения, от поведения собаки зачастую зависела его жизнь: «Друг встал, а на загривке подымается шерсть. Медведь Медведович идет» [3, л. 11]. Для старовеера была характерна сильная любовь к своему другу: «Лапки протянул ко мне, я обнял его шею, голову, прижал к своей груди. Уши его помял, свою морду к его мордочке. Он был мной обижен, я его с собой не взял. Сейчас стала обида проходить, стал ко мне прижиматься» [3, л. 6.]. Как показывают полевые наблюдения автора, старообрядцы любят своих домашних питомцев, кормят их очень хорошо, «как себя». Так же поступал и Т. Ф. Бочкарев: «Я лег, ох, а друга не накормил, а сам нажрался. Пошел, в котелок хлеба накрошил, из котелка суп вылил другу в кормушку» [3, л. 24].

Несмотря на любовь к природе, старообрядцы активно пользовались ее ресурсами. В изучаемых источниках отчетливо прослеживаются представления о неисчерпаемости природных ресурсов: «Возьми ведро воды из моря, убудет вода в море? От 50 бревен в Кульчуге убыл лес?» [3, л. 21]. Природные ресурсы сравниваются с морем, которое воспринимается как нечто нескончаемое. Подобное «отношение к природному окружению как к бесконечному источнику жизненных благ» для русского населения Западной Сибири вплоть до второй половины XX в. отмечено Г. В. Любимовой [7, с. 109].

Важной особенностью поведения в опасных горах являлось спокойное, уверенное состояние духа, что, в частности, выразилось в поговорке: «Двое не один, медведю котомки не дадим» [3, л. 12]. Особое внимание уделялось бесстрашию охотника. После одной из удачных охот на медведя, разорвавшего пасеку, автора мемуаров спросили: «Мальчик, а вы медведей не боитесь?» На это Бочкарев ответил: «Кто медведей боится, он тех давит. А кто медведя не боится, он от тех убегают» [3, л. 11 об.].

Случалось, не было страха у уймонцев и в отношении воровства, видимо потому, что они осознавали себя подготовленными к этой опасности, как бы вооруженными молитвами. Так, Р. П. Кучуганова приводит рассказы о том, как незадачливому вору не удалось совершить кражу у усердного в молитве старичка [5, с. 91]. Аналогичная история присутствует и в изучаемых воспоминаниях, правда, в качестве потенциального вора выступает не человек, а животное. «Я спросил: «Папа, а тех караулить будем?» Папа сказал: «Весь скот будет караулить Бог»... Я проснулся. Папа стоял молился, а Кондрик кого-то поймал.

Я обуток на ноги, и бегом к Кондрику. Он держал мараленка. Мараленок хотел украсть ягненка, а Кондрик его поймал» [3, л. 1 об.].

По представлениям старообрядцев, все опасности и трудности, исходящие от суровой природы и диких зверей – ничто по сравнению со злом, которое может исходить от самого человека, вооруженного интеллектом. Автор мемуаров в юности один ходил по горам: «Один спросил: «Ты шел, не боялся?» Я ответил: «Человек самый хищный, безумный, умственно развит»» [3, л. 3]. Этим представлениям соответствует поговорка, записанная автором в с. Тихонькая: «Люди едят друг дружку – последний сам себя съест» (ПМА, 1998).

Естественное течение жизни было прервано событиями 1929 г.: «Наши дома подождли бандиты по кличке партизаны... Старый сказал: „Там что у вас все горит?“ Мама сказала: „Партизаны зажгли“. Дед сказал: «Это не партизаны, а нарушители человеческой жизни» [3, л. 34]. Первый раз автор мемуаров и его семья были арестованы в 1929 г., избежали смерти и вернулись в с. Верх-Уймон. В 1937 г. отец Тимофея Филипповича, Филипп Максимович, был арестован и расстрелян, а сам он, чудом несколько раз избежавший расстрела, был осужден на 8 лет тюремного заключения [4, л. 10 об.].

В условиях 1930-х гг. известная народная мудрость стала звучать следующим образом: «Утро вечера мудренее. Вечером жив, а утром мертв» [4, л. 66 об.] или «Наша жизнь кратка, сегодня жив, а завтра мертв» [3, л. 21]. Эта поговорка соответствовала жесткой действительности: «Уничтожают, как мух – за один шаг – и человека нет» [4, л. 55]. Бочкарев вспоминал: «И я сам себе сказал: „Две смерти не будет, а одной не миновать“» [4, 75 об.].

Пребывая в лагерях, Т. Ф. Бочкарев сознательно стремился «не упасть духом». Иначе, по его мнению, шансов на выживание почти не оставалось: «Наступил 1940 г. Я от многих слышал: „Все равно жизнь пропавшая, не буду работать, скоро умру“. Вот они и умирали, и бивала охрана» [4, 80 об.]. Племянницу Т. Ф. Бочкарева, Валентину Михайловну Кузнецову, мама принесла домой «грудничком», возвращаясь из лагерей в Пермском крае. Дочери она рассказывала: «Если только захандрил – не выживет. Возьми себя в руки. Я сказала себе, что дойду» (ПМА, 2011, с. Мульта).

Духовной опорой старообрядцу служило охарактеризованное выше отношение к природе, любовь к родным горам: «„Бочкарев, ты духом не падайшь?“ – „...Кто упал духом, тот не живет, а существует. А еще хочу походить по алтайским горам. Походить зимой и летом, и на озерах побывать“» [4, л. 40]. В этой цитате отчетливо прослеживается глубокое понимание жизненного процесса и значения в нем духовной составляющей, без которой жизнь превращается в существование, подобное животному. Понятия «жить» и «существовать» противопоставляются друг другу.

Не падать духом помогал знакомый с детства пример старообрядческого первопроходца Исаака Бочкарева, который один осуществил 16-месячное путеше-

ствие с района р. Керженец в долину р. Катунь и обратно. Прапрадеду Тимофея Филипповича в этих трудных испытаниях помогали собственные черты характера и Господь Бог: «Мне помогло мужество, стремление, терпение и Вышний Небесный» [1, с. 41].

Важнейшей ценностью в нечеловеческих условиях выступала любовь к родным и близким. Об этом свидетельствует следующий эпизод, описанный в мемуарах: «„Вы, папаши, пали духом“ (сказал Т. Ф. Бочкарев. — Н. Ш.). Один ответил: „Как можно не упасть духом в таких условиях“. Я спросил: „У тебя семья есть?“ Ответил: „Есть“. — „Ты ее любил?“ Ответил: „Любил“. Я ему сказал: „За любовь к семье ты не должен падать духом. Какую пайку получаешь?“ — „Когда килограмм, когда больше“. — „Если будешь стремиться к жизни, заработаешь еще больше“. Один старик подошел, сказал: „Молодой, а говорит справедливо“» [4, л. 47 об. — 48].

Силу духа помогало поддерживать не утерянное чувство юмора: «„Я тебя спрошу, как тебя называть правильно?“ — „А хоть горшком назови, только в печку не ставь“» [4, л. 22]. А о состоянии здоровья Т. Ф. Бочкарев подшучивал так: «„Как здоровье?“ — спросил Аргоков. Я ответил: „Как у быка, которого за хвост поднимают“» [4, л. 40]; «Взял расческу, а чешать нечего — умные волосы покинули дурную голову» [4, л. 22]. Старообрядец стремился также сохранять способность к самостоятельному мышлению: «Своими мозгами покрутил. Бочкарь неграмотный, а мозга работают» [4, л. 43].

В рассматриваемых воспоминаниях о жизни на свободе и в лагерях отчетливо прослеживается осознание в качестве этнических идентификаторов старообрядческих религиозных норм при бытовых действиях. Это устойчивые формы словесного приветствия и благодарности, вежливое обращение к старшим: «По обычаю поклонился в ноги: „Деданька, скуй мне ножик“. Деданька взял в шкафу нож с чехлом: „Вот тебе, внучек, подарок“. Я еще поклонился в ноги, сказал: „Спаси Христос“» [3, л. 39]. Специфические старообрядческие приветствия в 1930-е гг. отчетливо выступали в качестве этноконфессионального идентификатора: «Два старика у дому сидели. Папа к ним подошел, поздоровался: „Здорово живете, старички“. Один сказал: „Однако, верх-уймонский. Чей будешь?“» [3, л. 61 об.].

Особое значение в этом смысле имело и поведение за столом: «Старенька сказала: „Прошу сести за стол“. Добавили по обычаю, как верующие, по три поклона и сели за стол. Хозяин и хозяйка поклонились, сказали: „Питайтесь во славу Божию“. Этот обычай у христианского рода от Адама лет» [3, л. 34 об.]. Действительно, уймонские старообрядцы осознают свою веру как идущую от начала человеческого рода: «Вера наша идет от сотворения мира, от Адама и Евы, еще до рождения Иисуса Христа» (ПМА, 2011, с. Мульта).

В условиях сталинских лагерей Т. Ф. Бочкарев продолжал соблюдать некоторые старообрядческие правила, следование которым, по-видимому, имело особое значение для духовного состояния старообрядца.

Так, в эти тяжелые годы испытаний он не курил, не употреблял чай и кофе. За редкими исключениями отказывался от лекарств: «Я 35 году книжку профессора читал, фамилию не помню. Врачи это лечат, а другое калечат. Я ото всех лекарств отказался, а принимал только один рыбий жир» [4, л. 21]. Если предоставлялась возможность нахождения в обособленном помещении, накрывал, как это принято старообрядцами, все оставшееся на столе: «Я на столе все закрыл и на койку и уснул» [4, л. 71 об.]. Тимофей Филиппович любил и себя спрятать от всего мира, оставшись один на один с собой: «Я всегда одевался покрывалом с головой. Никого не вижу и не слышу, это был мой любимый отдых» [4, л. 81].

Когда заключенным выплачивали небольшие деньги, они могли приобрести кое-что, в том числе табак, в лагерном ларьке. Автор мемуаров вместо этого товара покупал сладкое: «На перекуре они табак курить, а я конфетки в рот» [4, 81 об.]. Так Тимофей Филиппович выполнял обещание, данное отцу еще в детстве: «Я до смерти ни мох, ни табак в рот не возьму» [3, л. 16]. В рассматриваемых источниках отчетливо прослеживается негативное старообрядческое отношение к курению, курильщики обозначаются как «табажоры». С этой привычкой ассоциируются другие отрицательные человеческие качества, в частности такие, как безответственность. Например, расстановкой работников при валке леса в своей бригаде занимался Бочкарев, при этом удавалось избежать гибели людей. Молодость такого руководителя некоторых смущала: «Один бригадир, уже седой, когда меня увидел: „О, молокосос еще“. Я сказал ему, правильно сказал: „У меня мать с одного боку корову доила, а с другого боку я в кружку доил и пил. А людей не побил. А вы, табажоры, людей погубили“» [4, л. 15 об.].

Вплоть до настоящего времени пожилые уймонские старообрядцы не пьют чай и кофе. В «исторической» части сочинений Т. Ф. Бочкарева упоминается о получении руководителем уймонских старообрядцев письма от неизвестного старообрядческого духовного лица, посвященного запрету чая и осуждению самовара: «Приехали 20 октября к Исааку, от епископа письмо передали. Исаак всем сказал, чтоб самоваров и чайников не было» [1, с. 44].

Рассматриваемые мемуары содержат также поучительную историю авторства самого Т. Ф. Бочкарева о том, почему же нельзя пить чай. «„Чай будешь пить?“ — „Чай пить не буду, а горячей воды вытью“. — „А почему чай не будешь пить?“ — „Я вам расскажу. 28 году отец увез в Бийск мяса, масла, пушнину — то, что надо было продать. Алтайцы, отцовы друзья, просили: Филька, нам вези кирпичный чай. Вот он привез. Они узнали, что он приехал, и приехали кирпичи разрезать. Пилкой надрежет, молотком стукнет, она переломится. Я около него сидел и увидел: что-то упало на пол. Я взял, отцу показал — это была змеина голова. Вот, сестрички, чай“» [4, л. 64–65 об.]. Интересно, что, по полевым материалам, чай, как греховное явление, также ассоциируется старообрядцами с хтоническими образами: «Кра-

ник у самовара — что-то змеиное» (ПМА, 2011, с. Мульта). Не пил Бочкарев и кофе: «Сестры поставили на стол. Они стали кофе пить. А я выпил с сахаром горячей воды» [4, л. 66].

После ареста в 1937 г. охранник стрелял в автора мемуаров, но пуля прошла по алтайской шапке, девушка делала ему перевязку: «Как остался жив? Ты знаешь, почему я остался жив». — „Знаю“ [4, л. 4 об.]. Лагерное окружение Т. Ф. Бочкарева считало, что ему небывало везет: «Бригадир сказал: „В рубашке родился“» [4, л. 57 об.]. Такой «рубашкой» Бочкареву служило то обстоятельство, что он являлся носителем традиционной культуры уймонских старообрядцев, спе-


цифического мировоззрения и мировосприятия. Сила его духа базировалась на ценностях древлеправославия, оформленных в традиционные ценности профессионально-этнографической группы. С этими ценностями происходила постоянная коммутация путем самоидентификации посредством традиционных норм общения (приветствие, благодарность и т. п.), норм поведения (например, за столом), следования ряду запретов (на чай, кофе, табак). Важнейшей ценностью, способствующей сохранению внутренней целостности в трудные годы XX в., являлась любовь — любовь к своим родным, близким и любовь к суровым, но прекрасным горам Алтая.

#### Источники и литература

1. Бочкарев Т. Ф. Рукопись № 1 с. Мульта, 44 с.
2. Бочкарев Т. Ф. Рукопись № 2, с. Мульта, 57 л.
3. Бочкарев Т. Ф. Рукопись № 3, с. Мульта, 61 л.
4. Бочкарев Т. Ф. Рукопись № 4, с. Мульта, 85 л.
5. Кучуганова Р. П. Уймонские староверы. Новосибирск: Сибирское соглашение, 2000. 141 с.
6. Кучуганова Р. П. Через лютую боль с чистым сердцем остаться. М.: Пони, 2010. 94 с.
7. Любимова Г. В. Динамика отношения к природной среде русского населения юга Западной Сибири (на примере лесопользования): конец XIX — начало XXI вв. // Изв. Алт. гос. ун-та. 2009. № 4/3. С. 108–110.
8. Шитова Н. И. Некоторые аспекты духовных традиций уймонских старообрядцев // Православные традиции в национальной культуре восточнославянского населения Западной Сибири в конце XIX–XX в. Вып. II. Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2007. С. 71–83.
9. Шитова Н. И. Рукопись Т. Ф. Бочкарева как источник по этнической истории и культуре уймонских старообрядцев // Этнография Алтая и сопредельных территорий / под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Барнаул: Изд-во БГПУ, 2008. С. 242–246.
10. Шитова Н. И. Идеал супружества у старообрядцев Уймона (по материалам рукописей Т. Ф. Бочкарева) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае: археология, этнография, устная история. Вып. 7. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 310–314.





A large, white, stylized number '5' is positioned on the left side of the page. It has a thick, black outline and is set against a vertical grey band with a textured, paper-like appearance. The number is oriented vertically, with its top at the top of the page and its bottom at the bottom.A vertical decorative border runs down the center of the page, separating the textured grey band from the white background. It consists of a repeating pattern of small, stylized floral or geometric motifs in a light grey color.

Этнографическое  
музееведение  
и историко-культурное  
наследие: пути  
и формы сбора,  
фиксации, сохранения  
и презентации

А. Н. Блинова, М. Н. Тихомирова

## О работе над справочником по женским рукоделиям в секторе исторического музееведения Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН<sup>1</sup>

В настоящее время в российском музейном, научном сообществе активизировались работы по атрибуции музейных памятников и каталогизации коллекций музеев, что связано с созданием электронных генеральных каталогов, единых баз данных. Поэтому для исследователей становится насущной проблема получения более обширной информации об изучаемых объектах. В коллекциях, собираемых во второй половине XX в., предметы женского рукоделия (полотенца, половики, наволочки, салфетки, шторы, занавески, одежда) являются широкой группой этнографических музейных памятников.

Опираясь на собственный опыт научного описания музейных предметов, мы знаем, что атрибуция предметов женского рукоделия с вышивкой, кружевоплетением и другими декорами вызывает некоторые затруднения в процессе их паспортизации и каталогизации, особенно это касается изделий, которые были созданы во второй половине XX в.

В методологическом плане существуют лакуны в изучении предметов женского рукоделия второй половины XX в. Как правило в этнографической литературе, в исследованиях по декоративно-прикладному искусству больше внимания уделялось изучению традиционных черт, этнокультурной специфике предметов и меньше — влиянию традиций городской культуры. Однако во второй половине XX в. появляется целый пласт изделий, которые затруднительно соотносить с той или иной традицией, т. е. этнокультурно не маркируемых. Существующие на настоящий момент справочники-определители этнографических коллекций, на которые опираются исследователи при атрибуции музейного памятника, в основном описывают предметы традиционного быта [2, 11]. Следовательно для описания предметов, созданных во второй половине XX в. они не вполне подойдут.

Необходимо отметить одну из последних методологических разработок Российского этнографического музея — «Система научного описания музейного предмета...» [12], где содержится методические рекомендации для описания предметов рукоделия. Однако эти сведения больше общего, теоретического характера: классификаторы терминов и понятийные толковые словари по текстилю и изготовлению, отделки и декорированию текстильных изделий [12, с. 32, 313–342].

Цель нашего справочника — представить информацию о женских рукоделиях народов, проживающих на юге Западной Сибири. Справочник носит прикладной характер, учитывающий региональную специфику.

В хронологическом плане в нашем справочнике акцент сделан на информации по предметам, созданным во второй половине XX в.

Справочник адресован в первую очередь специали-

стам, музейным работникам небольших районных, сельских, городских музеев, у которых не всегда есть возможность работы в научных библиотеках, не всегда имеется доступ в сеть Интернет. Именно в провинциальных музеях работники часто сталкиваются с проблемами первичного описания и атрибутики, поступившего в фонды музея предмета.

При подборе материалов авторами учитывались особенности состава этнографических коллекций музеев Западной Сибири, особенности женских рукоделий населения данного региона. Мы сконцентрировались на создании справочной информации, тех видов женских рукоделий, которые наиболее часто встречаются при декорировании предметов. Для этого мы проработали доступные музейные, этнографические каталоги музеев юга Западной Сибири, научную литературу по женским рукоделиям населения указанной территории.

В настоящее время структура справочника выглядит следующим образом:

### *Вводные замечания к справочнику*

#### **Глава 1. Краткий очерк по истории рукоделия**

- 1.1. История вышивки
  - 1.1.1. Развитие европейского искусства вышивки
  - 1.1.2. История вышивки в России
- 1.2. История филейной вышивки
- 1.3. История вязания крючком
- 1.4. История плетения кружева

#### **Глава 2. Виды и типы современного рукоделия**

- 2.1. Типы вышивок
  - 2.1.1. Счетные вышивки
  - 2.1.2. Свободные вышивки
  - 2.1.3. Цветоведение и художественная вышивка
- 2.2. Ришелье (ажурная вышивка)
- 2.3. Филе
- 2.4. Вязание крючком
- 2.5. Вязание и плетение кружева

#### **Глава 3. Орнамент и орнаментированные предметы**

- 3.1. Типы орнамента
- 3.2. Русские орнаментированные изделия
- 3.3. Украинские орнаментированные изделия
- 3.4. Немецкие орнаментированные изделия
- 3.5. Казахские орнаментированные изделия
- 3.6. Татарские орнаментированные изделия

#### **Глава 4. Методические рекомендации по описанию музейных предметов из ткани с элементами декора**

- 4.1. Практические советы по описанию предметов женского рукоделия

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках Программы фундаментальных исследований Президиума РАН «Историко-духовное наследие и духовные ценности России»

4.2. Варианты описаний женских рукоделий в этнографических каталогах, выпущенных омскими этнографами.

### Библиография

Интернет-каталог сайтов, посвященных женскому рукоделию

Обзор музеев, в коллекциях которых имеются предметы с женскими рукоделиями.

Из структуры видно, какие женские рукоделия будут рассмотрены в справочнике. В последней главе нами рассмотрены наиболее характерные орнаменты и традиции декорирования у народов юга Западной Сибири во второй половине XX в.

В четвертой главе представлен практический опыт работы по каталогизации музейных предметов. Мы приложили описания различных видов женских рукоделий из опубликованных каталогов. Омские этнографы обладают богатым опытом атрибуции музейных памятников и работы по каталогизации коллекций в музеях Омска, Тюмени, Новосибирска. В работе над каталогами участвовали специализирующиеся в этих вопросах исследователи, поэтому они содержат значительно больше информации о предмете, нежели музейные каталоги. В некотором смысле это своды детальных этнографических описаний предметов культуры различных народов и групп. Их ценность, на наш взгляд, состоит в том, что эти данные можно использовать в социокультурных реконструкциях прошлого историкам, археологам, этнографам,

а не только как каталоги, в которых содержится информация о музейных коллекциях и краткие сведения о предметах. Поэтому мы решили приложить варианты описаний, выполненных в подобном ракурсе.

В библиографии представлены работы нескольких категорий: во-первых, общего характера, классические исследования по данному вопросу, например это работы С. В. Иванова [9], Г. С. Масловой [10] и др.; во-вторых, справочники, учебно-методические и практические пособия, альбомы, например, такие известные работы, как «Курс ткацких переплетений» Н. Ф. Бавструка [1], «Техника рукоделия» [13]; в-третьих, литература регионального характера. Можно отметить исследования Г. Г. Беляевой [3], М. Л. Бережной [4], В. Б. Богомолова [5], Н. С. Грибановой [6; 7], А. А. Дайрабаевой [8] и др.

В справочнике также содержится информация о сайтах, на которых можно получить практическую информацию о различных женских рукоделиях, ознакомиться с их историей.

На сегодняшний день в мире существует довольно много музеев, существует достаточно много музеев, имеющих обширные специализированные коллекции по интересующей нас теме. В справочнике приводится их перечень и описание данных коллекций.

Таким образом, справочник имеет практическую направленность и авторский коллектив надеется, что такого рода справочная информация будет полезна для исследователей, специализирующихся на музейной тематике.

### Источники и литература

1. Бавструк Н. Ф. Курс ткацких переплетений. М., 1951. 344 с.
2. Бежкович А. С., Жегалова С.К., Лебедева А. А., Просвиркина С. К. Хозяйство и быт русских крестьян (памятники материальной культуры). М., 1959. 253 с., ил.
3. Беляева Г. Г. Традиционная культура Омского Приирышья второй половины XIX – XX веков. Полотенца. Омск, 2006. 82 с.
4. Бережная М. Л. Ткачество русских крестьян юга Западно-Сибирской равнины в конце XIX – XX первой трети XX в. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1995. С. 186–200.
5. Богомолов В. Б. Орнамент барабинских татар как исторический источник // Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири и сопредельных территорий. Омск: ОмГУ, 1979. С. 206–210.
6. Грибанова Н. С. Культура населения Мамонтовского района в коллекциях районного историко-краеведческого музея. Каталог // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 7. Барнаул, 2008. С. 155–171.
7. Грибанова Н. С. Способы орнаментации полотенец русского населения юга Западной Сибири // Этнография Алтая и сопредельных территорий. Вып. 7. Барнаул, 2008. С. 395–401.
8. Дайрабаева А. А. Традиционное орнаментальное искусство казахов юга степной зоны Западной Сибири (вторая половина XIX – начала XXI в.): дис. ... канд. ист. наук. Омск, 2010. 195 с.
9. Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – н. XX вв.). Народы Севера и Дальнего Востока. М.; Л., 1963. 501 с.
10. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М., 1978. 207 с.
11. Определитель музейных предметов. Сводный электронный предметно-тематический каталог. Авт. проект Н. И. Шилов. URL: <http://kizhi.karelia.ru/collection/opr/about> (дата обращения: 3.06.2011). Сайт Государственного историко-архитектурного и этнографического музея-заповедника «Кижи».
12. Система научного описания музейного предмета: классификация, методика, терминология. Справочник. Спб., 2003. 811 с.
13. Техника рукоделия: В 2 ч. Минск, 1994.

*И. В. Дурново*

## «Жил-был учитель». Воспоминания Г. Г. Новикова, старейшего учителя г. Усть-Каменогорска

Эта публикация готовилась на протяжении нескольких лет. В 1996 г. автору для работы понадобились сведения о дореволюционном Усть-Каменогорске, о людях, его населявших, домах известных горожан и т. д. Коллеги указали на небольшой фонд лич-

ного происхождения Г. Г. Новикова, старейшего учителя и краеведа. В документах этого фонда была найдена необходимая информация, а также обнаружилась школьная тетрадь в двенадцать листов, в которой были записаны воспоминания учителя. В течение после-

дующих лет мои знания об этом человеке пополнялись, в представлении сложился образ старейшего учителя города. Его друзьями по учебе в городском училище были А. М. Волков, известный детский писатель, Е. Н. Пермитин, писатель, главный редактор журнала «Охотник Алтая», Н. А. Петровский, врач, краевед, составитель «Словаря русских имен», А. И. Лях и многие другие. Герман Георгиевич прожил долгую счастливую жизнь, воспитал не одно поколение учеников, внес достойный вклад в воспитание подрастающего поколения.

Приведем несколько эпизодов из его воспоминаний о дореволюционной школе и роли учителя в этом процессе. Публикация приурочена к юбилею Германа Георгиевича Новикова. Стиль документа сохранен, исправлены только некоторые знаки препинания.

«Дореволюционные сельские школы в границах бывших уездов: Усть-Каменогорского, Семипалатинского и Змеиногорского Алтайского края с 1907 по 1917 год включительно принадлежали разным ведомствам:

1. Министерству народного просвещения
2. Министерству внутренних дел
3. Кабинету его величества
4. Сибирскому казачьему войску
5. Епархиальному ведомству
6. Министерству земледелия

Школы министерства народного просвещения были в переселенческих селах за Иртышом, а также русско-киргизские аульные школы в каждой киргизской волости: Таинтинской, Таргынской, Сибинской, Уланской и Аитрауской. Кроме начальных школ, Министерству народного образования принадлежали двухклассные училища с пятилетним курсом обучения: в селах Самарке, Пролетарке, Предгорном, русско-киргизские: Кокпектинская, Ережеповская Большенарымского района.

Школы Министерства внутренних дел были в старых русских селах Шемонаихинского, Глубоковского, Зыряновского, Большенарымского районов Восточно-Казахстанской области, в Новошувльбинском, Бородулихинском, Локтевском и Змеиногорском районах бывшего Змеиногорского уезда. Школы Кабинета двора его величества были в рудничных селах: Белоусовке, Зыряновске, причем в Зыряновске и Риддере были двухклассные школы с пятилетним курсом обучения. В Усть-Каменогорском уезде была школа Министерства земледелия, которая называлась „Сельскохозяйственная школа“ с пятилетним курсом обучения. В ней обучались дети-сироты и дети беднейших родителей. Учащихся одевали, обували и кормили за счет школы, а учились они круглый год: зимой в школе на уроках, а летом на практических работах по сельскому хозяйству, так как программа школы была с сельскохозяйственным уклоном. В школе детей обучали земледелию, животноводству, огородничеству, садоводству и пчеловодству. Школа имела свой скот, нужный сельскохозяйственный инвентарь, молочный завод, пасеку, сад, огород для практических ра-

бот. Школа оправдывала себя материально, ежегодно приносила прибыль. Такие школы были в каждом уезде, вблизи городов. Так, возле г. Усть-Каменогорска, в 20 километрах от него находилась такая школа<sup>1</sup>.

В селах с большим количеством дворов, например в Новошувльбинском, было 4 школы: две Министерства просвещения, одна Министерства внутренних дел, при учителях, одна церковноприходская. В селах Бобровка, Верх-Уба было по три школы, а в селах Тарханка, Секисовка, Согра — по две школы.

Школьные здания, принадлежавшие Министерству народного просвещения, земледелия и кабинету двора его величества, строились, ремонтировались за счет этих ведомств, отопление и освещение школьных зданий и квартир учителей проводились также за счет ведомств.

Школьные здания, принадлежавшие Министерству внутренних дел, Сибирского казачьего войска, церковно-приходские строились и ремонтировались за счет сельского общества, отопление и освещение не только школьных зданий, но и квартиры учителей и часть содержания учителей также за счет сельского общества; сторож — уборщики зданий от общества за счет общественной нагрузки.

В начальных школах всех ведомств обучение детей было бесплатным, кроме того, учащиеся получали бесплатно учебники, тетради, карандаши, перья, ручки, чернила, чернильницы, привинченные к парте. К учебникам и учебным принадлежностям учащиеся относились бережно: родители учащихся несли материальную ответственность за каждую испорченную вещь.

Занятия в 1 классах начальных школ начинались 1 сентября в одну смену, с девяти утра, уроки по 50 минут, перемены в 10 минут, большая перемена 30 минут, 2–3 классы занятия начинали с 1 октября, в силу того, что они были заняты на сельскохозяйственных работах у своих родителей.

Дисциплина была примерная: она держалась на страхе со стороны родителей учащихся и со стороны учителей.

Успеваемость по процентам не учитывалась, стопроцентная успеваемость по классу и школе не признавалась: дети не все одинаковы по способностям и развитию. Учитель пользовался доверием. По воскресным и праздничным дням учитель с учениками школы обязан посещать службу в церкви и один раз в год говеть в течение трех дней, то есть посещать церковь перед праздником Пасхи. Школьные каникулы проводились два раза в течение учебного года: зимние с 24 декабря по 6 января по старому стилю включительно и весенние — независимо от праздника Пасхи и тоже на 14 дней.

Осенью в школу поступало много учеников, а к началу зимы отсеивалось из-за отсутствия одежды и обуви, так, например, когда я поступал в первый класс Белоусовской школы, то первый класс посещали только три ученика, второй — 12, и третий — 5 — это на село в 120 дворов. В дореволюционное время не было на-

<sup>1</sup> В советское время в ее саду размещался санаторий «Горняк». — *Примеч. авт.*

чального образования, кроме школ Сибирского казачьего войска.

В школу дети поступали восьмилетнего возраста. Экзамены учащимся были только у учеников в третьем выпускном классе, а в школах Сибирского казачьего войска во всех трех классах. Экзамены проводились комиссиями под председательством заведующего двухклассным училищем или учителем волостного села, по предметам: русскому языку (устно и письменно) в пределах пройденной программы, письменно — диктант и изложение, по арифметике устно и письменно и по закону божьему устно — Ветхий и Новый завет.

Учительские кадры в дореволюционном Казахстане готовить было негде. До 1903 года ближайшая учительская семинария была только в Омске. В 1903 году открылась учительская семинария в городе Семипалатинске. В основном учительские кадры для сельских школ готовили женские гимназии, которые были в городах областного значения, Мариинские женские училища в уездных городах.

Епархиальные женские училища, в которых обучались дети церковнослужителей. Педагогические курсы и через экстернат, то есть юноши, окончившие уездные городские училища, держали экзамены на звание учителя начальной школы по следующим предметам: русский язык (письменно), арифметике (письменно), по истории Русского государства (письменно), по географии Российской империи (письменно).

Методике: по русскому языку (по чтению и грамматике) устно, по арифметике (устно), чистописанию (устно), по закону божьему (устно). Дать три урока: по чтению, грамматике и арифметике в первом, во втором и третьем классах, и — готов учитель для начальной школы.

Молодые люди, окончившие учительские семинарии, назначались в большинстве преподавателями двухклассных училищ, с пятилетним сроком обучения, учителей имеющих звание учителя начальной школы, было явно недостаточно, а потому в школы Сибирского казачьего войска, в церковно-приходские назначались лица, не имеющие учительского звания.

В каждом уезде был инспектор народных училищ, который ведал учебной частью школ Министерства народного просвещения, Министерства внутренних дел и школами Кабинета Его Величества, а хозяйственной частью школ ведали крестьянские начальники. Школами Сибирского казачьего войска ведали атаманы отделов: первого в Кокчетаве, второго — в Омске и третьего — в Усть-Каменогорске. При управлениях был учитель-инспектор, который проверял школы, но и сами атаманы проверяли их. Школами церковными ведала Епархия, эти школы обследовал священник из учителей.

Учителя школ Министерства народного просвещения и Кабинета Его Величества получали зарплату по 30 рублей в месяц, учителя школ Министерства внутренних дел и Сибирского казачьего войска получали по 25 рублей, а учителя церковных школ по 20–25 рублей в месяц. Из зарплаты удерживали ежемесячно по 6 рублей в пенсионную кассу, больше никаких удер-

жаний не было. Зарплату учителя получали аккуратно 20 числа каждого месяца. Цены на продукты питания были до 1914 года:

мука простого размола — 60 копеек  
мука сеянка первого сорта — 1 руб.  
мясо первого сорта (говядина) — 1 руб. 20 коп.  
масло топленое — 4 руб. пуд, или 25 коп. кг.  
мед — 4 руб. пуд, или 25 коп. кг.  
масло подсолнечное — 2 руб. 40 коп. пуд, или 15 коп. кг.  
ситец от 10 коп до 20 коп за аршин (71,12см.)  
сукно настоящее от 2 руб. до 4 руб. 50 коп. за аршин  
костюм (учительская форма) 12 руб. сукно  
пальто для мужчин на вате воротник плис 15–18 руб.  
пальто для мужчин на меху с таким же воротником 28 руб.  
молоко литр по 3 коп.  
водка 45 коп. бутылка  
сахар песок 35 коп. кг.  
яйца 100 шт. 1 руб.  
рабочая лошадь 30–40 руб.  
корова 25 руб.

По инструкции на одного учителя в начальной школе 6 учащихся при трех классах, то есть учитель одновременно занимался с тремя классами учащихся. Программы по предметам и учебники были стандартными: по какой программе и учебникам занимались деды и отцы, по тем же учились их дети и внуки. Труд дореволюционного учителя оценивался после трех лет работы в одной школе, то есть с какой успеваемостью учащиеся третьего класса окончат начальную школу, но ни в коем случае по предметам работы учителя, которыми учитель обязан владеть: на то он и учился. Это его специальность. После окончания четырех уроков в школе не было ни кружков, ни общественной работы, учитель занимался хозяйственной частью школы, на это был попечитель — выборное лицо от общества — все свои знания, опыт учитель отдавал прямому своему назначению — обучению и воспитанию детей.

Забота об отоплении, освещении школы и квартиры учителя, а также ремонт школы и квартиры учителя лежала на обязанности попечителя школы. Как попечитель школы, так сельский староста и волостной старшина беспрекословно выполняли все законные требования учителя: они боялись наказаний за невыполнение от крестьянского начальника.

Согласно инструкции учителя переводились из одной школы в другую по каждому ведомству только после трех лет работы в одной и той же школе, при хороших знаниях учащихся.

Перевод учителей из одной школы в другую осуществлялся редко: в большинстве случаев учителя с первого своего назначения в школу работали в этой же школе до последних дней своей жизни, как, например, учитель Барышевской школы Вологодский Яков Петрович, **Оальков** — учитель школы Убинка на Убе Шемонаихинского района, Бабин Меркурий Саватьевич — учитель Зимовской школы Глубоковского района. Увольняли учителей с работы за нерадивое отно-

шение к своим обязанностям, за недостойное поведение: развод, пьянство, беременность учительницы – девушки или вдовушки и другие проступки, порочащие учителя, как наставника детей, по жалобе общества, вернее, сельского старосты.

За 12 лет моей работы в дореволюционной школе я не знал ареста учителей за революционную деятельность ни в Усть-Каменогорске, ни в Семипалатинске, ни в Змеиногорском уезде, но при власти Колчака были единичные. До революции не было ни съездов, ни конференций, ни совещаний, ни повышения квалификации – все это не предусматривалось. Учителя варились в собственном соку, а некоторые из них в конце концов забывали то, что приобрели во время своего учения в школах.

Какими привилегиями пользовались от государства дореволюционный учитель?

Учитель, имеющий звание учителя, не призывался к отбыванию действительной военной службы, его зачисляли в запас, как отбывшего действительную военную службу, которая для интеллигентов была пугалом: младшие командиры из рабочих и крестьян сильно издевались над интеллигентами, а также и офицеры.

Сельскому учителю предоставлялась в бесплатное пользование квартира с отоплением, освещением и спички без всякой нормы и в безоговорочном порядке.

Дрова для отопления школы и квартиры учителя подвозились к месту назначения к началу учебного года на весь год. В большинстве случаев квартиры для учителей были при школах. За неимением квартиры при школе учителю общество платило шесть

рублей в месяц. Учителя-одиночки жили у кулаков на хлебах и платили за хлебы со стиркой учительского белья пять рублей в месяц. В отдаленных же селах от городов учитель платил за питание только три рубля в месяц.

Как кормили учителя-одиночку, стоящего у кулака на хлебах за пять или три рубля?

Завтрак: чай с молоком или молоко по желанию учителя с горячими пирожками с мясом или творогом, с овощами, с оладьями или лепешками.

Обед: суп мясной, мясо, гречневая или пшенная каша или мясные котлеты и каши и молоко без нормы.

На ужин: молоко с шаньгой или с хлебом.

Ужин: мясной суп, мясо и молоко, сахар, мед, конфеты – это за счет учителя, если он желает сладости.

Продолжительность учебного года была семь месяцев, то есть с первого сентября по первое апреля старого стиля.

Самой привлекательной привилегией для дореволюционного учителя была пенсия за выслугу, 25 лет учительской работы в сумме месячного заработка, не считаясь с возрастом учителя, то есть учитель начал работать 20-летним, проработал 25 лет, ему исполнилось 45 лет, и он получает пенсию в сумме месячного заработка, то есть 100% если продолжает работать, он получает полностью пенсию и зарплату по возрасту, то есть 60 рублей в месяц, а на 60 рублей в месяц в дореволюционное время жили в полном достатке, ни в чем не нуждаясь. Учителям государство выплачивало пенсию за 25 лет учительского труда, а всем служащим других министерств за 35-летний стаж работы».

Этот документ свидетельствует о высокой миссии и престиже учителя до революции.

#### Источники

1. ГАВКО. Ф. 49, Оп. 1. Д. 3. Л. 1–10.

*А. О. Ефремова*

### Коллекция полотенец в Новоалтайском краеведческом музее имени В. Я. Марусина

Новоалтайский краеведческий музей имени Василия Яковлевича Марусина является классическим примером краеведческого музея. При его создании перед организаторами стояла цель воссоздать и сохранить историю города и края, путем комплектования соответствующих профилю музея фондов. Краеведческие музеи являются комплексными музеями, поэтому более свободны в подборе предметов музейного значения, чем музеи других профилей.

Для комплектования фондов сотрудниками музея организовывались экспедиции по деревням и сёлам Первомайского района, велась работа среди предприятий города. Помимо этого, активно помогали в комплектовании фондов старожилы, ветераны и школьники. Основной формой комплектования было дарение, на втором месте – экспедиция [1]. Со временем сформировались довольно внушительные коллекции, и была проведена их систематизация, в ходе которой выяснилось, что этнографическая коллекция является наиболее крупной в фондовой собрании. В кни-

ге поступлений невозможно проследить, когда появились первые этнографические материалы, так как учетная документация стала оформлять только с начала 1990-х гг., хотя музей был основан в 1972 г. [2].

Формирование этнографической коллекции происходило на всех этапах существования музея, но особенно значимым в истории данной коллекции был период 1993–1997 гг., когда происходила инвентаризация ранее собранных материалов. Формирование этнографической коллекции продолжается и на современном этапе [2]. Этнографическая коллекция музея представлена посудой, орудиями труда, одеждой и предметами домашнего ткачества. Коллекция полотенец вызвала наибольший интерес автора в силу своей масштабности и недостаточной изученности.

В «НКМ им. В. Я. Марусина» собрано 51 полотенце, из которых 44 входит в состав основного фонда, а 7 – научно-вспомогательного [3]. Все полотенца имеют различное происхождение, время изготовления, а также различаются и техники изготовления, и разме-

ры изделий. Помимо этого различны и функциям полотенец: в некоторых районах до сих пор различают утирку, то есть рушники, которыми пользовались повседневно (их мало или совсем не украшали), и полотенца, предназначенные для убранства избы в праздник, по случаю каких-либо семейных событий.

Известно, что значительная часть рушников была привезена из экспедиции в июне 1972 г. из с. Акулово. Хронологически все полотенца, хранящиеся в фондах, относятся к середине XIX – середине XX вв. и являются уникальными творениями крестьянского творчества. Самым ранним является полотенце, которое передала в музей жительница с. Акулово А. С. Крюкова. Оно датируется примерно 1860 г. Полотенце изготовлено из белого тонкого льна, нити которого спрядены ручным способом, простым полотняным переплетением не ткацком стане в домашних условиях. Нити основы и утка одинаковы по качеству и толщине. Вышивка на основном полотне выполнена ручным способом «простым крестом», хлопчатобумажными нитками красного и черного цветов. Орнамент растительный в виде стилизованных геометризированных цветов в вазонах. Под узором надпись «НЕХИТРА МОАРДЕ», конец полотенца ровный, подшит ручным способом [3]. Данное полотенце являлось свадебным.

Основная часть коллекции датируется 20–40 годами XX в. К данному периоду относится полотенце с вышитой пословицей: «Не красит изба углами, а красит пирогами» (рис. 1). Это полотенце из домотканого льняного полотна, на котором вышит дом за забором, под ним располагается растительный орнамент. Вышивка выполнена ручным способом «болгарским» и «простым» крестом. Размер полотенца составляет 270 см в длину и 45 см в ширину [3]. К сожалению, источник и точная дата поступления неизвестны [2]. Исходя из оформления полотенца, можно предположить, что оно не носило никакой утилитарной функции и, вероятнее всего, являлось ритуальным. Это связано с тем, что полотенца, которые носили утилитарную функцию, мало украшались, либо не украшались совсем. Вышитая пословица «Не красна изба углами, а красна пирогами» посвящена гостеприимству русского народа.

Интерес к реалистическим мотивам в Европейской России возрос во второй половине XIX – начале XX в. [4], но в Сибири эти тенденции проявились позднее. Именно в этот период получает широкое распространение бытовая сюжетика. Уникальность данного полотенца связана с тем, что постройки изображались большей частью на подзорах. Центром всей композиции на обоих концах полотенца является белокаменный дом за забором. Можно предположить, что дом является символом домашнего очага, а дом за забором трактуется как крепость. Деревья возле дома – это символ достаточности хозяев. В орнаменте соблюдена полная симметричность, и единый сюжет занимает всё полотно в ширину полотенца [4]. Сюжетика также подтверждает, что полотенце изготовлялось для ритуальных целей. Остается только предполагать являлось ли оно свадебным, или было изготовлено для красного угла?



Рис. 1



Рис. 2

Наиболее богато оформлялись ритуальные полотенца, которые носили сакральный характер. Русские крестьянские вышивки, значительное количество, которых хранится в наших музеях, поражают своим богатством и разнообразием. В узорах русских вышивок то одноцветных, то многокрасочных, то графически линейных с большими просветами фона, то густо заполняющими поверхность ткани, встречаются и строго геометрические, и растительные, и животные, а иногда и архитектурные мотивы.

Также очень интересно полотенце, которое по форме напоминает петлю (рис. 2). Данное полотенце датируется началом XX века. Можно сделать предположение, что оно изготовлялось для украшения интерь-

ера, может быть, и для красного угла. Полотенце выполнено из отбеленного дотканого льняного полотна. Размер полотенца составляет 330 см в длину и 37 см в ширину. Концы полотенца не просто сшиты между собой, но и объединены декором и кружевными вставками. Узор вышивки и кружева расположен на 4 уровнях: на верхнем уровне расположен вышитый геометризированный растительный орнамент; на втором уровне, на кружевной вставке – орноморфный мотив; на третьем – вышитый растительный, но уже в большей степени геометризированный, и на нижнем уровне – кружевом свесе – представлен мифологический мотив древа жизни с симметрично расположенными по его обеим сторонам птицами. На концах полотенца кисти. Узор второго и четвертого уровня выполнен ручным кружевом, связанным крючком. Вышивка выполнена двойным («болгарским») крестом, нитками красного, черного и серого цветов.

По близости сюжетов, характеру их трактовки орнаментальные мотивы на полотенцах, представленных в НКМ им. В.Я. Марусина, можно группировать сле-

дующим образом: 1) геометрические мотивы (рассматриваются лишь попутно, поскольку они входят как составная часть в сюжетную вышивку), которые фигурируют в основном на проставках, а не в качестве основного мотива основы, и поэтому являются второстепенными, несмотря на свою архаику; 2) зооморфные мотивы, включающие орноморфные; 3) растительная орнаментика; 4) антропоморфные мотивы, подразделяются на две большие группы: мифологические, отражающие древние представления о структуре мироздания, и поздние, бытовые, или жанровые.

Коллекция полотенцев является составной частью этнографической коллекции Новоалтайского музея. Этнографические собрания имеют большое значение для фондов краеведческих музеев, так как дают возможность наглядно увидеть историю и культуру данного региона. В Новоалтайском краеведческом музее имени В. Я. Марусина представлена большая этнографическая коллекция, формирование которой началось с первого дня существования музея; основой этой коллекции послужили рушники.

#### Источники и литература

1. НКМ им. В. Я. Марусина. Летопись научной командировки по селам Первомайского района: Акулово, Пуресево, Ногино. 1972.
2. НКМ им. В. Я. Марусина. Книга поступлений основного фонда. 1992 – 2009 гг.
3. НКМ им. В. Я. Марусина. Книги научной инвентаризации (художественные произведения).
4. Маслова Г. С. Орнамент русской народной вышивки как историко-этнографический источник. М.: Наука, 1978.

*Ж. А. Жаппаркул*

#### Художественные изделия из кожи (по фондовой коллекции ВКМЗ)

Народное прикладное искусство является одним из древнейших искусств казахского народа. Культура жизнеобеспечения казахов во многом определялась народными промыслами и ремеслами. Важное место в жизни казахов занимали различные предметы из кожи [5, с. 72]. Обработка кожи – один из традиционных видов казахского ремесла [2, с. 207].

Восточно-Казахстанским областным архитектурно-этнографическим и природно-ландшафтным музеем-заповедником проводится большая работа по возрождению народных ремесел и искусства. Лучшие работы мастеров хранятся в фондах музея, характеризуя мастерство, талант, фантазию каждого автора, продолжающего и развивающего старые традиции. Увлечение историей, этнографией также нашло отражение в их творчестве. Их изделия знакомят с жизнью и бытом казахского народа.

В 2008 г. сотрудники музея побывали в экспедиции по Семипалатинскому региону и выявили ряд мастеров, работающих в разных ремеслах. Каждый ремесленник имеет свое, неповторимое, тонкое, чистое творчество. Мастера живут в городе Семее и активно трудятся в своих мастерских. Они прекрасно владеют техникой резьбы по дереву, корневой скульптуры, инкрустации, росписи по дереву и пр. В числе этих людей и те, кто занимается древним и редким ремеслом – художественной обработкой кожи. Один из них, Жармак Зарбаевич Мукажанов, 1958 г. р., уроженец ст. Жарма Семипалатинской области, образова-

ние среднее. Научился изготавливать изделия из дерева, кожи у старших братьев, у старых мастеров этого ремесла. Благодаря таланту и высокому мастерству замечательному мастеру удалось воплотить в предметах быта богатые национальные традиции в области прикладного искусства. Его первая работа – камча, которую он сделал, когда учился в младших классах. Жармак изготавливает торсыки, сундуки, музыкальные инструменты и многое другое. В 2000 г. работал над специальным заказом для известного фильма «Кочевники» (воинские доспехи, оружие). С 2000 г. принимал участие в ежегодной Среднеазиатской выставке г. Алматы. Многие его изделия хранятся в музеях г. Семей. В фондах нашего музея-заповедника находятся его торсыки и декоративная плетка.

Высокое мастерство исполнения и художественный вкус характеризуют сосуд для кумыса – торсык (рис. 1). Он рогообразной формы, темно-коричневого цвета, среднего размера, объемно-выпуклый с крышечкой из дерева и кожаным шнурком для подвешивания. Сосуд сделан в форме казахского орнамента «бараньи рога». На тулове с обеих сторон просматривается зооморфный орнамент, заполняющий почти всю поверхность внизу и на горлышке. Орнамент выполнен в технике тиснения. По периметру торсык прошит толстой скрученной нитью широкими стежками. Крышка темно-коричневого цвета, в форме конуса с ножкой, круглым основанием и «пробкой» для плотного затыкания сосуда. У самого кончика проделано



Рис. 1. Торсык. Ж. З. Мукажанов. 2008 г. ВКМЗ, КП 51 30396

сквозное отверстие для шнурка. Отверстия имеются также на корпусе сосуда слева и справа от горлышка на овально-круглых рубцах, которые дополняют орнамент, созданный самим изделием. Предмет этнографичен, выполнен с соблюдением традиций, имеет как декоративную, так и утилитарную функцию – в нем вполне можно хранить молочные продукты. Второй декоративный кожаный сосуд для кумыса – торсык (рис. 2) коричневого цвета с тисненым орнаментом. Тулово украшает орнамент «рог барана» с двух сторон. Корпус сосуда шит из двух фрагментов кожи. Горловина удлиненная. На горловине с двух сторон в форме треугольника выделены ручки с отверстиями, в которые продеты тонкие кожаные ленточки. Пробка деревянная, в форме конуса с кольцевой серединой. На конусе отверстие, через которое протянута ленточка, соединяющая пробку с туловом. Внутренняя часть полая.

В фондах нашего музея находится также выполненная Ж. З. Мукажановым декоративная плетка (камча) (рис. 3). Рукоятка плетки состоит из ножки козули с мехом светло-коричневого цвета. В верхней части на рукоятку надет кожаный футляр коричневого цвета с надрезами в виде бахромы. На конце футляра – тонкая кожаная ленточка для подвешивания. Футляр с двух сторон прошнурован белой кожаной лентой и закреплен на ножке. Футляр декорирован металлической узорной пластиной удлиненной овальной формы. В центре – камень сиреневого цвета. К копытцу прикручена декоративными гвоздиками и связана белыми ленточками фигурная полоса из двух половинок кожи, с прошнурованными краями. Верхняя часть раздваивается, образуя цветок, внутри которого закреплена белая переплетенная кожаная косичка с кисточкой на конце. На верхней части две декоративные металлические фигурные пластины с вставленными голубыми камнями. Здесь мастер проявил себя как ювелир.

Работы Архата Дюсембаевича Оразгалиева, архитектора-дизайнера, побывали в Америке, Франции, Японии, на Центрально-Азиатской выставке-ярмарке ремесел [6, с. 13]. Каждое его произведение – это нечто самобытное, необычное и уникальное. Он окончил архитектурный факультет Алматинского архитектурно-строительного института. В настоящее время мастер изготавливает декоративные изделия из кожи, дерева, войлока. Изучая старинное ремесло, мастер старается возродить забытые, ушедшие в небытие предметы быта: декоративный щит воина, кожаный барабан, различную посуду: торсык (сумку переметную), торбу (мешок для посуды), футляры для охотничьего оружия. В фондах музея находятся четыре его работы: панно «Степь» и три на тему «Наскальные рисунки», в которых он проявляет себя как художник, используя старинную технологию и рисунки. Панно «Степь» (рис. 4) прямоугольное, горизонтальное, в коричневой деревянной раме. На коже коричневого цве-

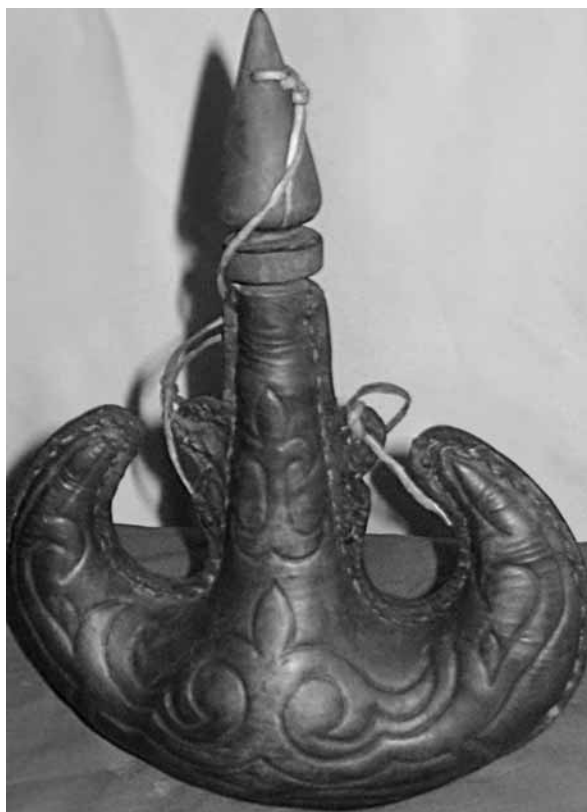


Рис. 2. Торсык. Ж. З. Мукажанов, 2008 г. ВКМЗ, КП 52 30587

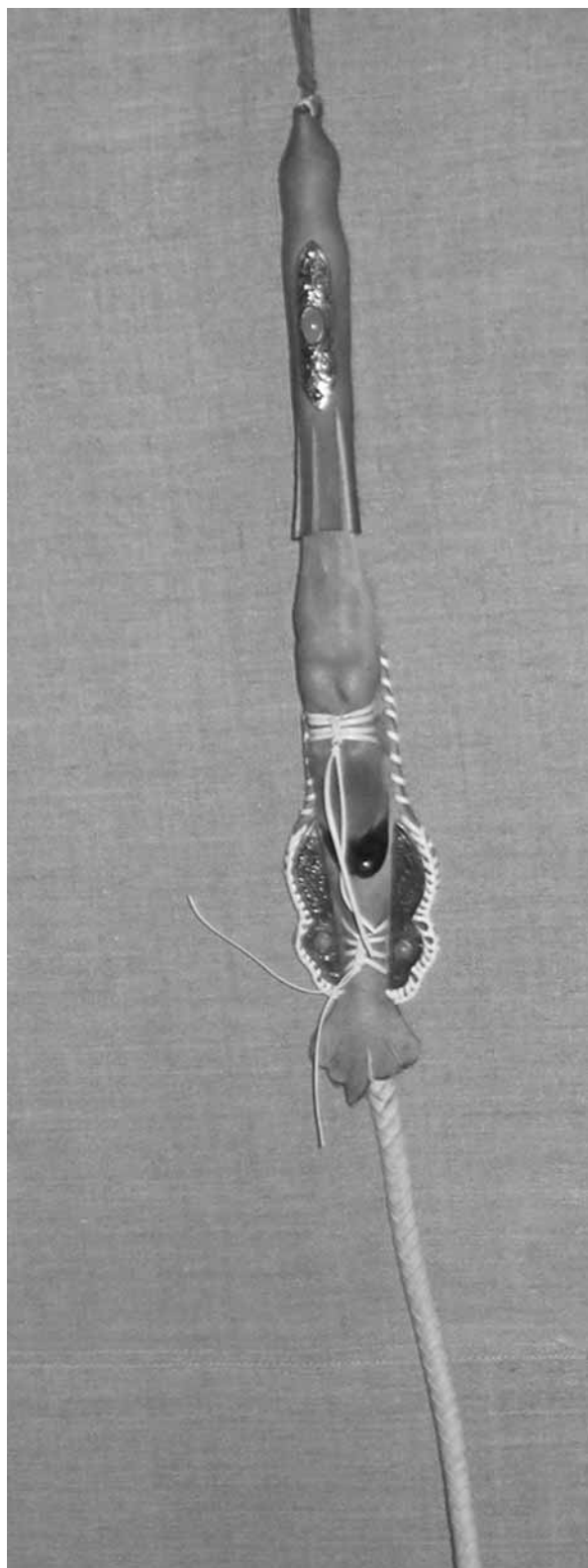


Рис. 3. Камча. Ж. З. Мукажанов, 2008 г. ВКМЗ, КП 52 30586

та с серебристыми вкраплениями красками изображен степной пейзаж, на первом плане в центре — лошадь с жеребенком, на дальнем плане — горы и небо. Панно выполнено в технике тиснения, гофрирования, плетения, гравировки, аппликации и тонировки.

В серии работ на тему «Наскальные рисунки» мас-



Рис. 4. Панно «Степь». А. Д. Оразгалиев, 2006 г. КП 52 30541



Рис. 5. Панно из серии «Наскальные рисунки». А. Д. Оразгалиев, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30539

тер рисует различные сюжеты масляными красками. Декоративное панно (рис. 5). Рамка деревянная из реек, наложенных друг на друга, соединенных оплеткой из узкой кожаной ленты желто-коричневого цвета. На коричневой коже черным, коричневым серебристым, золотистым, зеленым цветами изображена сцена охоты в стиле наскальных рисунков древних людей. В центре — крупные изображения буйвола, под ним архар, вокруг них фигурки меньшего размера. Второе (рис. 6), и третье (рис. 7) панно по формату и по технике одинаковы с первым, но различаются сюжетом. Панно «Наскальные рисунки» (рис. 6): в центре — крупное изображение оленя, вокруг них — маленькие фигурки животных и охотника. Третье панно — «Наскальные рисунки» (рис. 7): в центре — крупное изображение трех человеческих фигур с поднятыми вверх руками, двое их них (в центре и слева) держат символические изображения солнца. Слева и справа от них — фигурки козла и охотника. На рамках всех трех панно серебристой краской начертаны родовые знаки (тамги).

В фондах нашего музея-заповедника находятся также четыре панно на тему «Наскальные рисунки». Их автор — Назархан Советхан. Художник-дизайнер, мастер прикладного искусства выполняет из дерева скульптурные композиции, воинские доспехи, предметы быта, седла, национальные музыкальные инструменты. Мастер работает в традиционных и современных техниках, его изделия отличаются художественным вкусом и профессиональным мастерством.

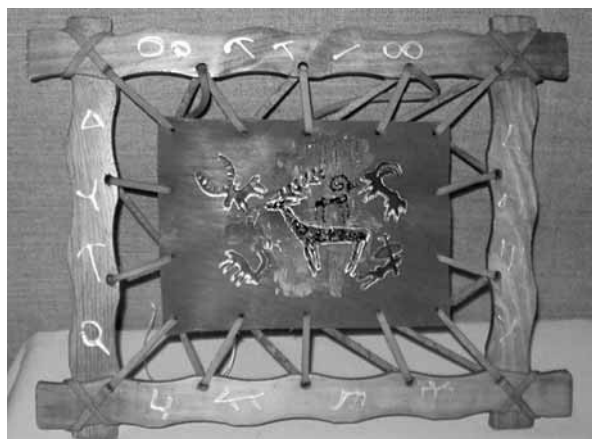


Рис. 6. Панно из серии «Наскальные рисунки». А. Д. Оразгалиев, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30540



Рис. 9. Панно из серии «Наскальные рисунки». Н. Н. Советхан, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30581

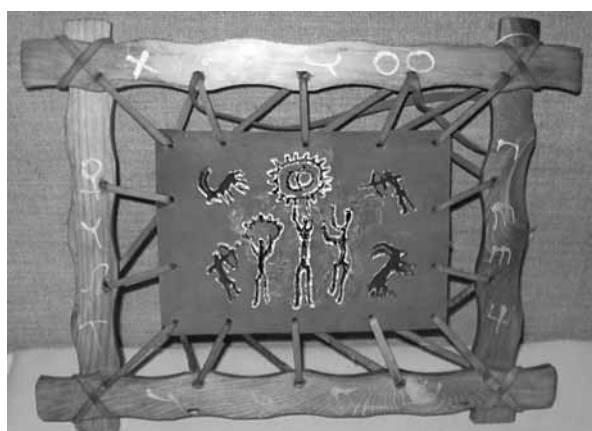


Рис. 7. Панно из серии «Наскальные рисунки». А. Д. Оразгалиев, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30542



Рис. 10. Панно из серии «Наскальные рисунки». Н. Н. Советхан, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30582



Рис. 8. Панно из серии «Наскальные рисунки». Н. Н. Советхан, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30580

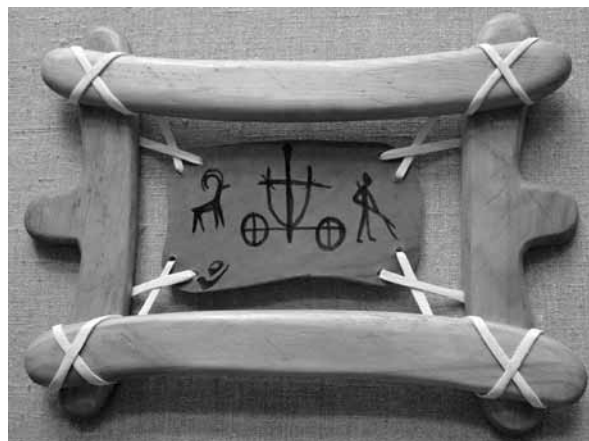


Рис. 11. Панно из серии «Наскальные рисунки». Н. Н. Советхан, 2009 г. ВКМЗ, КП 52 30583

В работе использует металл, камень, кость. Назархан – участник городских, областных и республиканских выставок. Все панно по формату, технике исполнения и рамке одинаковы, различаются они сюжетами. Первое панно – из серии «Наскальные рисунки» (рис. 8). Рамка деревянная, из реек, наложенных друг на друга и соединенных перекрещенной узкой кожей лентой белого цвета. Рисунок черного цвета, в стиле наскальных рисунков древних людей. Композиция – сцена охоты. В центре – силуэтное изображе-

ние всадника на коне со знаменем в руке; справа от него, меньшего размера, – схематичная фигурка охотника, стреляющего из лука; слева внизу – птица. На втором панно этой серии (рис. 9) на серовато-коричневой коже рисунок черного цвета: в центре силуэтно изображены два козлика, слева – две человеческие фигурки, справа – охотник, стреляющий из лука, внизу – солярный знак. Третье панно «Наскальные рисунки» (рис. 10): рисунок крупный, черного цвета; изображен стоящий на коленях воин, стреляю-

щий из лука. В правой части схематично — всадник с копьем в руках, сидящий на лошади. Четвертое панно «Наскальные рисунки» (рис. 11). В центре изображена повозка, слева — козел, справа — фигурка человека. В своих работах Назархан использует роспись красками, технику плетения.

Изделия этих мастеров характеризуются профессиональным мастерством; мастеров, которые занимаются этим древним ремеслом, не так много. Многие их работы пользуются спросом как в Казахстане, так и за рубежом. Они привлекают внимание, являясь продолжением традиций народного творчества.

#### Источники и литература

1. Джанибеков У. Д. Культура казахского ремесла. Алма-Ата: Өнер, 1982. 144 с.
2. Казахское народное прикладное искусство. Т. 1. Алма-Ата: Өнер, 1986.
3. Пушкина В. Кожа. Москва, 2003. 246 с.
4. Казах: ист.-этногр. исслед. Алматы: Казахстан, 1995. 352 с.
5. Раимханова К. Н., Мекебаева А. А. Народные промыслы и ремесла казахов. Алматы, 2003. 104 с.
6. Мастера прикладного искусства Казахстана. Альбом. Изд-во ТОО «Деловой мир Астана», 2008. 20 с.

*М. А. Жигунова, Е. Н. Кузьмина*

### Культура детства в этнографических коллекциях музеев Омской области<sup>1</sup>

Поскольку музеи являются известной формой сохранения и презентации историко-культурного наследия, исследование их коллекций заслуживает самого пристального внимания. Доминирующую роль в современной музейной сети Сибири играют краеведческие музеи, в которых представлены историческое и социально-экономическое развитие конкретного административно-территориального региона или населенного пункта, его природные ресурсы, а также культура и быт местного населения. На начало 2009 г. музейная сеть Омской области включала в себя 44 государственных и муниципальных музея, 24 филиала, более 60 ведомственных и корпоративных музеев, 149 школьных; 82% составляли историко-краеведческие, 14% — художественные, 2% — литературные музеи [10, с. 48].

Мы рассмотрим этнографические коллекции Омского государственного историко-краеведческого музея (ОГИКМ), Музея археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского (МАЭ ОмГУ), а также нескольких районных историко-краеведческих музеев Омской области с целью выявления предметов, характеризующих традиционную культуру детства русских. По материалам Всероссийской переписи населения 2002 г., русские составляют 83,5% населения Омской области, т. е. являются доминирующей этнической группой, поэтому их культура и быт представлены практически в каждом из имеющихся музеев историко-краеведческого профиля.

В Омской области накоплен солидный опыт в области изучения и каталогизации этнографических коллекций сибирских музеев. В последней четверти XX — начале XXI в. были опубликованы работы Г. Г. Беляевой, М. Л. Бережновой, П. П. Вибе, М. А. Жигуновой, Т. М. Назарцевой, С. Ю. Первыха, Н. А. Томилова и др., посвященные истории формирования и анализу состава русских этнографических коллекций, проблемам их изучения и каталогизации, описанию отдельных предметов.

Первыми каталогами этнографических музейных коллекций Омской области (изданными в серии «Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев») стали две книги (с приложениями) посвященные хозяйству и культуре русских в собраниях Омского государственного историко-краеведческого музея [6]. В дальнейшем были подготовлены издания, представляющие этнографические коллекции районных музеев Омской области и восточнославянскую коллекцию МАЭ ОмГУ [3; 4; 1, с. 20–20; 2]. Попытка выявления предметов, характеризующих культуру детства русских в музейных собраниях Омской области, предпринимается впервые.

Детство — хорошо известное явление социального мира. Этот термин используется широко, многогранно и многозначно. Характеристике детства и основным чертам развития и воспитания детей на различных возрастных ступенях посвящено немало исследований, ориентированных на разработку его периодизации, определение понятийного аппарата, осмысление отдельных проблем в философии и культурологии. Не подлежит сомнению, что детство представляет собой не только физиологическое, психологическое, педагогическое, но и сложное социокультурное явление, имеющее историческое происхождение. Подтверждением этого является появление таких новых научных областей, как методика изучения детства, культурно-историческая психология детства, социология детства, этнография детства, культура детства, и др. основополагающими исследованиями в данной теме являются труды Ф. Арьеса, Л. Демоза, М. Мид, Л. С. Выготского, И. С. Кона, Д. Б. Эльконина, Д. И. Фельдштейна и др. Анализ современных тенденций музейной деятельности и наиболее успешных идей в этой сфере, разработку нетрадиционных методов работы с детской аудиторией, специфику детских музейных проектов и характеристику существующих детских музеев можно найти в работах Н. П. Макаровой, Е. В. Нотовой, Н. Д. Соколовой и др.

Детство начиналось с момента рождения человека,

<sup>1</sup> Работа по этой теме проводится при поддержке РГНФ, грант № 11-11-55001а / Т «История музеев Омской области и их этнографические коллекции».

или, как говорили русские крестьяне, с момента «прихода в этот мир», и заканчивалось в 14–16 лет. В результате многочисленных исследований в области этнологии и антропологии детство получило статус социально-исторического, культурного явления. Обретая человеческую сущность, приобщаясь к культуре, ребенок поглощает, постигает и присваивает культуру, а впоследствии этого и сам становится субъектом культурного творчества. В процессе социализации происходит приобщение подрастающего человека к системе ценностей: все потребности, установки, проявления ребенка являются даром культуры и даже те из них, которые обусловлены биологической природой, в процессе социализации оказываются «обработанными» культурой. Таким образом, мы рассматриваем культуру детства как отдельную специфическую область, представляющую совокупность материальных и духовных аспектов, сопутствующих развитию индивида. Материальная составляющая культуры детства в известных на сегодняшний день исследованиях освещена недостаточно. Большая часть опубликованных научных трудов посвящена психологическим, социальным, духовным аспектам жизни ребенка в обществе, а также детскому фольклору, традициям народной педагогики и обрядам жизненного цикла (родины, крестины). В поисках необходимых знаний мы обратились к музейным собраниям, где основным носителем информации является музейный предмет.

Одним из современных музеев, активно транслирующим традиционную культуру детства, является Новосибирский музей игрушки, открывшийся в 2005 г. По словам его основателя Анны Новолоцкой, «игрушка и игра являются важным элементом пространства культуры, в котором протекает нравственное развитие ребенка, представляющее собой сложнейший путь усвоения морального знания, образцов, идеалов, принятых в обществе, созревания этических чувств. Народная игрушка – универсальный ключ, открывающий дверь в далекое историческое прошлое. К тем ценностям, которые традиционно исповедовались в семьях, к смыслу жизни, семейному союзу, рождению и воспитанию ребенка, к смерти и жизни, к всеобъемлющей истине, переданной нам в наследство от предков, – доброте, присущей нашей культуре... Музей игрушки собрал более двух тысяч экспонатов, многие из которых уникальны. С момента открытия его посетило более 40 тысяч человек» [7].

Рассмотрим, как представлена традиционная культура детства в существующих на сегодняшний день экспозициях историко-краеведческих музеев Омской области. В ОГИКМ уже несколько лет функционирует выставка «Азиатская Россия», составной частью которой является экспозиция «Русские». В представленном интерьере традиционного жилища крестьян-старожилых конца XIX в. – начала XX вв. обращает на себя внимание висящая на потолочной балке-матице деревянная колыбель-зыбка (ОГИКМ/7216). Она была привезена в 1960 г. из Усть-Ишимского района Омской области. Изготовлена в первой четверти XX в. из 4 широких трапециевидных и одной прямоугольной досок. Соединение стенок пазовое, с помощью 4 угловых

вертикальных брусков. В каждом из них вырезано по три узких сквозных прямоугольных отверстия для крепления шипов. В верхней части продольных стенок колыбели проделано по 2 круглых сквозных отверстия, в которые продернуты веревки. С помощью этих веревок к колыбели прикреплены две дужки, соединенные вверху толстой веревкой, с помощью которой колыбель подвешивается на металлическое кольцо, закрепленное в матице. Наружная поверхность каждой боковой стенки окрашена в коричневый цвет и украшена крупным цветком.

В начале 2011 г. в фойе ОГИКМ была открыта новая выставка «В страну чудес волшебную...», посвященная Году ребенка в Омской области. В качестве эпиграфа к ней выбраны слова из «Песни Л. Кэрролла», написанной В. С. Высоцким к спектаклю «Алиса в стране чудес»:

Этот рассказ мы с загадки начнем.

Даже Алиса ответит едва ли

Что остается от сказки потом,

После того, как ее рассказали?

Где, например, волшебный рожок?

Добрая фея куда улетела?

Они не испаряются, они не растворяются,

Рассказанные в сказке, промелькнувшие во сне.

В Страну Чудес волшебную они переселяются,

Мы их, конечно, встретим в этой сказочной стране.

Куратором этой выставки является О. А. Безродная. Для экспонирования в 5 стеклянных прямоугольных витринах были выбраны предметы различных исторических эпох и народов (игрушки – куклы, медведь, колыбель, солдатика, машинка и др., рубашка, платье, корзиночки, книги, хантыйский оберег «Солнышко» и др.). На стенах в рамках размещены детские фотографии конца XIX – первой трети XX вв. В экспозиции представлена традиционная культура детства русских, украинцев, казахов и народов Севера Сибири. Жаль, что на этикетке отсутствует упоминание об этнической принадлежности экспонируемых предметов. Показанные экспонаты (как подлинные предметы конца XIX – первой четверти XX вв., так и игрушки-«новodelь») не представляют целостной картины традиционной культуры детства, а служат лишь ее отдельными иллюстрациями. Непосредственно по выставке экскурсии не проводят, о ней упоминается только во время общей обзорной экскурсии по музею.

В качестве сравнения можно привести выставку «Дорогу дай, дай добрый путь... («Оберег в традиционной культуре сибирских татар»), презентация которой состоялась 4 июня 2008 г. в МАЭ ОмГУ. Она была подготовлена выпускницей кафедры музеологии ОмГУ А. М. Мышегреб (Дияновой) в рамках работы над дипломным проектом «Нематериальное наследие в современной этнографической экспозиции». В основные задачи выставки входило знакомство посетителей с такой интересной составляющей традиционной культуры, как вера в обереги, продолжающая сохраняться до наших дней. Выставка функционировала до лета 2009 г. и вызвала большой интерес посетителей музея. Наряду с оберегами от нечистой силы и оберегами, связанными с духами-хозяевами, были

представлены различные обереги от сглаза. Центральной частью экспозиции являлась подвешенная к потолку колыбель с куклой. Под детской подушкой лежали написанные на бумаге молитвы, над колыбелью были подвешены различные традиционные обереги, служащие защитой для ребенка от сглаза и нечистой силы. Входящие в состав экспозиции фотографии не только демонстрировали различные обереги, но и представляли религиозные обряды, связанные с ними элементы традиционного интерьера. Музыкальным сопровождением служили татарские народные мелодии. Таким образом достигалась целостность восприятия темы.

Если проанализировать экспозиции 2000-х гг. в районных историко-краеведческих музеях Омской области, то следует отметить их большую однотипность. Как правило, традиционную культуру русских демонстрируют предметы земледелия и скотоводства, прядения и ткачества, хозяйственной и кухонной утвари. Культура детства представлена, как правило, лишь подвесными детскими колыбелями. В качестве примера можно привести существующие экспозиции в Называевском историко-краеведческом музее, Усть-Ишимском доме-музее «Сибирская старина», Межпоселенческом историко-краеведческом музее Калачинского района Омской области». Кстати, осенью 2008 г. сотрудниками этого музея совместно с сотрудниками местного ЗАГСа была подготовлена интересная выставка, посвященная 90-летию создания ЗАГСов в России. На ней демонстрировались документальные и иллюстративные источники, материалы и предметы, характеризующие рождение, крещение, свадебные и похоронно-поминальные обряды. Культура детства была представлена церковными и метрическими книгами с записями о рождении, атрибутами крестильного обряда (крестильная рубашка, нательные крестики, пинетки, чепчик, пеленка), детскими погремушками и др.

Наиболее представительные выставки традиционных русских игрушек регулярно проводятся в Омске на базе «Сибирского культурного центра» Государственного центра народного творчества Министерства культуры Омской области. Например, в марте 2006 г. на одной выставке наряду с тряпичными куклами-самоделками Архангельской губернии конца XIX – начала XX вв., глиняными свистульками и дымковской игрушкой были представлены различные деревянные, тряпичные и соломенные игрушки, куклы в национальных костюмах, современные работы студентов Омского государственного педагогического университета и учащихся детских школ искусств г. Омска.

Из наиболее часто встречающихся в музейных собраниях детских предметов нами были обнаружены только подвесные колыбели (люльки, зыбки). Такие колыбели крепились либо с помощью крюка на матицу – потолочную балку избы, либо на оцеп – длинную жердь. Чаще всего в музеях Омска и Омской области встречаются колыбели в виде прямоугольного деревянного ящичка, суживающегося книзу. Колыбель в виде прямоугольной деревянной рамы, обтянутой холстом; чаще использовалась как переносная, а

не стационарная. Подобный экземпляр можно было встретить в экспозиции школьного музея с. Форпост Большеуковского района Омской области. В более поздней традиции появились детские кроватки-качалки на гнутых ножках. Такой экземпляр можно было видеть в экспозиции историко-краеведческого музея Калачинского района в 2010 г.

Не случайно именно колыбели встречаются чаще всего. Большую часть своего времени новорожденный проводил в подвешенной к потолку колыбели. До года он там находился почти постоянно, а затем вплоть до двух, а иногда и трех лет занимал ее только для сна. В русской деревне колыбель воспринималась как первый дом младенца на его пути из «иноного мира» в мир людей, а на мифологическом уровне выступала в качестве культурного эквивалента материнской утробы [5, с. 23; 9, с. 83]. Младенца укладывали в колыбель обычно через два-три дня после рождения, а в некоторых семьях лишь после крещения. До этого времени он спал в лукошке на печи или в постели матери. Первое укладывание младенца в колыбель сопровождалось различными магическими действиями, которые, по распространенному среди крестьян убеждению, должны были способствовать здоровью и спокойствию младенца, защищать его от бед и нечистой силы. К приему нового «жильца» колыбель тщательно готовили: окропляли с молитвой святой водой, привешивали колокольчик, иконку или крестик, окуривали ладаном, читали заговоры.

Колыбели делались в виде длинного деревянного ящичка, суживающегося книзу, в виде лубяного или овального короба, в виде корзины, плетеной из щепы, а их дно выкладывалось из поперечных перекладин или состояло из крепко натянутой сетки, сплетенной из веревок, пеньки, лозы. Колыбели имели две дужки из лозы, за которые они привешивались веревками к оцепу – деревянному шесту, врубавшемуся одним концом в стену и проходившему сквозь металлическое кольцо, закрепленное в матице – потолочной балке. С очета спускалась длинная веревка с петлей на конце, предназначенная для раскачивания колыбели ногой [8, с. 156–159]. На дно колыбели клали соломенный матрасик или толстый слой соломы, сена, старой одежды, тряпок, под голову – подушечку из сена или соломы, сверху – покрывало или лоскутное одеяло. Над колыбелью всегда вешали полог из темного ситца или холста в виде занавеса, края которого плотно стягивались, или в виде треугольного чехла с отверстием сверху. Он надевался для затемнения колыбели (считалось, что ребенок в темноте лучше спит), а также – для защиты от насекомых, предохранения «от дурного глаза» входивших в избу посторонних людей.

Подвешенная к потолку колыбель, закрытая пологом, была удобным приспособлением как для ребенка, так и для взрослых членов семьи. Она не занимала много места, была удобна для усыпления младенца и позволяла в какой-то степени изолировать его от семьи, располагавшейся в той же избе. Обычай подвешивать колыбель, столь широко распространенный у русских, объяснялся, как считают ученые, не только стремлением к рациональному размещению

большого количества людей на довольно маленьком пространстве избы, но и мифологическими представлениями, сохранявшимися русскими крестьянами от древних времен. Русские люди считали, что младенец, уложенный в люльку, подвешенную над полом, как бы отрезан от «иног мира», из которого он прибыл в «наш мир». Если новорожденного положить в кроватку, стоящую на полу или на земле, то неведомая нечистая сила может забрать его у людей и вернуть его в свой мир. В колыбельке же, своем временном доме, он должен чувствовать себя в полной безопасности [8, с. 158].

Колыбель являлась сакральным предметом в традиционной культуре русских. Существовали специальные обряды первого положения младенца в колыбель, как и ритуальный обряд прощания с колыбелью, который проводился примерно после достижения ребенком годовалого или двухлетнего возраста. До настоящего времени сохраняется поверье, что «пустую колыбель качать нельзя — ребенок будет плохо спать, у него будет болеть голова». Раньше считали, что это может привести даже к смерти младенца. Для того, чтобы ребенок хорошо засыпал и спал крепким здоровым сном, считалось необходимым укачивать его и петь колыбельные песенки. Засыпая, он должен был чувствовать себя в безопасности, под надежной защитой сидящей рядом с ним матери, бабушки или няньки. Русские женщины считали, что во сне ребенок набирается сил, здоровья и спокойствия [5, с. 24].

В коллекции ОГИКМ имеются: 3 колыбели, подушка детская, подстилка, пеленишник [6, приложение, с. 10, 45–48], пеленка для зыбки, рубашка детская, 2 детских головных убора — чепчика, башмачки, лапоть детский, нагрудник, гайтан для нательного крестика, костяной рожок для кормления ребенка, игрушки — деревянные шары, 2 куклы, детские салазки. Во время исследования коллекций в ОГИКМ была выявлена неатрибутированная ранее детская рубашка-коворотка. По словам старшего научного сотрудника Юлии Клетке, она относится к материалам, собранным А. Е. Новоселовым в 1912–1914 гг. на Алтае. Рубашка на кокетке, свободного кроя, трапециевидного силуэта. Сшита на руках из красной хлопчатобумажной ткани. Воротник-стойка с косым разрезом по вороту застегивается на 3 разноцветные пуговицы. Низ подола, плечевые вставки, манжеты рукавов украшены вышивкой, выполненной белыми и желтыми нитками. Орнамент геометрический. Сохранность хорошая. Таким образом, общее количество предметов, характеризующих культуру детства у русских, исчисляется 20 единицами.

Хотя русская и казачья коллекции в собрании МАЭ ОмГУ насчитывают 316 единиц хранения, имеется единственный предмет, относящийся к культуре детства русских — рубашка с традиционной вышивкой (МАЭ ОмГУ/129-1) [2, с. 94–95]. Данный экземпляр был привезен М. А. Жигуновой в 2008 г. из г. Сургута. Рубашка изготовлена в 2003 г. М. А. Игнатевой для своего 4-летнего племянника, участника русского фольклорного коллектива. При изготовлении она опиралась на традиционные образцы русской одежды. Ру-

башка Т-образного кроя с прямыми полками. Сшита на машинке из двух прямоугольных полотнищ белой хлопчатобумажной ткани фабричного производства строчевым швом. Стачные швы расположены по бокам и обработаны оверлоком. Рукава длинные, широкие, пришиты к верхней части стана. Каждый рукав сшит из цельной полоски ткани, перегнутой пополам. Стачные швы проходят по низу рукава. В боковые швы верхней части стана и нижние швы рукавов вшиты небольшие квадратные ластовицы из белой ткани. Воротник-стойка сшит из узкой прямоугольной полоски ткани, перегнутой пополам по длине. Разрез прямой, обработан по краю широкой полоской ткани. Его прикрывает накладная орнаментированная деталь, которая с правой стороны пристроена по периметру выреза горловины, слева сверху застегивается на металлическую кнопку. Пояс узкий, сшит из длинной прямоугольной полоски канвы, перегнутой посередине пополам. Концы пояса подогнуты и подшиты на руках косым обметочным швом белыми нитками. Низ подола и рукавов, а также центр груди украшены вышивкой. Вышивка выполнена нитками красного, черного, желтого цвета в технике «крест» на широкой полоске белой покупной канвы. Орнаментированные полоски пришиты поверх рубашечной ткани. Орнамент геометрический, в виде полосы из смешанных ромбов с крючками и треугольниками.

В Называевском историко-краеведческом музее кроме колыбели хранится деревянная колодка для изготовления детских валенок (пимов).

В ходе изучения этнографических коллекций мы убедились, что в музейных собраниях Омской области крайне мало предметов, характеризующих культуру детства. Практически все исследованные коллекции по культуре русского населения не являются цельными и полностью информативными. Целый ряд разделов этих коллекций представлен единичными предметами. Чаще всего встречается и активно экспонируется колыбель. Предметам детского быта, одежде уделено недостаточно внимания, и, как следствие, мир ребенка в традиционной культуре раскрыт недостаточно полно. Из-за недостатка подлинных предметов в экспозицию включают много авторских копий либо объединяют все имеющиеся в собрании предметы без этнической дифференциации.

Таким образом, культура детства раскрыта в исследуемых нами музеях довольно слабо. Хотелось бы также акцентировать внимание на проблеме сохранения традиционных ценностей в современном мире. Необходимость трансляции народной культуры последующим поколениям приобретает все большую актуальность. Насущной задачей современного музееведения является компьютерная обработка собранной информации, создание электронных каталогов, установление постоянных связей с различными музеями и другими структурными подразделениями общества. Стратегическая цель в сфере музейной деятельности — максимально полное использование просветительского, образовательного и воспитательного потенциала музеев на основе аккумулированного в них отечественного историко-культурного наследия.

### Источники и литература

1. Жигунова М. А. Культура восточнославянских народов в этнографических собраниях омских музеев // Научно-исторический и культурно-образовательный потенциал сибирских музеев: сб. науч. ст. Новосибирск: Ред.-изд. центр Новосибирск. гос. ун-та, 2010. С. 20–30.
2. Жигунова М. А., Захарова И. В. Культура восточных славян в коллекциях Музея археологии и этнографии Омского государственного университета имени Ф. М. Достоевского. Омск: Изд. дом «Наука», 2009. 266 с.: ил. (Культура народов мира в этнографических собраниях российских музеев).
3. Каталог редких и ценных предметов районных музеев Омской области. Омск: Изд. дом «Наука», 2005. 105 с.; ил.
4. Каталог: Этнографические коллекции районных музеев Омской области. Омск: Издательский дом «Наука», ОГИК музей, 2009. 128 с.; ил.
5. Красноженова М. В. Ребенок в крестьянском быту: семейный мир детства и родительства в Сибири конца XIX- первой трети XX в. Новосибирск: Изд-во НГПИ, 1998. 163 с.
6. Культура русских в коллекциях Омского государственного историко-краеведческого музея. Томск: Изд-во Томск. ун-та, 1994. 276 с.; Приложение. 124 с.
7. Новосибирский музей игрушки. URL: [http://www.sibdeti.ru/print.php?print\\_id=350](http://www.sibdeti.ru/print.php?print_id=350)
8. Русские дети: Основы народной педагогики: иллюстрир. энцикл. СПб: Искусство-СПБ, 2006. 566 с.: ил.
9. Русская изба (Внутреннее пространство, убранство дома, мебель, утварь): Иллюстрированная энциклопедия. СПб: Искусство-СПБ, 1999. 376 с.: ил.
10. Энциклопедия Омской области: в 2 т. Т. 2. Омск: Омск. кн. изд-во, 2010. 427 с.

*В. В. Кимеев*

### Экомузеи Горной Шории и Западной Монголии как форма сохранения и ретрансляции этнокультурного наследия (сравнительный аспект)

К памятникам историко-культурного наследия Горной Шории относится экомузей-заповедник «Тазгол», расположенный в п. Усть-Анзас Таштагольского района на реке Мрассу и представляющий собой комплекс археологических памятников эпохи бронзы и средневековья, а также культовых сооружений Алтайской духовной миссии и традиционных построек конца XIX — начала XX в. На базе экомузея в течение двух последних десятилетий проводились комплексные эколого-этнологические, генетические и лингвистические исследования этноэкологической экспедицией КемГУ. Это первый в Сибири практический опыт создания экомузея под открытым небом в естественной среде обитания этноса. Такой подход позволяет системно экспонировать памятники материальной и духовной культуры в характерном для этих мест природном и культурном окружении. Составной частью экспозиции являются естественно-природный (окружающие горы, реки, тайга, памятники природы) и антропогенный (усадебные с домами поселка Усть-Анзас, отвалы прежних золотоприисков, памятники археологии) ландшафты [1, с. 120].

В Таштаголе создан Музей этнографии и природы Горной Шории, где собраны этнографические коллекции, представленные предметами быта и культа представителей коренных национальностей, геологические образцы и экспонаты флоры и фауны. В 1990 г. был создан Шорский национальный парк, включивший в себя основную территорию бассейна р. Томь. С 2009 г. начал создаваться музей-заповедник «Трехречь».

Таштагольский район является местом компактно-го проживания коренного малочисленного народа Кузбасса — шорцев, численность которых там составляет 4772 человека, т. е. почти каждый двенадцатый житель является представителем коренного народа. Из всех шорцев района 37% проживают в сельских поселениях, разбросанных по тайге. Удаленность от крупных культурных центров является причиной некоторой изоляции жителей этой местности, ограни-

чивает их доступ к культурным центрам, а также контакты как внутри района, так и за его пределами.

Коренное население сельской местности сохраняет свое хозяйство согласно канонам традиционного природопользования. При поддержке администрации Таштагольского района возрождаются такие традиционные производства, как сбор дикоросов (кедровых орехов, колбы, папоротника-орляка, бадана и другой дикорастущей лесной продукции), охота, рыболовство, изготовление хозяйственной утвари из дерева и бересты.

Основными направлениями формирования плана мероприятий по сохранению, бережному и эффективному использованию природного и национально-культурного наследия Таштагольского района являются: содействие реализации научных и исследовательских программ сохранения природно-биологического наследия Горной Шории; укрепление материально-технической базы ГУ «Шорский национальный парк»; оптимизация системы использования водных, минеральных и биологических воздушных ресурсов территории; создание системы экологического мониторинга; внедрение ресурсо- и энергосберегающих технологий на основных промышленных предприятиях; поддержка экономической деятельности родовых общин коренных народов, проживающих в отдаленных таежных поселках.

Мероприятиями Комплексной программы социально-экономического развития предусматривается сохранение и развитие национальных традиций, в том числе национально-спортивных праздников («Ольгудек-Пайрам» и др.), участие в международных мероприятиях и проектах, таких, как международная программа «Сохранение биоразнообразия в Саяно-Алтайском экорегионе».

По среднесрочной программе «Культура» ведется развитие экомузея «Тазгол» и создание музея-заповедника «Трехречь»; строительства парка отдыха детей и молодежи в городском поселении Таштагол; ремонт сельских домов культуры, реконструкция до-



мов культуры; приобретение видеопроекторной аппаратуры для учреждений культуры.

Самым эффективным по степени разработки проекта, соответствия идее экомuzeя и степени реализации является экомузей «Тазгол». Основой его экспозиции площадью 5 га является комплекс памятников наследия как шорского, так и местного русского населения в характерном для этих мест этнокультурном ландшафте. Территория экомuzeя включает несколько экспозиционных комплексов.

*Первый участок* включает в себя: 1) реконструкции погребения кыргызского воина обрядом кремации на могильнике «Кайчак» и жертвенника «тайелга»; 2) реконструкцию охотничье-промыслового стана; 3) реконструкцию мастерской древних металлургов улуса; 4) усадьбу плотника Иванова с амбарами.

*Второй участок* включает в себя: 1) комплекс построек миссионерского стана Мрасского отделения Алтайской духовной православной миссии с подлинными домами миссионера, псаломщика, церковно-приходской школой и амбаром; 2) усадьба торговца «пай Степана» с хозпостройками; 3) дом паштыка с амбаром и летней кухней.

*Третий участок* включает в себя реконструированный золотоперииск на реке Шимтилыгол, улицы поселка Усть-Анзас вдоль берега реки Анзас с традиционной трассировкой, домами, хозпостройками XX в. и огородами. Архитектурно-этнографическая экспозиция состоит из нескольких реконструированных и включенных в состав экомuzeя памятников, связанных с существованием в эпоху этнографической современности *шорского улуса Карга*, получившего в конце XIX в. официальное русское название — улус Усть-Анзасский. В кедровом лесу на горе Кайчак местным шорцем воссоздана точная копия *охотничье-промыслового стана*, существовавшего в районе кедровников по р. Малая *Суета*. Он состоит из навеса со станком *пабрык* для размалывания кедровых шишек, каркасного балагана *одаг* из колотых бревен, срубного *лабаза* на высоких столбах, бревенчатой эстакады для погрузки мешков с орехом на вьючных лошадей. Здесь на поляне срублена охотничья избушка с нарами и очагом из двух приставленных к стене плах, обмазанных глиной.

Второй экспозиционный комплекс — *миссионерский стан* Мрасского отделения Алтайской духовной миссии РПЦ, обустроенный в 1878–1881 гг. последователями миссионера Василия Вербицкого — иеромонахами Тихоном и Антонием, священником Гавриилом Оттыгашевым. В его состав входит место бывшей деревянной *Троицкой церкви* (1881 г.); *дом мрасского миссионера* (1879 г.); *двухъярусный амбар*; *дома псаломщика и торговца «пай Степана»*; *миссионерская школа*; *усадьба паштыка с летней кухней и огородом*. С береговой стороны территория экомuzeя огорожена забором-полузаплетом.

В экспозиционной усадьбе *русского плотника Иванова*, родственника последнего мрасского миссионера-шорца Павла Кадымаева, расположенной на склоне горы Кайчак, отражены быт и культура местных русских ремесленников и приискателей, передавших

местным жителям навыки плотницкого, кузнечного и бондарного искусства. В комплекс усадьбы Иванова входит перевезенный и отреставрированный *дом-пятистенок* под вальмовой тесовой крышей. Внутри дома оборудованы две гостевые комнаты с деревянной мебелью, сделанной по старинным образцам. Кроме дома, в усадьбу входят *два отреставрированных амбара*. Один из них, двухъярусный, с галереей под двускатной самцовой желобовой крышей на потоках и курицах, используется по первоначальному назначению. Внутри второго небольшого одноъярусного амбара с рундуком восстановлена *кузница*, а снаружи под навесом оборудованы столярная и бондарная мастерские. Новоделом в усадьбе является срубная баня, выполненная по аналогам начала XX в.

Археологическая экспозиция состоит из многослойного поселения эпохи ранней бронзы и средневековья. Находки на поселении связаны с проживающими здесь двумя сеоками мрасских бирюсинцев — *челей и карга*.

С металлургическим производством на средневековом поселении Усть-Анзас связаны многочисленные находки железных шлаков, железоплавильная печь с сохранившейся частью рабочей камеры в виде ямки. На поляне склона горы Кайчак в 1992 г. археологом Н. М. Зиняковым было реконструировано поселение древних литейщиков и кузнецов, представленное двумя типами плавильных печей, ямой для обжига древесного угля, срубной избушкой-кузницей, летним каркасным жилищем *одаг* с плавильной печью. Реконструированное поселение создано на основе материалов раскопок 1990 г. средневекового поселения *Чулдугол*, расположенного в 5 км вверх по р. Мрассу

В 1995 г. при строительстве экомuzeя местные жители случайно обнаружили на террасе горы Кайчак воинское погребение енисейских кыргызов, охранявших торговые караваны во время торгово-обменных операций и сбора дани с местного населения, а также участвовавших в военных и торговых экспедициях в алтайские степи. По следам захоронения «кыргызского воина» археологами А. С. Васютинным, Ю. В. Ширинным, Д. Г. Савиновым было заложено несколько небольших раскопок. В одном из них обнаружено еще одно такое же захоронение с удилами XI–XII вв., в другом найдены остатки земляной плавильной печи, в третьем — зубы и кости ног лошади, скорее всего, связанные с местом жертвоприношений типа алтайского святилища *тайелга*.

В настоящее время на ритуальном могильнике на горе Кайчак реконструировано захоронение кыргызского воина с каменной стелой с древнетюркской надписью, жертвенник *тайелга* с каменным изваянием и оградкой, надземные захоронения предков местных шорцев.

С 2008 г. начались систематические научные исследования, приведшие к находкам некрополя «Кабырзинской принцессы», музеефикации ее в виде диорамы в Музее археологии и этнографии Горной Шории и к разработке проекта экомuzeя «Трехречь» в пос.

Усть-Кабырза. В 2009 г. при въезде в п. Усть-Кабырза начата реконструкция лесозаготовительного лагпункта мемориальной зоны, с экспозициями, посвященными различным категориям узников сталинского ГУЛАГа: репрессированных «врагов народа», сосланных поволжских немцев, раскулаченных. В интерактивной зоне этого комплекса предполагается показ производственной деятельности лагерных пунктов: заготовка, трелевка, распиловка леса, изготовление ширпотреба. Быт заключенных должен быть наглядно представлен через личные вещи, вещевое довольствие, нормы питания. Для туристов предусмотрены фотографирование в экспозиции, обед в арестантской столовой, временное пребывание в камере, посещение бани, нанесение временных татуировок.

Этнографическая экспозиция в виде павильона, жертвенника и выставки предметов быта на «Горе любви» будет соседствовать рядом с деревянной часовней. В состав природно-археологической зоны включена Азасская пещера, как место обитания предполагаемого снежного человека, поселения бронзово-эпохи окрестностей п. Усть-Кабырзы. Осталось разработать Генплан и провести его этноэкологическую экспертизу.

Предложенный этнографом В. М. Кимеевым и археологом Ю. В. Шириным эскизный проект Генплана

экомuzeя «Трехречь» может быть положен в основу комплексного музея-заповедника, в состав которого войдут также экомuzeй-заповедник «Тазгол» и Музей этнографии и природы Горной Шории. Главной целью его станет сохранение историко-культурного и природного наследия местного населения, а основными задачами — исследование и музеефикация археолого-этнографического богатства территории с формированием фондов музея, сохранение самобытной культуры местных жителей и окружающей природы, а также культурно-образовательная и эколого-рекреационная деятельность. Это поможет в решении комплекса социальных вопросов, включая создание современной инфраструктуры поселков и открытия новых рабочих мест в первую очередь для коренных шорцев [2, с. 170].

В 2010–2011 гг. этноэкологической экспедицией Кемеровского госуниверситета были обследованы археологические, природные достопримечательности и памятники этнографической современности котловины больших озер Западной Монголии и в большей степени Уурэг-нуур. Применение отработанной методики при создании экомuzeев Горной Шории позволит создать первый экомuzeй Монголии и превратить его в национально-культурный и природно-рекреационный центр [3, с. 156].

#### Источники и литература

1. Кимеев В. М. Экомuzeи Притомья в постиндустриальном обществе: генезис, архитектура и функции. Томск, 2008. 452 с.
2. Кимеев В. М., Ширин Ю. В. Тайны Кабырзинской принцессы. Кемерово, 2011. 250 с.
3. Кимеев В. М., Акулова А. С. Терентьев В. И. Отчет об этноэкологической экспедиции в Западную Монголию. Кемерово, 2010. 240 с.

*Р. Ч. Мухамеджанова*

### Традиционные изделия из чия в современный период (по материалам фондовой коллекции ВКМЗ)

В 2004 и 2007 гг. сотрудники отдела народного и декоративно-прикладного искусства ВКМЗ побывали в экспедициях по Семипалатинскому региону и Катон-Карагайскому району ВКО. Во время поездки были выявлены мастерицы, включая молодежь (16–25 лет), занимающиеся традиционными казахскими ремеслами. Молодые мастерицы охотно обучаются забытым ремеслам у старшего поколения, в особенности одному из древнейших искусств — плетению из чия.

Чий (ши) — вид степного тростника. Традиционно из чия изготавливали циновки. Плетение циновок, так же как и войлочные и ткацкие ремесла, имеет многовековую историю. Без чиевой циновки невозможно представить жизнь казахов в дореволюционное время, циновка сохранила широкое распространение и ныне [4, с. 74]. Чиевые циновки служат для утепления юрты, являются подстилкой при приготовлении шерсти и пряжи. Одновременно циновки защищали жилище от проникновения насекомых, змей; эти изделия служили к тому же в качестве дверного полога, ширмы для кухни, подстилки (без шерстяной обмотки) под войлок, салфетки для сушки кисломо-

лочных продуктов [5, с. 27]. «Циновка используется в традиционном быту и в лечебной практике, с ее помощью лечат от радикулита, отложения солей следующим образом: вокруг больного ставят циновку, затем сквозь нее обрызгивают отваром специальных трав, что дает, по сведениям респондентов, целительный эффект» [6, с. 63].

Работа начинается со сбора чия. Заготовка чия в разных регионах имеет свои особенности. Чий, растущий на песчаных и супесчаных почвах, собирают в период начала сухостоя стеблей. В жарком климатическом поясе, например в Гурьевской и на юге Актыбинской области, чий собирают в конце июня, а в менее жарком климате, например в Кустанайской и Восточно-Казахстанской областях, — в конце сентября [1, с. 63]. В старые времена бабушки-рукодельницы заготавливали чиевые стебли, которые с корнем вырывали руками [2, 3]. После сбора стебли очищали от коры и некоторое время держали над огнем, удаляя остатки коры и заравнивая шероховатости стебля [4, с. 74]. Процесс подготовки чия довольно трудоемок. Существуют два способа выравнивания стеблей рас-



Рис. 1. Н. С. Омаргалиева за работой

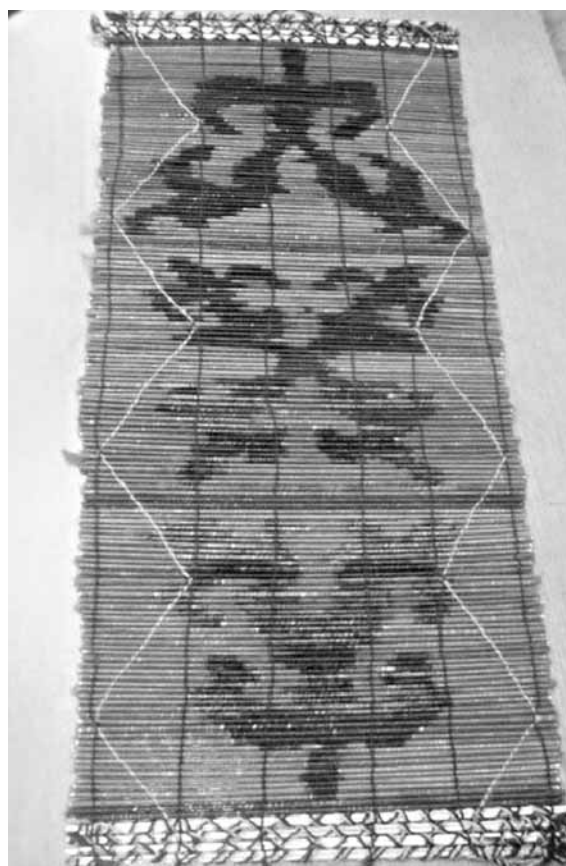


Рис. 2. Панно из чия. Автор Н. С. Омаргалиева

тения. Одни мастера вначале подрезают ножницами (секатором) каждый стебель в отдельности, другие подравнивают концы стеблей, связанные между собой уже в процессе работы (рис. 11).

Узорные циновки изготавливались в технике обмотки каждого стебля шерстью. Узорными циновками украшали внутренние решетчатые и наружные стены юрты. Поскольку циновка располагается за решеткой юрты, целиком она не видна, поэтому нуждается в цветовой насыщенности и крупномасштабном

решении орнамента, что и делается народными мастерами [7, с. 11].

Традиционным плетением из чия занимается старейшая рукодельница, проживающая в г. Семей, – Нагым Солтанбековна Омаргалиева (рис. 1). Мастерница с юных лет умела ткать ковры, вышивать наволочки, подзоры, салфетки; плетение циновок – одно из любимых ремесел. Ее работа – панно из чия с орнаментальными (зооморфными) фигурами синего цвета на



Рис. 3. Композиция «Удод». Автор А. К. Акашева. КП 18-2054



Рис. 4. Композиция «Лето». Автор А. К. Акашева. КП 18-20543

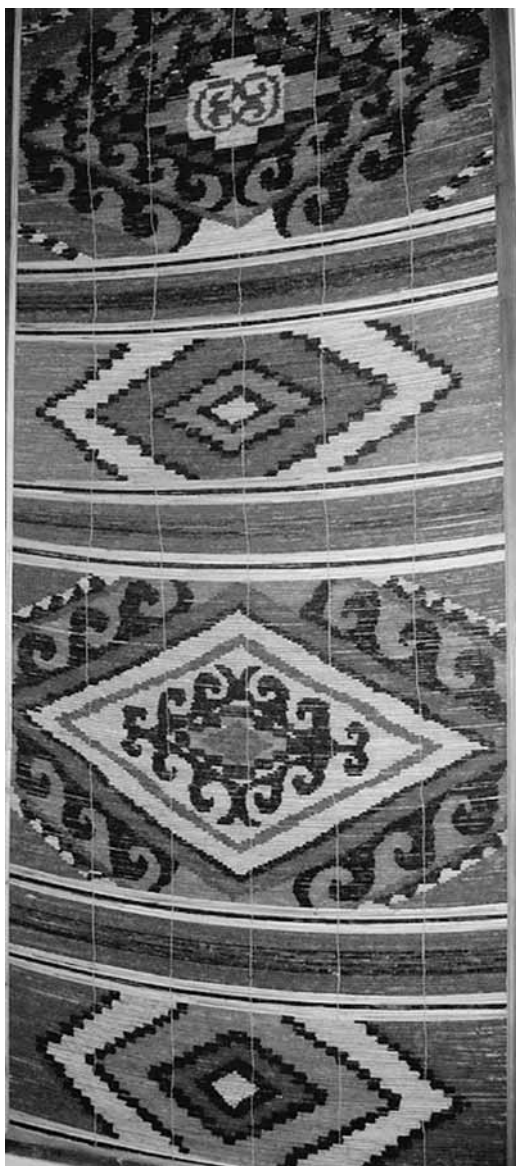


Рис. 5. Панно. КП 19-20824

оранжевом фоне, их декоративность свидетельствуют о глубоком понимании мастером законов композиции и гармонии цветов (рис. 2). Несмотря на свой возраст (75 лет), мастерица, человек увлеченный, всегда полна творческих задумок, свои знания передает молодому поколению (дочерям, внукам), а также обучает учащихся плетению на уроках труда.

Художник, мастер народного прикладного искусства Умыт Байназарова создала из чия серию панно (больших размеров), оформленных в рамки (рис. 5). В ее работах ярко выражены национальный колорит, цветовая гамма. Изделия узнаваемы и неповторимы, наделены глубиной чувств, основаны на органической связи с истоками народной культуры. В настоящее время предметы, созданные мастерицей, украшают стены выставочного зала. В музее имеются и удивительные по художественному решению скульптурные композиции из чия: «Удод» (рис. 3) и «Лето» (рис. 4). Автором этих великолепных предметов является профессиональный художник Куляш Акашевна



Рис. 6. Панно «қошқар мүйіз». КП 19-21153

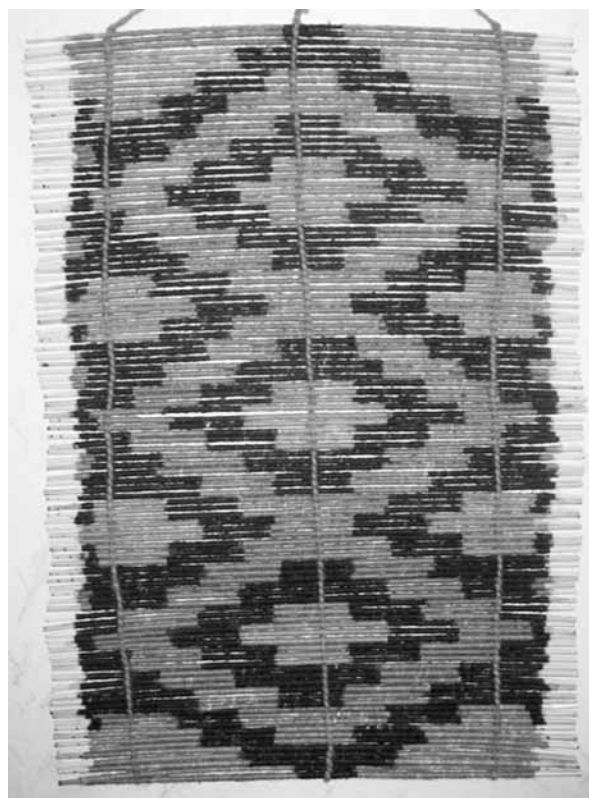


Рис. 7. Панно. Автор Г. Д. Кожамжарова

Акашева. Произведения талантливого художника отличаются гармонией цвета и формы, пластикой линий, замысловатостью композиционных решений.

В фондах музея находится композиция из чия «Қошқар мүйіз» – «бараний рог» (рис. 6), привлекающая внимание мягкими цветовыми переходами, крупным узором, современным стилистическим решением.



Рис. 8. Мастерца Г. Д. Кожамжарова за работой



Рис. 9. Тренинг. Процесс работы

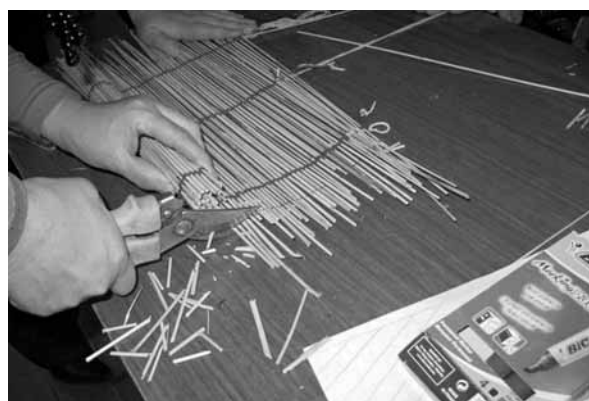


Рис. 11. Тренинг. Процесс работы



Рис. 10. Тренинг

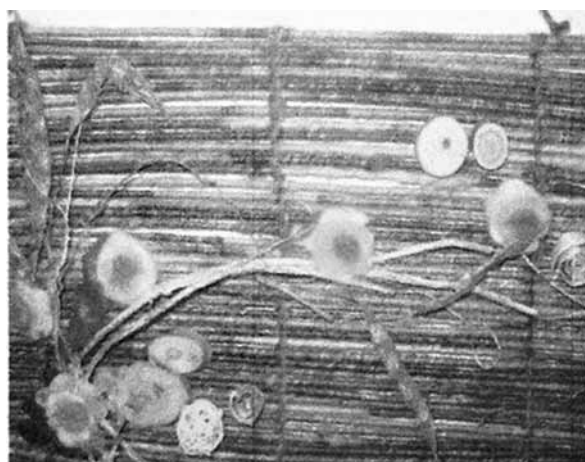


Рис. 12. Панно. Коллективная работа воспитанников Дома подростков. Рук. З. П. Быкова



Рис. 13. Панно. Автор О. П. Леонова

Победитель республиканского конкурса народного искусства «Шебер»-2009 в номинации «Төлтұмалық» («подлинность») Гульнар Даутовна Кожамжарова из с. Енбек Катон-Карагайского района, известная в области мастерица традиционных ремесел, прекрасно владеет и техникой плетения из чия (рис. 8). Народным ремеслам ее с детства обучала бабушка. Гульнар Даутовна выполнила циновку (айшық шым ши), по всей плоскости которой нанесены узоры айшық в виде вписанных друг в друга ромбовидных фигур различного цвета (рис. 7). Орнамента этого довольно распространенного шым шия переносится мастерицами на ковровые изделия и носит название «ши ою» — «узор чия». Мастерица считает, что при обматывании чия удобнее использовать не нитки, а саму шерсть, так как нитки могут спадать с гладкой поверхности стебля. Также, следуя традициям старых мастеров, она окрашивает шерсть природными красителями.

Для получения навыков по плетению из чия Рекурсивным центром ВКО (создан при музее) был органи-

зован и проведен учебный тренинг «Основы казахского традиционного плетения из чия», где тренером-консультантом была Г. Кожамжарова. Тренинг вызвал у ремесленников Восточного Казахстана большой интерес и желание обучиться основам ремесла (рис. 9–11). В ходе тренинга мастера не только освоили приемы работы, но и обучили своих учеников изготовлению как традиционных, так и современных изделий. Так, учащиеся из Дома подростков под руководством мастера-педагога Зои Прокопьевны Быковой (участницы тренинга) подготовили к ежегодной весенней выставке панно из чия с элементами флористики (рис. 12). Профессиональный художник, мастер декоративно-прикладного искусства Ольга Петровна Леонова выполнила панно со стилизованным цветочным орнаментом, в котором войлок и чий получили новое звучание (рис. 13).

Таким образом, национальные традиции древнего ремесла продолжают жить и в XXI в.

#### Источники и литература

1. Джанибеков У. Культура казахского ремесла. Алма-Ата: Өнер, 1982. 63 с.
2. **Экспедиционный материал** по Катон-Карагайскому району, ВКО, 2007. ПМА?
3. Экспедиционный материал по Урджарскому району, ВКО, 2004.
4. Муканов М. С. Казахские домашние художественные ремесла. Алма-Ата: Казахстан, 1979. 74 с.
5. Раимханова К. Н., Мекебаева А. А. Народные промыслы и ремесла казахов. Алматы, 2003. 27 с.
6. Тохтабаева Ш. Ж. Шедевры Великой степи. Алматы: Дайк-Пресс, 2008. 63 с.
7. Традиционное ткачество Казахстана. Алма-Ата: Өнер, 1987. 11 с.

*М. А. Овчарова*

#### Мордовские коллекции в фондах музеев Кемеровской области (по материалам экспедиции 2010 г.)<sup>1</sup>

Изучение традиционной одежды переселенческих этносов Сибирского региона является актуальным направлением, поскольку в настоящее время в обыденной жизни традиционные костюмы украинцев, белорусов, мордвы являются редкостью, все чаще с ними можно познакомиться лишь в экспозициях музеев. Мордовские коллекции в музеях Сибирского региона представляют собой важный исторический источник, поскольку традиционный костюм тесно связан с культурой этноса, он отражает взаимовлияние культур. В известной степени по сохранившимся коллекциям можно проследить переселенческие потоки мордовского населения на территорию Сибири, расселение, а также быт, обычаи и обряды мордвы.

Предметы мордовской материальной культуры, хранящиеся в музейных фондах, в большинстве своем привезены в Сибирь из регионов Поволжья (одежда, обувь, разные украшения). Это было связано с рядом факторов. Одним из них являлся достаточно сложный процесс изготовления мордовской женской и мужской одежды (свадебной, повседневной, девичьей и др.). Обычно для каждого из них помимо ткани (лен, конопля) требовалось много нитей для вы-

шивки, бисера, монет, раковин каури, парчи. Одним из трудоемких этапов была вышивка и изготовление украшений, не зря невеста начинала готовить себе приданое с 15 лет: на изготовление рубахи и головного убора уходил не один год. Сложный и тяжеловесный женский костюм, особенно его праздничный вариант, подчеркивал широко почитаемые у мордовского народа здоровье, силу и выносливость женщины. Благодаря такому костюму индивидуальные особенности фигуры нивелировались и подгонялись под усредненные в народе представления о красоте.

В своем исследовании мы придерживаемся принятой в этнографической науке классификации, согласно которой принято говорить о традиционных эрзянском и мокшанском подтипах мордовской одежды, каждый из которых имеет не менее полутора десятков разновидностей. По классификации В. Н. Белицер, выделяются следующие категории одежды: верхняя плечевая (халаты, шубы, кафтаны, зипуны), нижняя плечевая (рубахи, платья), нижняя поясная (юбка, штаны), головные уборы, обувь, украшения и дополнительные элементы одежды [1, с. 12].

В Сибирь с переселенцами прибывали комплексы

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке РГНФ. Современные этнокультурные процессы в среде мордовского населения Западной Сибири. № 10-01-00574м/Мл.

традиционной одежды эрзи и мокши, имеющие четкие различия. Разные переселенческие потоки также привозили одежду, которая имела временные отличия. Например, в коллекциях музеев (Алтайский государственный краеведческий музей, Государственный художественный музей Алтайского края) нам удалось зафиксировать предметы одежды, которые относятся ко второй половине XIX в. Это в основном эрзянские вещи — рубаха панар, руця, головной убор «панго», набедренное украшение «пулай с валиком». Другая часть предметов в основном относится к концу XIX — первой четверти XX в., среди них преобладают мокшанские вещи [4, с. 76–85]. В фондах Новосибирского государственного краеведческого музея представлен комплекс мокшанской женской одежды начала XX в., который по покрою, специфике расположения вышивки, головному убору и др. характерен для северо-западной группы мокши [5].

Такая характерность сохранности вещей во многом связана с процессом переселения мокши и эрзя в Сибирский регион. На первых этапах массового переселения (вторая половина XIX — начало XX в.) численность эрзи и мокши была равной. На последних этапах (1920–1940-е гг.) среди мордовских переселенцев из Поволжья преобладали мокша. К этому добавляется исторический аспект, связанный с особенностями сохранности эрзянского и мокшанского комплекса одежды. Исчезновение национального костюма у мордвы-мокша и мордвы-эрзя в районах Поволжья произошло в разное время. На большей части территории Поволжья мордва-эрзя перестала носить традиционный костюм еще в конце XIX — начале XX в. К концу 1950-х гг. уже редко встречались эрзянские женщины, носившие традиционные белые рубахи и халаты. Во многих эрзянских селах переходным к современному платью был русский народный костюм, который носили в соседних русских селах [1, с. 6].

У мордвы-мокши в 1950-х гг. национальный костюм был еще широко распространен. Однако мокшанский костюм 1950-х гг. отличался от костюма XIX в. Старинные головные уборы заменялись разнообразными платками, изменилась и упростилась вышивка на рубахах, которые были сшиты уже не из домотканого холста, а из фабричной ткани. В украшениях лишь изредка встречались белые раковины каури, стеклярус, старинный бисер. Их сменили пуговицы, стеклянные и пластмассовые бусы. Однако общий своеобразный стиль костюма продолжал сохранять [1, с. 6].

В коллекциях музеев Кемеровской области (Кемеровский областной краеведческий музей (КОКМ), музей Кемеровского государственного университета) нам удалось зафиксировать предметы одежды, которые относятся к концу XIX в. Это в основном эрзянские вещи — рубаха (панар), свадебный халат (руця). Другая часть предметов в основном относится к концу XIX — первой четверти XX в., среди них преобладают мокшанские вещи (передники, юбка, кофта).

В фондах Кемеровского областного краеведческого музея (КОКМ) процесс комплектования предметов материальной культуры мордвы (около 10 единиц)

проходил во второй половине XX в. главным образом в ходе экспедиций на территории Кемеровской области (г. Кемерово; пос. Урск, Гурьевский район и др.), а также за ее пределами (Горная Шория). Большая часть предметов по датировке относится ко второй половине XIX — началу XX в.

В нашей работе основное внимание уделено женской традиционной одежде, поскольку мужской костюм у мордвы еще в XVIII в. утратил многие самобытные черты. В настоящее время в музейных коллекциях очень редко встречаются элементы мужского костюма.

Неотъемлемым элементом традиционного мордовского женского костюма является рубаха (панар). Рубаха являлась основной, а у отдельных групп — и единственной нательной и одновременно выходной одеждой женщин, независимо от их возраста, имущественного и социального положения. Рубахи, предназначенные для праздничных дней, гуляний и игрищ, а также семейных торжеств, шили из тонкого хорошо отбеленного холста, льняного или посконного. В конце XIX — начале XX в. праздничные рубахи стали шить из холста, вытканного пополам с хлопчатобумажными нитками. Будничные рубахи шили из более грубого холста. Они имели более скромную вышивку, которую в XX в. часто заменяли нашитые полоски разноцветной ткани, у молодых обычно красного или малинового, у пожилых — синего или коричневого цветов. В прошлом возрастные различия в одежде были выражены более четко. Они наблюдались не только в расцветке, но и в самом характере вышивки, ее расположении на рубахе, материале и общей отделке. Традиционная рубаха у всех групп мордвы была повсеместно туникообразной и имела подтипы [1, с. 39–43]. В фондах КОКМ имеется рубаха (панар, ОФ 1219) классического эрзянского покроя, характерного для северной группы мордвы-эрзя. Вещь приобретена во время экспедиции в Горную Шорию в с. Пограничное в 1958 г. [6].

В старинный комплекс костюма этой группы входила белая холщовая рубаха-панар эрзянского кроя с небольшой вышивкой на подоле, а также по шву спереди, выполненной красной шерстью и с характерной розеткой, вышитой внизу выреза [1, с. 43]. Представленный вариант эрзянской рубахи из фондов КОКМ имел локальные варианты распространения на территории Лукояновского района Горьковской (совр. Нижегородской) области. В этой зоне эрзя и русские всегда жили вместе, влияние русских сказало не только в названии мордовского костюма, но и в замене в начале XX в. традиционного мордовского костюма русским сарафаном, рубахой с подставой, позднее юбкой с кофтой и головным убором в виде платка [1, с. 39–43]. Время изготовления рубахи — конец XIX в. В силу различных причин (время, влияние русских) отдельные элементы были либо утрачены, либо заменены на более современные. При сохранении традиционного покроя рубахи к началу XX в. ее составные элементы стали упрощаться. Вышивки на рубахе стали уменьшаться, появились некоторые новые детали: воротник, обшлага, оборка. Сохраняя основные черты



Рис. 1. Рубаха (панар), вид спереди и сзади. Мордва-эрзя. Начало XX в. Кемеровский областной краеведческий музей

традиционной эрзянской рубахи (покрой, треугольный вырез, передний нижний разрез, длину рукавов и т. д.), женская рубаха лукаюновской мордвы-эрзя имеет и свои особенности в расположении и характере вышивок, их расцветке. На ней нет вышитых полос, по сравнению с другими эрзянскими рубахами наблюдается уменьшение нагрудной, нарукавной и плечевой вышивки, происходит замена домотканой шерстяной тесьмы полосками сатина или ситца; изменяется то-



Рис. 2. Вышивка на рубахе (панар). Мордва-эрзя. Начало XX в. Кемеровский областной краеведческий музей

нальность вышивки. Представленная в КОКМ рубаха сшита из белого льняного холста. Стан рубахи сшит из двух полотнищ, согнутых поперек на плечах и сшитых между собой. Бока сшиты из двух других коротких полотнищ, перегнутых по продольной нитке и пришитых к центральному полотнищу ниже рукавов. В верхней части они соединяются с рукавами. Рукава прямые, как на старинных рубахах, т. е. сшиты из одного полотнища и только слегка скошены к кисти. Длина рукавов у эрзянских рубах обычно была равна ширине холста — 28–32 см, и они доходили до локтя. В данном случае рукав имеет длину 28 см без клиньев; под ними имеются квадратные ластовицы из сатина бордового цвета 8×8 см. Разрез на груди треугольной формы благодаря загнутым краям двух передних полотнищ. Глубина разреза — 27 см. Горловина рубахи обшита льняной тканью более темного цвета. Края ее, как правило, скреплялись фибулой — сьюлгамо, в данном случае этот элемент отсутствует, имеется конопляная веревочка. Края горловины в качестве украшения обшиты красным сатином, который сверху прошит эрзянским швом шерстяными нитками красного и желтого цвета. Спереди на подоле есть разрез 12 см. Такой разрез был необходим, так как узкая в подоле рубаха была неудобна при работе. Ширина полотнища 32 см, общая длина рубахи 119 см.





Рис. 3. Халат (руця), вид спереди и сзади. Мордва-эрзя. Конец XIX – начало XX в. Кемеровский областной краеведческий музей

Главным украшением рубахи служила вышивка. Вышивка на женских рубахах мордвы-эрзя выполнялась, как правило, нитками, которые пряли из шерсти овец. Красили нитки сами женщины домашним способом, в XIX в. почти всегда растительными красками. Доминирующий тон в вышивке – красно-кирпичный, который получали из корней растений подмаренника, зеленый и желтый – из череды и почек березы; эти цвета были дополнительными, а черные нити выполняли в основном роль контура. В XX в. растительные краски были постепенно вытеснены анилиновыми. Вышивка на рубахах была плотной, ковровой, фон холста почти не был виден. Выполнялась она в основном «эрзянским швом», встречались также косой стежок, гладь и роспись (полукрест). Узоры были в основном геометрические. Расположение вышивки на рубахах было весьма устойчивым и определялось многовековой традицией. Обязательной была вышивка около грудного выреза, по переднему шву рубахи, по подолу рубахи, продольная вышивка по

спине. Как правило, рукава, ворот и подол рубахи оторачивали плетеным на руках шнурком или тканной на дощечках шерстяной тесьмой [1, с. 40]. На данной рубахе (ОФ 1219) вышивка представлена ромбами в нагрудной части и верхней, предплечевой части рукавов на каждом рукаве. Вышивка выполнена шерстяными нитками. Основные их тона – красный кирпичного оттенка и желтый, черный. Узор имеет геометрический мотив, красными нитками вышиты главным образом основные контурные линии узора (ромба). Дополнительные цвета, вкрапленные в ромб, – желтый (выполнены контурные черты внутри ромба) и черный. Узор вышивки выполнен в основном косым стежком. Сзади по спине пришиты две продольные полосы из сатина, спереди с каждого края от плеча – две красные полосы (ширина 1 см) из сатина. Подол рубахи (3 см) и края рукава (2 см) украшены нашивкой, выполненной браной техникой шерстяными нитями красного, белого, желтого, болотного, черного,



Рис. 4. Вышивка на халате (руця). Размеры руци 125×108 см. Мордва-эрзя. Конец XIX – начало XX в. Кемеровский областной краеведческий музей



Рис. 5. Передник без нагрудника. Мордва-эрзя. Начало XX в. Кемеровский областной краеведческий музей.

фиолетового цветов. По подолу рубахи пришито белое кружево, выполненное из х/б нитей (более поздний вариант).

В коллекции КОКМ представлен халат свадебный руця (ОФ 485), конец XIX – начало XX в., традиционный для мордвы-эрзя северо-восточных районов Пензенской области (бывший Городищенский уезд Пензенской губернии) (пензенский комплекс костюма) [7]. На данной территории мокшанские селения чере-

довались с эрзянскими. Многолетнее тесное общение эрзи и мокши привело к образованию на этой территории единого для эрзи и мокши национального костюма, в данном случае эрзянского типа, с сохранением отдельных специфических мокшанских черт: поясных украшений, подвязывания платка поверх головного убора и др. Эрзянская руця была приобретена во время экспедиции в Горную Шорию в с. Пограничное в 1958 г. Для женского костюма мордвы руця является типичной верхней одеждой из белого холста, прямого силуэта, без воротничка, с рукавами три четверти. Традиционным в отделке руци является использование кумача. Подобная одежда считалась праздничной. Она богато декорировалась вышивкой, лоскутной аппликацией в виде полосного набора, украшалась медными пайетками. Руцю носили поверх вышитой белой рубахи и характерного для эрзи набедренного украшения – пулая. Полы руци не сходились и оставляли открытым вышитый перед рубахи. Когда повязывали передник без нагрудника, руцю поддегивали вверх и делали напуск. Рукава руци обычно делали укороченными, чтобы также была видна вышивка на рубахе. Руця имела разновидности [1, с. 77–78].

Для руци (ОФ 485) из коллекции КОКМ использованы конопляная домотканая неотбеленная ткань, кумач, шерстяная нить, медные пайетки, вышивка, лоскутная аппликация. Соединительные швы выполнены вручную, вышивка «ковровая». Декор расположен симметрично по вертикальной оси. Руця туникообразная, распашная, с вставными прямыми боками от подмышки вниз. Рукав вшивной, прямой (длина 32 см, ширина 12 см) с квадратными ластовицами 6×6 см из этой же ткани. По спине, бокам, рукавам нашиты продольные полосы из кумача с интервалом 0,5 см. По спине 6 полос, спереди 4 полосы, на рукавах – по 3.

Для мордвы-эрзя с конца XIX в. стало характерно вместо вышивки на подоле и рукавах обшивать их кумачом. Такие руци назывались кумачовыми и считались особенно красивыми. Руци с четырьмя и более продольными нашивками носили, как правило, только молодые девушки по праздникам [1, с. 79]. На представленной руце на всех полосах вышит геометрический узор из мелких пайеток: поперечные линии образуют прямоугольники, а в них – круги с крестообразными фигурками в центре, «снежинки» из 8 радиальных полос. По плечам, концевкам рукавов и подолу пришиты полосы из кумача. Поверх кумача плотно нашита разнообразная тесьма и нити синего, зеленого, черного цветов. По верху черных нитей пришиты пайетки золотистого, серебристого и желтого цветов. На рукавах от подмышки вниз к горловине и разрезу спереди нашита х/б ткань в бело-бордовую полоску.

Руця у мордовских женщин являлась в основном торжественной и праздничной одеждой. Ее надевали по большим праздникам, идя в церковь, в гости, на свадебное гулянье. У молодых женщин руця была более нарядной, чем у пожилых, вдов. Девушки надевали руцю в исключительно торжественных случаях, например на свадьбу подруги. В приданое невесты входила

специальная подвенечная руца, которую надевали на девушку в первый раз перед тем, как есть свадебную кашу. Руцу носили поверх вышитой белой рубахи и характерного для эрзи набедренного украшения — пулая. Полы руцы не сходились и оставляли открытым вышитый перед рубахи. К 1950-м гг. руцу, за редким исключением, уже не носили. Определить назначение сохранившихся у населения руц крайне сложно [1, с. 79–80]. Руцы, сохранившиеся на территории Сибирского региона, в основном привезены переселенцами. Они сохранились как свадебные или хранились как принадлежность похоронного костюма.

Другой частью традиционного мордовского костюма является передник (фартук). В мордовском костюме имелись разные передники, их цвет и отделка менялись в зависимости от возраста женщины и назначения (повседневный, праздничный). Девушки, молодые женщины носили передники более ярких цветов (красного, зеленого, малинового), чем пожилые. Передники молодых обильно украшали полосками разноцветной ткани, лентами, позументом, вышивкой. По покрою женские передники мордвы можно разделить на передники без нагрудника, передники с нагрудником, закрытые передники с рукавами. Все три вида встречались как у эрзи, так и у мокши. Согласно исследованиям, наиболее ранним видом был передник без нагрудника [1, с. 69–70]. Для мордвы-эрзя был более характерен передник без нагрудника. В КОКМ имеется два сходных эрзянских передника без нагрудника (ОФ 11437; ОФ 11440), приобретенных в 1992 г. в ходе экспедиции в Кемеровскую область, Гурьевский район, пос. Урск [8]. Передала их в дар Ф. Д. Барсен, у которой они хранились как семейная реликвия. Передник (ОФ 11440) поясной из одного продольного льняного полотна, с пришитой полосой браного ткачества и поскони. На полотне нашиты полосы из красного сатина шириной 2 см: четыре вертикально, две горизонтально, между последними — полоса черного цвета. По низу передника нашита полоса браного ткачества из красных х/б ниток. К ней пришита посконь с полосами из красного, черного сатина с нашитыми на них тремя полосами из пайеток. Бока фартука обшиты полоской красного кумача (ширина 2 см). По нижнему краю пришиты полосы из красного штапеля 2,5×1,6 см. Гашник 0,7 см — косичка из конопляных и льняных нитей белого и синего цветов.

В коллекции КОКМ представлен мокшанский костюм: юбка (ОФ 14561/1) и кофта (ОФ 14561/2). Кос-

тюм был изготовлен в 1912 г. из фабричной ткани, сшит на машинке. Сдатчица Сукватова Татьяна Николаевна, г. Кемерово. Поступил в музей в 1998 г. Костюм был привезен сдатчицей в г. Кемерово в 1994 г. из г. Саранска. Сшит он был для Натальи Васильевны Колмаковой (1885–1971 гг.), для второго дня свадьбы в с. Судосево Пензенской губернии [9]. Носился костюм как праздничный, затем перешел по наследству внучке, т. е. сдатчице. Юбка и кофта не входили в комплект традиционного мордовского костюма. Сшиты они из шерстяной ткани бирюзового цвета. Кофта прямого покроя, с длинными рукавами, разрезом спереди и застежками на пуговицах. Юбка расклешенная из пяти клиньев.

Интересная мордовская коллекция представлена в музее Кемеровского государственного университета. Ее краткая характеристика была опубликована в каталоге «Археология, этнография и экология Сибири». Материалы этой коллекции собирались в Мордовии и сопредельных с ней Пензенской и Рязанской областях Алексеем Васильевичем Циркиным, участником археологических экспедиций МГУ 1961–1964 гг. Наряду с археологическими материалами XI–XIV вв. в коллекции содержатся предметы конца XIX — начала XX в., отражающие материальную и духовную культуру мордвы [2, 3]. Этнографические материалы состоят из рубахи женской праздничной мордвы-мокша. Костюмный комплекс дополняют налобная повязка из хлопчатобумажной ткани, расшитая пайетками, и фрагмент женского головного убора — тюрбанообразной формы из ярко-розового шелка. Представлены в коллекции украшения — браслеты, перстень, предметы религиозного культа, фрагменты керамики и др., всего 66 единиц.

Таким образом, мордовские коллекции, хранящиеся в фондах музеев г. Кемерово (КОКМ, музей «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ), имеют более 70 предметов, относящихся к XIX — середине XX вв. Одна из особенностей коллекций — собрание в них вещей, которые в основном были привезены с Поволжья. Сами по себе коллекции очень разнообразны, в них представлены очень разнообразные вещи, которые не имеют определенной связи между собой, но сами по себе уникальны. Материалы коллекции музея «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ, привезенные из экспедиций А. В. Циркиным, требуют более тщательного исследования, поскольку включают предметы, привезенные из Поволжья.

#### Источники и литература

1. Белицер В. Н. Народная одежда мордвы // Тр. мордовской этнографической экспедиции. Вып. 3. М.: Изд-во АН СССР, 1976. 216 с.
2. Каталог коллекции музея «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ. Кемерово: СКИФ, 2004. Вып. 1. 112 с.
3. Каталог коллекции музея «Археология, этнография и экология Сибири» КемГУ. Кемерово: СКИФ, 2006. Вып. 2. 124 с.
4. Овчарова М. А. Мордва Алтая: история и этнокультурные процессы (XIX — начало XXI в.). Новосибирск: Изд-во Ин-та археологии и этнографии СО РАН, 2010. 288 с.
5. Овчарова М. А. Характеристика мордовского комплекса из фондов Новосибирского государственного краеведческого музея // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае 2010 г. Вып. 7. Барнаул: Изд-во АлтГПА, 2011. С.248–255.
6. Фонды КУК КОКМ. ОФ 1219.
7. Фонды КУК КОКМ. ОФ 485.
8. Фонды КУК КОКМ. ОФ 11437; 11440.
9. Фонды КУК КОКМ. ОФ 14561/1; 14561/2.

*И. А. Соловьева*

### **Роль музея в сохранении и пропаганде этнокультурных традиций (из опыта музейной работы)**

*Смотрю на татар. Они и солдатчину переносят, и бедность выдерживают, и горе терпят, и преклоняются перед Аллахом... Это мирный народ, умеющий уживаться со своими соседями. Это трудолюбивый народ, умеющий своим трудом создавать жизненные блага.*

*Абай Кунанбаев*

Важная роль в программе сохранения культурного наследия отводится музеям. Именно в них сосредоточено историко-культурное наследие страны, в них оно сохраняется и пропагандируется. Уникальность любого музея состоит в многообразии коллекций, обладании подлинными материальными памятниками культурного наследия и возможностью продемонстрировать эти коллекции посетителям музея. Сегодня становится значимым взаимодействие музеев, национально-культурных центров и обычных людей, хранителей и носителей своей национальной культуры, в изучении и хранении культурного наследия, создании электронных баз данных, обеспечении доступа к информационным ресурсам по культурному наследию, в подготовке изданий краеведческой тематики.

В Семипалатинском литературно-мемориальном музее Ф. М. Достоевского совместно с татарским общественным центром, где на протяжении трех лет проводились выставки, рассказывающие об истории, культуре, обычаях татарской диаспоры в городе и основанные на материалах из фондов музея, татарского общественного центра и частных коллекций. При

этом любая выставка, которая проходит в музее, так или иначе связана с именем Ф. М. Достоевского. Великий русский писатель провел в Семипалатинске пять лет. Из них два года он жил в доме почтальона Лепухина. Дом располагался на улице Крепостной, а улица находилась в татарской слободе.

По словам А. Е. Врангеля, «...Семипалатинск был полугород, полудеревня. Все постройки были деревянные, бревенчатые, очень немногие обшиты досками. Жителей было 5–6 тысяч человек вместе с гарнизоном и азиатами, кокандскими, бухарскими, ташкентскими и казанскими купцами. <...> ...Семипалатинск делится на три части, разделенные песчаными пустырями. На севере лежала казацкая слободка, самая уютная, красивая, чистая и благообразная часть Семипалатинска. Там был сквер, сады, довольно приглядные здания полкового командира, штаб полка, военного училища и больницы. Казарм для казаков не было — все казаки жили в своих домах и своим хозяйством. <...> Южная часть города, татарская слобода, была самая большая; те же деревянные дома, но с окнами на двор, — ради жен и гарема. Высокие забо-



Рис. 1. Вид восточной части города Семипалатинска второй половины XIX в. Фонд Семипалатинского литературно-мемориального дома-музея Ф. М. Достоевского (далее — фонд музея)

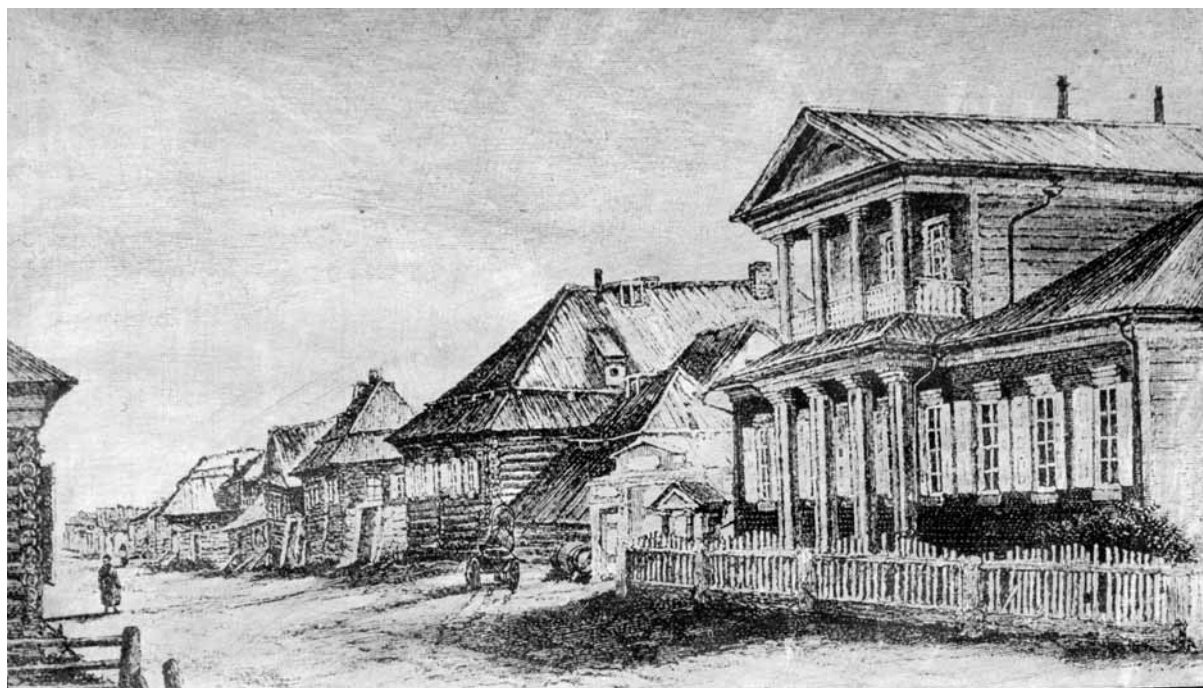


Рис. 2. Татарская слобода (с открытки XIX в.) Фонд музея

ры скрывали от любопытных глаз внутреннюю жизнь обывателя-магометанина; кругом домов ни одного дерева, — чистая песчаная пустыня...» [1, с. 20–21]. Горожане до сих пор называют восточную часть города татарским краем.

«...Татары, исстари переселившиеся сюда из губерний: Казанской и Вятской, да из промышленной Тюмени. Это народ торговый, промышленный, предприимчивый, деятельный, трудолюбивый, зажиточный. Дома их составляют лучшую часть города. Они хорошего роста, крепки, в одежде щеголеваты, вообще красивы. Татарки очень милы: лица нежные и белые, черты правильные, глаза и волосы черные, взгляд веселый. И мужчины и женщины, живого и общительного характера» [2, с. 67–91]. Это была самая зажиточ-

ная часть города. Здесь донныне сохранилось немало домов постройки прошлого века на кирпичном цоколе и с бревенчатым вторым этажом. Многие дома украшает деревянная резьба или фигурная кирпичная кладка.

Украшением татарской слободы и всего города являлись мечети. Мечети северо-восточного Казахстана отличаются от мечетей Средней Азии в силу активного воздействия татарских традиций культовой архитектуры. И. А. Завалишин отмечал: «Он очень красив (Семипалатинск), если глядеть на него из-за Иртыша, и хорошо отстроен, но город совершенно азиатский, в нем... семь мечетей, из коих одна каменная, соборная, с двумя минаретами, прекрасной архитектуры».



Рис. 3. Татарская слобода (с открытки XIX в.) Фонд музея



Рис. 4. Татарская семья. Фото начала XX в. Фонд музея



Рис. 5. Одноминаретная мечеть. Открытка конца XIX в. Фонд музея



Рис. 6. Мельница Мусиных. Фото из фонда музея



Рис. 7. Фрагмент выставки, фонд музея

Одно из красивейших зданий города – двухминутная мечеть. Из архивных документов известно, что мечеть была построена в 1858–1862 гг. на средства местных купцов Сулейменова, Абдышева, Рафикова и Халитова, по заказу областного духовного управления. Авторами проекта были областной архитектор А. Болботов, инженер-поручики Макашев и Фадеев. В Государственном историческом архиве в Санкт-Петербурге сохранился документ – прошение, в котором говорится, что возведение этой мечети не только не повредило бы благоустройству города, но и служило бы его украшением.

В 1854 г., когда в город приехал Ф. Достоевский, в далекой Казанской губернии родился человек-легенда, «летающий татарин» Галлий Валиевич Сарыбаев, волею судьбы оказавшийся в конце XIX в. в Семипалатинске (есть версия, что он скрывался от воинской повинности, в связи с чем и сменил татарскую фамилию Валиев на казахскую Сарыбаев). Гали был часовщиком, занимался изготовлением ювелирных изделий, варил мыло, был искусным пиротехником. Этот человек стал известен далеко за пределами Семипалатинска. В 1914 г. в 9-м номере журнала «Шура» была опубликована статья З. Алиханова «Летающий татарин», в которой автор рассказывал, как он стал свидетелем интересных событий: часовщик Гали на летающей лодке переправился через реку Иртыш и обратно. В 19-м номере журнала «Шура» была помещена заметка, подписанная «Р. Елькибай», автор которой подтверждает, что Гали еще пытался летать, но власти запрещали ему. Он также прыгал с парашютом, изобрел водные лыжи, на которых пытался ходить по Иртышу. Гали придумал это на 20 лет раньше европейцев: в Европе передвижение по воде на лыжах изобрели лишь в 1913 г. На Первой международной выставке Семипалатинского литературно-мемориального музея, посвященной истории и культуре татарской диаспоры Семипалатинска, были представлены инструменты, которыми пользовался Г. Сарыбаев, фотографии, личные предметы, документы из семьи мастера, потомки которого и поныне живут в Семипалатинске [4, с. 93–97].

Один из разделов выставки рассказывал о татарской семье Абдулкаримовых. В экспозиции были представлены различные семейные реликвии: намазлык 1880-х гг., привезенный их прабабушкой из хаджа в Мекку, родословное древо Искаковых-Абдулкаримовых. История рода, передаваясь из уст в уста, дошла до нас в виде записей внука Исхака-Рахматулы. Арабским шрифтом он передал потомкам имена предков. Последняя запись датируется февралем 1945 г. Затем был сделан перевод на казахский язык. Правнучка Исхака Галия составила древо наглядно. Благодаря записям сохранились имена 46 внуков и 114 правнуков. Н. Ю. Абдулкаримова – учитель математики, поэт, необыкновенно творческий человек. Она рисовала, занималась вышивкой, переводила на татарский язык стихи Абая, Шакарима, С. Есенина, Р. Гамзатова. Была редактором первой в Казахстане газеты на татарском языке «Галияну». Газета выходила как вкладыш газеты «Семей-таны».



Рис. 8. Фрагмент выставки. Фонд музея

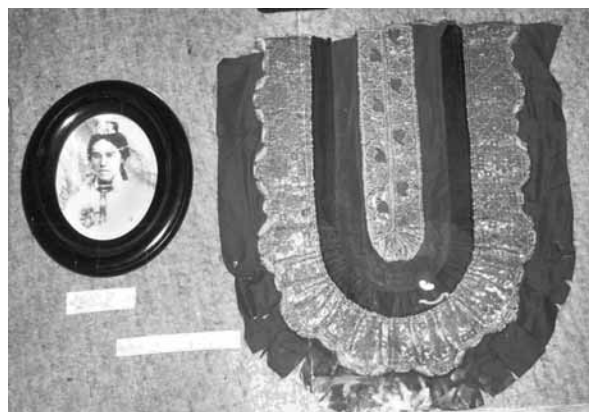


Рис. 9. Нагрудник (частная коллекция)

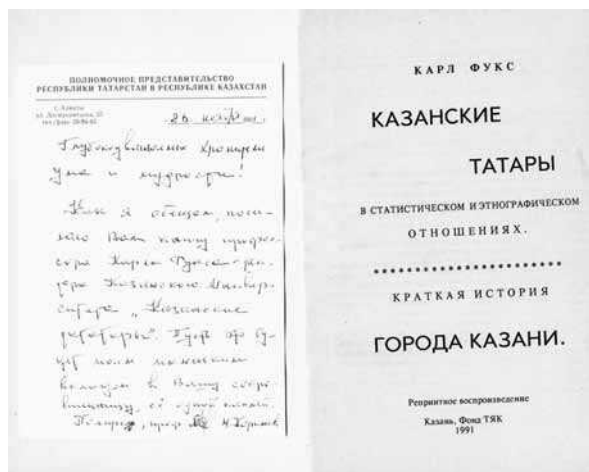


Рис. 10. Титульный лист книги, подаренной музею после посещения выставки Полномочным представителем Республики Татарстан в Республике Казахстан М. А. Каримовым. Фонд музея

Вторая выставка начиналась с истории одной из самых известных дореволюционных династий семипалатинских купцов и промышленников Мусиных. Родоначальник династии, казанский татарин Муса Мусин вместе с семьей переехал в наш город в 1809 г. Начиная Мусса с торговли мукой, чаем, солью. Вместе со старшим сыном на вырученные деньги приобрели



Рис. 11. Татарский народный ансамбль песни и танца «Иртыш моннары». Фонд музея

ретали шкуры, выделывали их и шили тулупы, шубы и продавали. Умирая в 1832 году в возрасте 92 лет, он оставил сыну Садыку приличное состояние. На эти деньги Садык открыл магазины в Семипалатинске, Аягузе, Зайсане, начал строить механизированную мельницу, которую пустили в эксплуатацию его сыновья. Дети Садыка Латиф, Фатых и Салим приумножили богатство семьи. Латиф Мусин, закупив более 50 пароходов и барж, наладил грузовое и пассажирское судоходство по всему Иртышу. Увлёкся он и горным делом, развернул золотодобычу в рудниках Алтая и Восточного Казахстана. Вскоре в Семипалатинске, Змеиногорске, Усть-Каменогорске открылись принадлежащие ему ювелирные магазины. В его руках были сосредоточены и основные перевозки хлеба в Россию. Капитал постоянно увеличивался: в 1900 г. Мусины по праву входили в число 150 самых богатых семей Российской империи. После революции все их имущество было национализировано, но еще долго работали мукомольный завод и пароходы Мусиных.

В экспозиции были представлены образцы татарской национальной одежды: платья, камзолы, женские головные уборы – калфак и мужские – тубейки.

Большой раздел выставки был посвящен педагогам – представителям татарской диаспоры.

Гульфия Аубакировна Бадамбаева после окончания с отличием Казахского государственного педагогического института им. Абая по специальности «русский язык и литература» в 1975 г. защитила кандидатскую диссертацию в институте им. И. Алтынсарина, и

вся ее последующая жизнь связана с преподаванием. Гульфия Аубакировна является автором нескольких учебников по методике преподавания русского языка.

Широко была представлена педагогическая династия Баймуратовых. Мунира Абдулхановна Баймуратова окончила Казпедтехникум, затем физико-математический факультет КазГУ, принимала активное участие в работе ликбеза, организовала женскую кошмоваляльную артель и была ее председателем. Перед войной стала директором средней школы № 6. В 1951 г. была избрана заместителем председателя исполкома. Отличник народного просвещения, была награждена орденом «Знак почета».

Гиффат Абдулхановна Баймуратова окончила Казпедтехникум. Была участником всесоюзного физкультурпарада в Москве, встречалась с Н. К. Крупской, работала учителем биологии в средней школе № 16. С 1941 г. – корреспондент газеты «Семей таны», награждена знаком «Отличник народного просвещения».

Хакима Валиевна Баймуратова окончила физико-математический факультет Семипалатинского пединститута. Всю жизнь преподавала математику в школе рабочей молодежи в г. Алма-Ате. Отличник народного просвещения. Хадича Валиевна Баймуратова – выпускница историко-филологического факультета Семипалатинского пединститута, затем окончила аспирантуру Казпединститута. Автор учебников, методических пособий по русскому языку.

Большой вклад в развитие народного образования в нашем городе внес К. А. Рахматуллин, выпускник физмата Семипалатинского пединститута. Он пер-





Рис. 12. Татарский фольклорно-этнографический ансамбль «Истелек». Фонд музея

вым в республике разработал и внедрил кабинетную систему в школе. Отличник народного просвещения СССР, награжден орденом «Знак Почета». Средняя школа № 12 носит его имя.

Экспозиция третьей выставки рассказывала о современной жизни татарской диаспоры: работе Татар-

ского общественного центра, татарском народном ансамбле песни и танца «Иртыш моннары», фольклорно-этнографическом ансамбле «Истелек», детском ансамбле «Кунелле балачак». Бессменным руководителем и организатором этих коллективов стал председатель Татарского общественного центра, заслу-



Рис. 13. Участники и солисты вокальных групп, учащиеся татарской школы искусств и члены Татарского общественного центра – участники музыкально-поэтического вечера в литературно-мемориальном музее Ф. М. Достоевского «Поэзия – музыка души» (фонд музея)

женный работник культуры Республики Татарстан, музыкант, композитор Габдулхак Габдуллович Ахунжанов.

Еще одно детище Г. А. Ахунжанова — уникальная Татарская школа искусств, воспитанниками которой являются дети различных национальностей. В стенах школы дети постигают основы вокального мастерства, овладевают игрой на различных музыкальных инструментах, обучаются танцам, при этом каждый ребенок, посещая школу, получая музыкальное образование, имеет возможность углубленного изучения татарской национальной культуры.

В ходе работы этих выставок многие горожане и

гости города посетили наш музей и смогли многое узнать о татарской диаспоре в нашем городе, о ее прошлом, настоящем и будущем. За время подготовки и работы выставок были собраны материалы о многих татарских семьях, краеведческий раздел музея пополнился экспонатами.

Таким образом, краеведческим собраниям музея сегодня отводится важнейшая миссия в стабилизации социокультурного развития народов, формировании информационно-коммуникативной сферы взаимодействующих культур. Музей является одним из мощных и действенных каналов сохранения и популяризации культурного наследия.

### Источники и литература

1. Врангель А. Е. Воспоминания о Ф. М. Достоевском в Сибири. 1854–1856 гг. СПб., 1912. 221 с.
2. Завалишин И. Описание Западной Сибири. Т. 3. Сибирско-киргизская степь. М., 1867.
3. Касымбаев Ж. К. История города Семипалатинска (1718–1917 гг.). Алматы, 1998. 276 с.
4. Кашляк В. Н. Семипалатинск: Три века истории. Новосибирск. 2002. 371 с.
5. Кашляк В. Н. Семипалатинск: Их именами названы... Семипалатинск, 2006. 355 с.
6. Мухаметзянов А. Татары Восточного Казахстана // Татарстан. 2002. № 8–9.
7. Торговые связи Семипалатинского Прииртышья (XVIII — начало XX вв.): сб. док. Упр. архивами Восточно-Казахстан. обл., Центр документации новейшей истории Восточно-Казахстан. обл. Семипалатинск, 2004. 350 с.

*Н. Н. Честнейшина*

### Этнографические мотивы Рудного Алтая в работах мастера декоративно-прикладного искусства С. Г. Лыковой

Мастер декоративно-прикладного искусства, керамист, ремесленник, Светлана Геннадьевна Лыкова — потомственный художник. Родилась на земле Восточного Казахстана в городе Усть-Каменогорске в 1966 г. Еще в детстве у нее открылся талант к творчеству. В роду Лыковых, кроме резчиков по дереву, были и живописцы. Ее мать — художница, сумела привить и дочери любовь к рисованию. Окончив Детскую художественную школу г. Усть-Каменогорска (класс И. В. Юна), Светлана поступила в училище № 8. После ее окончания работала художником на заводе художественных изделий «Оюгас» в г. Усть-Каменогорске. Здесь она занималась изготовлением различных сувениров в технике литья, гравировки. С 1998 г. С. Г. Лыкова занимается живописью. Иногда в городских парках она выполняет портреты на пленере для всех желающих, любителей быстро эскизного изображения.

Ручной лепкой Светлана Геннадьевна занимается с детства. Ее отличительной чертой является то, что работает мастер с соблюдением лучших традиций народной игрушки. Фигуркам С. Г. Лыковой, из фондовой коллекции музея, присущи фронтальность изображений, устойчивые конические основания юбок в женских фигурках, соответствующие рисунку крестьянского костюма [1, с. 11].

С 2001 г. мастер сотрудничает с музеем. Каждый год на весенних выставках декоративно-прикладного искусства она демонстрирует свое ремесло [5, с. 96].

В это же время в фондах Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника в разделе керамики, начала формироваться коллекция глиняных фигурок мастера. На данный момент коллекция

насчитывает тридцать девять единиц хранения, выполненных с использованием различных приемов лепки и росписи.

Объектом изучения для нас стали этнографические мотивы в творчестве С. Г. Лыковой.

При изготовлении фигурок, отражающих этнографию нашего края в одежде, костюмах жителей Рудного Алтая конца XIX — начала XX в. методическую помощь мастеру оказывали сотрудники отдела русской этнографии. Выполнялись изделия на основе фондового материала — коллекции традиционной мужской и женской крестьянской одежды. Некоторые детали костюма, например, особые приемы завязывания платков, поясов специально демонстрировались мастеру. Получились уникальные фигурки, в старообрядческих костюмах, сохраняющие историю нашего края.

Интересно представлен мастером женский нарядный костюм — это яркие рубахи с вышивкой, сарафаны, пояса и платки. Даже такую этнографическую деталь женского костюма как рукава она выделила с особой скрупулезностью (рис. 1). Насыщенные орнаменты вышивки она сумела изобразить при помощи кисти и красок. Платки, дополняющие женский и девичий костюм, получились разнообразными — накрученными короной, завязанными спереди, сзади узлом или бантами. Эффектно выделены богатые косы, украшенные лентами. Все дополнительные украшения фигурок выполнены при помощи налепов. Виртуозное владение этим декоративным приемом ручной лепки позволяет мастеру расширить разнообразие фигурок, сделать неповторимым внешний вид каждой.

Главные составляющие мужских костюмов — тра-



Рис. 1



Рис. 2



Рис. 3

диционные рубахи и порты разных цветов, дополненные красочными узорными поясами. Обязательный атрибут костюмов — головные уборы. В зимнем варианте это шапки-кубанки, в нарядном — черные шляпы, украшенные лепными цветами. Завершают костюм традиционные сапоги-бутылы или валенки. Эффектно, при помощи сложных приемов ручной лепки, изобразила мастер традиционную меховую зимнюю мужскую одежду — тулупы, зипун, шапки (рис. 2). Техника гравировки, которая при этом используется, в сочетании с раскраской позволяет добиваться реалистичности в глиняных изделиях.

Мотивы этнографии присутствуют не только в одежде керамических фигурок коллекции С. Г. Лыковой, но и в динамичных позах этих персонажей. Они изображены за работой, в танце, пении. Можно выделить жанровые сценки. «Мужик с мешком» (рис. 3), придя на ярмарку, собрался приобрести посуду для своего дома, а «Мужик в тулупе», пришедший за тем же, стоит и торгуется. Рядом «Баба с гусем» словно предлагает всем: «Кому гуся...?». Тут же сидит горшечник и доделывает большой горшок, сосредоточившись на своей работе. «Мужик с караваем» заботливо держит хлеб в руках. «Мужик в фартуке» — торговец на ярмарке, развел руки в разные стороны и печально наклонил голову — «товар закончился» (рис. 4).

Фигурки в мужских и женских праздничных костюмах демонстрируют ансамбль народной песни. Движение рук при пении, динамика танца, формы тела,

мимика, детали костюма — все аккуратно до мелочей отображает мастер в своих произведениях (рис. 5).

Еще одна группа фигурок представляет интересную тему, также отражающую этнографию Рудного Алтая, — «Суеверия русского народа». Это одна из любимых тем в творчестве С. Г. Лыковой, представлена она тремя предметами. Перед тем как лепить эти сложные и уникальные фигурки, Светлана изучила литературу по мифологии славян. Таким образом она смогла четко представить, как выглядят персонажи русских суеверий. Эти работы разительно отличаются от остальных. Выполнены они, как и другие фигурки коллекции, из обожженной глины и в тон к ней полностью покрыты светло-коричневой краской и лаком. Все детали костюмов, обувь, черты лица, волосы, украшения и т. д. мастерица выполняет на фигурках только при помощи гравировки и «налепа», доводя четкость линий до совершенства. Она передает внешний облик героев, опираясь лишь на один цвет — коричневый и на свои профессиональные навыки лепки из глины. Она не навязывает собственного мнения, а работает только на основе знаний по этой обширной теме.

Всем известен проказник Домовой (рис. 6). Светлана изображает его причудливым, бородатым, верхом на свинье со сбруей и попоной. Может показаться странным, как Домовой оказался на свинье, да еще со сбруей и попоной? Но не все так просто. Домового иногда считали не только «хозяином» дома, но и «хозяином» двора со всей живностью, которая имелась. [3,



Рис. 4



Рис. 5



Рис. 6



Рис. 7



Рис. 7

с. 54–55] Поэтому Домовой, сидя на свинье, по-хозяйски объезжает свои владения. Он упитан, добротнo по-крестьянски одет, причесан, борода аккуратно стрижена, его свинья откормлена, на ней богатая попона – все это говорит о том, что люди с Домовым живут в ладу, а в доме и по хозяйству у них все в порядке. Примечательно, что на поясе у него закреплены гребень и два ключа, – это старинные славянские обереги, которые должны привлекать и удерживать в избе богатство, сытость, довольство [3, с. 54–55].

Другой дух русских суеверий – Дремушка, или Дрема (рис. 7). Это, как правило, добрая старушка с ласковыми руками. Она обычно приходит к детям, поправляет им одеяло, гладит по волосам. В глине мастерица ее изобразила с подушкой в руках, в платке, длинном сарафане и рубаше. Она стоит, наклонив голову к подушке, всем своим видом говоря: «Пора спать!».

Летом в полдень очень жарко. А в поле во время жатвы в это время суток солнце не щадит никого. Вот и придумали наши предки, что ходит по полосам ржи красивая высокая девушка Полудница, или Полуденка (рис. 8). И если, кто в самый жаркий полдень рабо-

тает, того берет за голову и начинает вертеть, пока не натрудит шею до жгучей боли [4, с. 320]. Светлана Лыкова изображает девушку Полуденку плотного телосложения в длинном цветастом сарафане, который развеивается на ветру и рубаше. На шее бусы, съехавшие набок. На голове слегка соскользнувший платок, из-под которого видны две толстые косы. Полуденка стоит, подбоченясь, и смотрит, как бы говоря: «Кто тут еще работает?». Важную деталь не упускает Светлана при изготовлении своих фигурок. Некоторые из них, когда позволяют размер и форма, она делает в виде колокольчика с маленьким глиняным язычком. А сама фигурка при этом выполняется полый внутри.

В глиняных фигурках Светланы Лыковой, выполненных на тему суеверий русского народа, мы видим современный вариант оберегов. В них мастер сохранила древнюю традицию: отпугивать все злое. Интересно и то, что в роли оберегов она использовала добрых героев русских суеверий.

Керамика С. Г. Лыковой раскрывает перед нами индивидуальность автора, ее любовь к культуре родного края, полет фантазии, доброту и жизнелюбие.

#### Литература

1. Богуславская И. Я. Русская народная игрушка в собрании Государственного Русского музея / Альманах. Вып. 18. Спб.: Palace Editions, 2002.
2. Рыбаков Б. А. Язычество древней Руси. М., 1987. 344 с.
3. Семенова М. Мы – славяне! Санкт-Петербург: Азбука, 1997.
4. Словарь всемирной мифологии / Составители Грушко Е. А., Медведев Ю. М. Нижний Новгород: «Три богатыря» и «Братя славяне», 1997. 496 с.
5. Черкашина В. А. Очерки о мастерах. Усть-Каменогорск: Медиа-Альянс, 2007. 137 с.

*Т. Г. Шарбарина*

#### **Верхняя одежда русских крестьян в фондовой коллекции Восточно-Казахстанского областного этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника**

По данным исследователей, на Алтае во второй половине XIX – начале XX вв. насчитывалось до тридцати разновидностей мужской и женской верхней одежды, причем часто одни и те же виды одежды, не имевшие принципиальных различий, носили разные названия [17, с. 122]. Старожилы наших деревень в конце XX в. еще помнили многие виды «ранишной» верхней одежды, хотя из употребления она уже вышла.

Холодные зимы обусловили необходимость изготовления меховой одежды. Архивные материалы и воспоминания людей старшего поколения дают представление о разнообразии видов меховой одежды: так, упоминаются шубы, шитые мехом вверх и мехом внутрь, которые могли быть нагольными (дубленая мездра, не покрытая сверху тканью) и крытыми. В качестве исходного материала использовался мех

домашних и диких животных — овчина, козы шкуры, мех лисий, беличий. Наиболее распространена была овчина. По мере необходимости выделкой шкур занимались практически в каждом доме, и были семьи, для которых этот вид работы являлся промыслом. В селах, где были организованы кожевенные заводы, шкуры для обработки сдавали туда. Например, в с. Урьль (ныне Катон-Карагайский район) до коллективизации было два кожевенных завода: Васильевых — у них было 2 или 3 наемных работника, и Месяцевых — у них работали только члены семьи. Местные жители сдавали на заводы сырые шкуры, там их выдывали. Расчет был такой: из трех сданных шкур две забирал хозяин, одну — заказчик [1, с. 200]. В с. Предгорное жил Константин Леонтьевич Родионов, 1897 г. р., он занимался выделкой шкур, его жена шила шубы на машинке «Зингер». В 1983 г. сотрудник нашего музея Л. В. Курдакова встречалась с ними и записала следующую информацию. Константин Леонтьевич — скорняк, всю жизнь занимается выделкой шкур (овечьих, кроличьих и др.). У него есть крюк для мятя овчины, сделанный в 1922 г. из черемухи. Крюк окован железом, хорошей сохранности, но передать его музею владелец пока не может, так как еще пользуется им. К. Л. Родионов описал технику выделки шкур. Сырая шкура животного замачивается на сутки в холодной воде. После замочки нужно литовкой согнать со шкуры жир и мездру и положить шкуру в квас. Квас варится из ячменной или ржаной муки (ржаная хуже). Температура кваса должна быть такой, чтобы терпела рука. Чтобы проверить, выкисла шкура или нет, нужно ногтем большого пальца сковырнуть шкуру в паху: если будет «выползок», значит, шкура выкисла. Ее достают из кваса и вешают на «вешала», сделанные из жердей. Чтобы шкура не брала в себя влагу, ее необходимо дубить или покрасить. Для дубления толкут дубодерник и варят его. Шкуру складывают четверо мездрой внутрь и опускают в отвар на 30 минут, потом опять сушат. Для крашения используют краску «Компеш» или «Кромпик» (на овчину одна кружка). Высушенную шкуру подвешивают на веревке к потолку и отволаживают, брызгая водой из рта. На правую ногу надевается кожаная петля, которая прикреплена к нижнему концу крюка. Другой конец крюка нужно держать правой рукой и сильными движениями ноги и руки вниз хорошо размять шкуру. Частями крюка являются две «железки»: одна с выемкой — для окрашенной шкуры, которая намного жестче неокрашенной; другая «железка» острая — для мятя неокрашенной шкуры. Таким способом К. Л. Родионов выдывал шкуры, работая на кожевенном заводе в с. Красный Яр (ныне Предгорное). Он учился на скорняка 5 месяцев там же. За 5 месяцев он с напарником обработал 2,5 тысячи овчин [10, с. 2].

В коллекции музея хранятся четыре крестьянские нагольные дубленые шубы: одна собственно шуба, один женский полушубок и два тулупа. Все из овчины. Изготовлены в первой трети XX в. Наибольший интерес представляет шуба из с. Черемшанка Глубоковского района, повторяющая форму зипуна: расширя-

щейся книзу трапециевидный силуэт, Y-образный вырез обшит низкой планкой, рукава немного заужены (рис. 1). На старинное происхождение указывает и то, что рукава пришиты под прямым углом, а также отсутствие воротника и небольшая глубина запаха — шуба однобортная. Застежки, вероятно, первоначально не было, а пуговицы и петли из кромочных срезов ткани нашиты позднее. Эта шуба близка к южной традиции, к так называемым «донским шубам» — в виде длинного, широкого запахивающегося халата [13, с. 249].

По архивным материалам, в наших краях бытовали шубы меховые и крытые. Так, в архивной описи имущества раскулаченных крестьян (вторая половина 1920-х и 1930-е гг.) упоминаются шуба на перлушковым меху суконная, шуба лисья, шуба на беличьем меху, доха и шуба меховая, доха козлиная, шуба плюсовая, крытая ситцем шуба, шуба красная ситцевая...

Популярной теплой зимней одеждой у крестьян нашего края были стеженные халаты. Коллекция музея располагает четырьмя такими халатами, все ранее принадлежали женщинам: они небольших размеров, аккуратно сшиты, два из них декорированы. Все халаты имеют трапециевидный силуэт. Благодаря большой ширине их полы можно было глубоко запахнуть. На халатах не делали застежек, их носили, придерживая полы руками, прижатыми к животу. Рукава делали подлиннее, чтобы закрывали кисти рук. Все эти особенности указывают на праздничный характер одежды: отсутствие застежек позволяло «щеголехам» и «обряжухам» в любой момент развести руки и как бы случайно открыть яркий горничный наряд... Сдатчица Ульяна Федотовна Абакумова, 1900 г. р., из с. Поперечное рассказала, что свой халат она почти не носила, так как вышла замуж и «запряглась, а в девках в халате можно было сходить на полянку, на вечерку, надеть на праздник».

Украшением нашей коллекции крестьянского костюма можно считать праздничный халат из с. Черемшанка Глубоковского района. По времени изготовления это один из самых старых наших экспонатов. Он был изготовлен во второй трети XIX в., его первой хозяйкой была бабушка сдатчицы Анастасия Федоровна Каменева, 1837 г. р. Покрытый, по традиции, черным плюсом, такой халат назывался плюсовиком, он был украшен нашивками из серебристого позумента, белого кружева, красного сутаж, расцвечен пайетками и бисером. Нарядна и изнаночная сторона, сшитая из красного набивного ситца. Такой плюсовик прекрасно дополнял праздничный костюм, а благодаря простежке из верблюжьей шерсти был теплым и относительно легким.

Популярность подобных халатов подтверждает и фотография А. Е. Новоселова, сделанная в 1912 г. в «поляцком» селе (фото хранится в Омском государственном литературном музее им. Ф. М. Достоевского), об этом говорят и наши информаторы: например, Агриппина Ивановна Худякова, 1906 г. р., уроженка с. Орловка (ныне Глубоковский район), вспоминала, что во времена ее молодости «зимой носили халаты „ирверетовые“, т. е. плюсовые, черные» [2, с. 29]; Марфа Алексеевна Колмакова, 1893 г. р., уроженка и житель-



Рис. 1. Шуба из овчины. 1920-е гг. Фонды ВКЭМЗ. ГИК 17-5537



Рис. 2. Халат из плиса. Последняя треть XIX в. Фонды ВКЭМЗ. ГИК 9-1910

ница с Бутаково: «Женщины носили плисовые и простые халаты черные» [3, с. 39].

Три других халата из нашей коллекции — «простые черные» — были сшиты в 1920-х гг. Они покрыты черной хлопчатобумажной тканью: сатином, молескином. В качестве материала для стежки использованы льняная куделя или хлопковая вата, а изнанка обшита пестротканой байкой, набивным ситцем или льняным полотном, но использован не один вид ткани, а лоскуты разной величины и качества. Один из этих трех халатов неброско декорирован «навилянским узором», т. е. выполненным машинными строчками. Мастерница использовала мотив византийской линии, характерной для традиции «поляков», — разнонаправленные завитки вдоль волнистой линии, в данном случае дополненные стилизованными листочками. Настроенные узоры размещены на обшивке горловины и на обшлагах.

Стежили халаты либо сами, кто умел, как, напри-



Рис. 3. Зипун. 1920-е гг. Фонды ВКЭМЗ. ГИК 18-5518

мер, Гликерья Прокопьевна Овечкина, 1904 г. р., уроженка с. Секисовка, либо заказывали местным мастерам. Так, в с. Поперечное заказывали принимала Антропова (имени информатор не припомнил, года рождения не знал, но рассказал, что умерла старенькой бабушкой в 1930-х гг.), именно она сшила халат для Ульяны Федотовны Абакумовой.

И еще одна интересная деталь: широкие полы халатов были удобны для женщин с младенцами на руках, они носили грудных детей за пазухой, на груди под полкой, надежно укрыв от холода. Так делали и бабушка жительницы с. Орловка Е. И. Выходцевой Гликерия Прокопьевна Овчинникова, 1892 г. р., родом из с. Секисовка, и Ульяна Федотовна Абакумова, 1900 г. р., из с. Поперечное [4, с. 77].

Зипуны — распространенная верхняя одежда, известная у всех русских крестьян. Ее можно назвать «всесезонной», так как надевалась по погоде в любое время года — от холода и от дождя. Были они тем, что сегодня называют «унисекс», т. е. их носили и мужчины и женщины. Зипуны известны с давних времен. В. Даль в своем словаре уточняет, что в старину на Руси зипуном называли кафтан без козыря (стоячего воротника), а для его современников, т. е. в XIX в., это «вообще крестьянский рабочий кафтан, верхний кафтан от непогоды, из понитка, домотканого сукна, белого, серого, смурнаго»... И далее приводит синонимы — «шабур, чапан, сермяга, азам», уточняя, что «местами шабур или сермяга шьется из понитка, а зипун суконный» [12, с. 683]. Последнее замечание имеет прямое отношение к нашей традиции.

В алтайских деревнях шили зипуны из сведельного сукна. Его изготавливали в домашних условиях из шерсти овец, первичной обработкой которой занимались сами крестьянки. Разбитая овечья шерсть шла для прядения и далее для ткачества. При изготовле-

нии сукна основу и уток делали из шерстяных ниток. Готовую ткань подвергали особой обработке — валянию. Для этого использовали так называемую «машину» — открытое с двух сторон корыто с рубчатým дном, в него клали шерстяную ткань, поливали горячей водой, и два человека с двух концов валяли ее с помощью большого валька, снабженного рубчатой нижней поверхностью и ручками на концах. Или использовали более простой способ — «мяли в ногах, чтобы шерстяная ткань садилась» [5, с. 16], — рассказывал Мартын Куприянович Троеглазов из с. Черемшанка. Домашнее сукно получалось нешироким, в пределах 34–50 см, от этого размера зависел крой.

В нашей коллекции семь зипунов из сводедьного сукна, четыре из них имеют одинаковые схемы раскроя: спереди — два прямых полотнища, сзади — одно прямое в центре, по краям по одному кошеному и по клину, длиной до уровня пройм. Такой крой позволял сделать зипун достаточно просторным, ширина по подолу достигала 2–2,5 м. Вариантом этого кроя можно считать зипун, в крое которого отсутствуют боковые клинья, все остальные детали совпадают. Один зипун сшит из четырех кошенных полотнищ: два спереди и два сзади. Они расположены прямыми сторонами к центру, таким образом косые срезы приходятся на боковые швы, в которые проставлены дополнительные клинья. Один из зипунов нашей коллекции сшит из покупного сукна иссиня-черного цвета. Большая ширина ткани позволила сделать крой более простым: передние полы сшиты из кошенных полотнищ (косина только со стороны боковых швов), спинка — из одного прямого полотнища. Горловой вырез у всех наших зипунов имеет Y-образную форму, но не всегда верхние края полок в области запаха срезались, чаще оставались прямыми. Для лучшей посадки плечевой срез делался немного покатым, но у горловины оставляли небольшой прямой участок в 6–7 см. Со стороны спинки вдоль горлового выреза вшивался лоскут прямоугольной формы (примерно 6×10 см), боковые края которого соединялись с прямыми участками плечевых срезов, получался как бы воротничок-стойка. Края выреза на передних полочках оформлены как узкий и длинный шалевый воротничок: на одном зипуне пришита полоска-воротничок шириной 6 см, на всех других воротничок сымитирован при помощи нашивок, окантовок и настроенных узоров. Длинные рукава всегда немного сужаются книзу, состоят из полотна, кошеного с одного края, и клина, пришитого к ровной стороне. Изнутри зипуны снабжены подкладкой — «подплекой», чаще холщовой, она расположена на груди и спине, но не до низа, а «до крылес» (диалектное «крýльса», или «крыльца», — от слова «крыло», т. е. лопатки) или немного ниже. Проставлена подкладка и в рукавах. Все детали кроя соединялись ручным швом «через край» при помощи льняных ниток. Краевые срезы обрабатывались вподгибку с закрытым срезом на запахах и с открытым на подоле.

В нашей небольшой коллекции зипунов два декорированы вышивкой — «навилянными узорами». Традиция расшивать зипуны бытовала в наших краях. Так,



Рис. 4. Мужчина в зипуне, подпоясанный покрмкой. 1912 г. Из фондов краеведческого музея г. Шемонаиха ВКО

М. Швецова обратила внимание на летние халаты из домашнего сукна, «напоминающие азиям», она замечает, что «ворот обшивается широкой полосой плиса или бархата, вышитой разноцветными шерстями». И далее о женской верхней одежде пишет: «Верхняя женская одежда почти та же, что и у мужчин: халат, летом — из домашнего сукна, зимою ватный; покрой его одинаков с мужским, только вышивки, может быть, несколько шире и разнообразнее» [16, с. 33]. Похоже, что она видела именно зипуны, расшитые побогаче, чем те, что в нашей коллекции. Некоторые наши информаторы старшего возраста, например Вера Ивановна Троеглазова, 1911 г. р., из с. Быструха, вспоминали зипуны, расшитые гарусными нитками [8, с. 18].

Зипуны подвязывали опоясками — широкими ткаными поясами, выстроченными кушаками или покрмками — полоской холста, срезанной вдоль кромочной стороны ткани; впрочем, на Алтае и тканые пояса называли «покрмками» [15, с. 114], в Восточ-

ном Казахстане так называют пояса в Шемонаихинском районе.

В русской этнографической традиции часто встречаются сведения о том, что зимой поверх тулупа надевался зипун. Это объясняется тем, что овчина домашнего изготовления была непрочной, и зипун оберегал тулуп от случайных порывов. В наших краях подобных фактов пока не зафиксировано. Бытовала другая интересная традиция: и зипун и шубу в большие холода «зачембаривали», т. е. заправляли в широкие штаны — чембары [9, с. 36–37]. В поляцких деревнях зипуны зачастую называли азямами [6, с. 1], здесь оба слова использовались как синонимы. К такому выводу пришла и исследовательница К. В. Майорова в результате анализа записей 1957–1967 и 1996–1999 гг., сделанных во время экспедиций в поляцкие села нашего края [14]. Кстати, все зипуны из нашей коллекции собраны в районе проживания «поляков». Интересно, что Н. П. Гринкова в статье «Одежда бухтарминских старообрядцев» в разделе «Верхняя одежда» [11, с. 375–377] указывает, что здесь общим названием для такой одежды является слово «подоболочка»; описывая конкретные предметы одежды, называет их «кафтанами» и вовсе не упоминает ни зипунов, ни азямов, и даже в материалах словаря этих слов нет. Но в описях имущества раскулаченных (конец 1920-х гг.), которые хранятся в Зырянском филиале государственного архива, эти виды верхней одежды встречаются. Почему у Н. П. Гринковой нет этих сведений? Зипуны не носили на Бухтарме или она просто упустила их из виду? У уймонских старообрядцев [18, с. 71], которые, как известно, относились к той же субэтнической группе «каменщики», зипуны были.

Выделять понитки как отдельную разновидность верхней одежды не вполне целесообразно, так как от зипунов они отличаются немногим. Скорее это зипун, сшитый из другой разновидности домотканой материи — понитчины. В отличие от домашнего сукна, при ее изготовлении использовали льняные и шерстяные нитки: основа была льняной, а уток — шерстяным. Такая ткань была менее теплой, поэтому информатор из с. Бобровка Глубоковского района так и объяснил, в чем разница: «Зипун — шерсть. Пониток — нитка шерстяная, нитка „проклятая“» [7, с. 2]. Именно о понитчине говорили в шутку: «через нитку проклята».

Крой понитков был идентичен с кроем суконных зипунов, они также снабжались короткой холщовой подкладкой, но она подшивалась только на спине и груди, в рукавах — нет. Пониток также не имел пуговиц, был запашной одеждой, его тоже подпоясывали. Именно так сшиты понитки из нашей коллекции. Их мало — два в относительно приемлемой сохранности и один фрагмент (отсутствуют рукава и часть передней полы). Понитки — это рабочая и дорожная одежда, широко распространенная в поляцких селах, на Бухтарме они тоже известны под названием «шабур» (шабур — полусукно домашней работы, то же, что и понитчина). По свидетельству К. В. Майоровой, в 1950–1960-х гг. понитки еще имелись в некоторых домах, их надевали, когда кололи дрова, чистили двор, отгребали снег. Она же уточняет, что женские понитки были немного короче мужских, которые доходили чуть ли не до щиколоток [14].

#### Источники и литература

1. Архив ВКЭМЗ. Папка 1/252, 1987 г.
2. Архив ВКЭМЗ. Папка 32, тетрадь № 2. 1979 г.
3. Архив ВКЭМЗ. Папка 32, тетрадь № 3. 1979 г.
4. Архив ВКЭМЗ. Папка 13 А. 1977 г. С. 77.
5. Архив ВКЭМЗ. Папка 185. 1978 г. С. 16.
6. Архив ВКЭМЗ. Папка 31, тетрадь № 4. 1977 г.
7. Архив ВКЭМЗ. Папка 31, тетрадь № 4. 1977 г.
8. Архив ВКЭМЗ. Папка 32, тетрадь № 3. 1979 г.
9. Архив ВКЭМЗ. Папка 32, тетрадь № 3. 1979 г.
10. Архив ВКЭМЗ. Папка 1/49.
11. Бломквист Е., Гринкова Н. Бухтарминские старообрядцы. Л., 1930. С. 375–377.
12. Даль В. Толковый словарь живого великорусского языка: в 4 т. Т. 1. М.: Русский язык, 1989. 700 с.
13. Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. // Русские: историко-этнографический атлас. М., 1967. С. 249.
14. Майорова К. В. Лингвокультурологическое описание мужской одежды старообрядцев деревень Бобровка, Секисовка, Тарханка, Черемшанка и др. Шемонаихинского района Восточно-Казахстанской области, Верхний Уймон, Мультя, Тихонья и др. (республика Алтай). URL: <http://pravoslavie.chestisvet.ru/index.php?id=126>.
15. Словарь русских говоров Алтая. Т. 3, ч. II. Барнаул: Изд-во АГУ, 1997. 191 с.
16. Швецова М. В. «Поляки» Змеиногорского округа // Зап. ЗСО РГО. Омск, 1898. Кн. XXVI. с. 1–92.
17. Шелегина О. Н. Очерки материальной культуры русских крестьян Западной Сибири (XVIII — первая половина XIX вв). Новосибирск: Наука, 1992. 256 с.
18. Шитова Н. И. Традиционная одежда уймонских старообрядцев. Горно-Алтайск, 2005. 112 с.



# 6

## История этнографических исследований

*А. В. Богочанова*

### **Программа этнографического исследования Горного Алтая С. П. Швецова и Д. А. Клеменца**

Этнографическое изучение Алтая конца XIX — начала XX вв. связано с именами целого ряда региональных исследователей. К наиболее значимым из них относятся Сергей Порфирьевич Швецов и Дмитрий Александрович Клеменц. Судьбы этих ученых во многом схожи: оба они за участие в народническом движении были приговорены к ссылке в Сибирь, где примерно в одно и то же время началась их научная деятельность, определился круг исследовательских интересов.

Швецова интересует экономическая ситуация в сибирском регионе. Находясь в ссылке в Тобольской губернии, он с середины 1880-х гг. начинает изучение крестьянского населения. В 1888 г. исследователь переезжает в Барнаул, где устраивается на службу в архив по земельным делам. Сергей Порфирьевич обследует хозяйство крестьян, проводит статистические мероприятия. Швецов занимается также проблемами социальной адаптации переселенцев из европейских губерний России и их взаимодействия с местным старожильческим населением. С именем ученого связано создание в 1891 г. Общества любителей исследования Алтая, преобразованного в 1902 г. по его же инициативе и при самом активном содействии в подраздел Западно-Сибирского отдела ИРГО [5, с. 14].

Деятельность Д. А. Клеменца была столь же многогранна: он был и геологом, и географом, и археологом. В 1881 г. Клеменц приехал на место своей административной ссылки — в Минусинск. В 1883 г. вместе с А. В. Адриановым отправился в экспедицию по местам, расположенным на водоразделе бассейнов Томи и Абакана. В путешествиях по малоизученным труднодоступным местам Сибири и Монголии Клеменц проводит большую часть своей жизни в ссылке [8, с. 175]. В своих исследованиях Дмитрий Александрович касается и экономической ситуации в регионе, включающем Ачинский и Минусинский округа, также территории Южно-Енисейской тайги и Кузнецкого округа Томской губернии, где в 1886 г. Клеменц собрал уникальный материал, характеризующий технико-экономическое состояние золотопромышленности и положение рабочих.

Можно предположить, что исследовательские пути Клеменца и Швецова неоднократно пересекались. Оба они являлись членами ИРГО, публиковали свои работы в изданиях общества, по сути, входили в один круг исследователей Сибирского региона. Клеменц, являясь членом Восточно-Сибирского отдела ИРГО, тем не менее большое внимание в своих трудах уделял Алтайскому региону, поддерживал научные связи с Обществом любителей исследования Алтая.

Одной из точек пересечения исследовательских интересов Клеменца и Швецова явилась этнография. И здесь немаловажную роль сыграл тот факт, что этнографическое изучение для народников было весьма привлекательным, так как давало представление

об особенностях быта населения региона. Результаты исследований они стремились использовать для преобразования жизни людей, что соответствовало политическим взглядам и убеждениям представителей народничества. По мнению С. А. Токарева, благодаря ссыльным народникам прогрессивное течение в русской этнографической науке в конце XIX — начале XX вв. переместилось за Урал [7, с. 193].

Этнографические изыскания как Клеменца, так и Швецова органично вписываются в контекст их общей исследовательской проблематики. В сфере научных интересов Клеменца — коренные народы Сибири, в частности алтайцы. В 1891 г. вместе с Н. М. Ядринцевым он участвует в Каракорумской экспедиции. Помимо этого, путешествует по Алтаю, уже являясь заведующим этнографическим отделом Русского музея.

С. П. Швецова интересует население Алтайского горного округа во всем его этническом многообразии, что продиктовано его задачами изучения статистико-экономического положения региона. Начиная с 1894 г., он обследует хозяйства коренных народов Алтая, а также русских крестьян — старожилов и переселенцев [6, с. 69].

Необходимо отметить, что и Клеменц, и Швецов в период своей ссылки уделяли большое внимание музейному делу в Сибирском регионе. В частности, Швецов принял активное участие в описании этнографической коллекции музея ЗСОИРГО. В формировании этой коллекции участвовала задействована жена Сергея Порфирьевича Мария Васильевна Швецова. В частности, по заданию ЗСОИРГО она обследовала группу строобрядцев-поляков Змеиногорского уезда Алтайского горного округа и доставила в музей 155 образцов тканей — холста, крашенины, пестряди, армячины. Собранная Марией Васильевной коллекция была наиболее крупным поступлением дореволюционных этнографических сборов музея.

Д. А. Клеменц еще в первые годы своей ссылки начал сотрудничать с Минусинским музеем. Здесь он сблизился с любителем старины И. М. Мартыновым и стал помогать ему в создании коллекции, описании экспонатов. Большая заслуга принадлежит Клеменцу в развитии музейного дела в Сибири: ученый активно пропагандировал создание музеев, помогал советами и практическим участием в организации музейных экспозиций в Красноярске, Ачинске, Кяхте, Якутске. Вернувшись в Санкт-Петербург, Клеменц в 1902 г. возглавляет этнографический отдел Русского музея, лично курирует обширный регион Сибири. При этом он возлагает особую надежду на помощь местных корреспондентов и привлекает их к сотрудничеству. Он не потерял связи с сибирскими исследователями, в том числе и со Швецовым, в то время еще продолжавшим жить в Сибири. В частности, оба ученых проявляют интерес к распростра-

нившемуся среди алтайских народов явлению — бурханизму. С этой целью в 1904 г. Д. А. Клеменц отправляется на Алтай, посещает населенные пункты в окрестностях рек Катунь, Чуи, Урсула, беседует с местными жителями и выступает в защиту алтайцев перед властями, оценивая бурханизм как религиозное, а не политическое течение. Из поездки на Алтай Клеменц доставляет в этнографический отдел Русского музея коллекцию бытовых и культовых предметов, состоящую примерно из 600 экспонатов [1, с. 52].

С. П. Швецов отправляется в экспедицию на Алтай в 1905 г. Он, так же как и Клеменц, изучает бурханизм, его сущность, причины возникновения. В этот период ученый проживает в Томске, однако состоит на службе Алтайского горного округа, руководством которого крайне заинтересовано в его статистико-экономических исследованиях. Изучая бурханизм, Швецов приходит к тем же выводам, что и Клеменц. В журнале «Сибирские вопросы» он публикует статью о религиозном движении на Алтае, где использует работы Д. А. Клеменца, соглашаясь с ним в основных оценках нового религиозного явления [9, с. 152–154].

Однако изучение бурханизма — не единственная цель посещения Швецовым Горного Алтая. При содействии Клеменца он получает задание от этнографического отдела Русского музея — собрать коллекцию предметов быта местного населения.

В архиве РЭМ отложились документы, касающиеся поездки Швецова на Алтай. Среди них письмо Клеменца, написанное Швецову в 1905 г.: «Милостивый государь Сергей Порфирьевич. Высылаю Вам 1 тыс. руб. на собиране вещей на Алтае. Было бы желательно, чтобы Вы занимались черневыми инородцами сначала, но Вам лучше разобраться в этом деле. Прошу только об одном: напишите планы экскурсий хоть только на 1 год, а еще было бы лучше, если бы Вы составили схему обследования Алтая всего в три года. Пишите также, не нужно ли будет написать губернатору о содействии и в Кабинет. Относительно наших требований, посылаю Вам нашу программу для собираня этнографических коллекций. По окончании экспедиции надобно составить отчет, список вещей с описью: название вещи, описание ее, употребление, особые примечания. Для отправки вещей посылаю бланки для удешевленного тарифа. Для характеристики нашей регистрации посылаю образцы списков коллекций. Зав. отделом Д. А. Клеменц» [1, л. 1].

Таким образом, Клеменцем и Швецовым была достигнута договоренность о проведении ряда экспедиций в Горный Алтай. При этом Клеменц видит среди первоочередных собирательских задач пополнение коллекции музея предметами традиционной культуры алтайских народов. Вместе с тем не случаен исследовательский интерес Швецова к старообрядцам Алтайского горного округа. Старообрядчество в рассматриваемый период представляло собой значительную этноконфессиональную группу населения Алтая, сохранявшую в силу своих религиозных представлений архаичный уклад жизни, что требовало всестороннего научного рассмотрения.

Необходимо заметить, что Клеменц, отдавая пред-

почтение в этнографическом изучении коренному населению, тем не менее в период экспедиции на Алтай 1904 г., собирает, помимо прочего, и материалы по русским. В частности, в с. Алтайском Бийского уезда он приобретает для музея образцы домотканины, одежду, элементы конской упряжи, принадлежавшие местным крестьянам, среди которых было много старообрядцев [3, л. 142].

В апреле 1905 г. Швецов получает от Русского музея средства на проведение экспедиции и вскоре отправляется на Алтай. Предметы, приобретенные ученым в Уймонской инородческой управе, отражены в отчете, составленном Сергеем Порфирьевичем по результатам сборов. Отчет содержит список вещей, сгруппированных по разделам с их описанием и указанием в конце каждого раздела общего количества предметов:

- женская одежда — 70;
  - женские украшения — 37;
  - серьги и кольца — 23;
  - мужская одежда — 24;
  - обувь мужская и женская — 24;
  - столовое и другое непостельное белье (скатерти, руковерты) — 15;
  - средства перевозки (седло), вожжи — 11;
  - кросна — 1;
  - приготовление веретен — ножи — 3;
  - обработка шерсти — 3;
  - обработка льна — 2;
  - пчеловодство — 3;
  - ореховый промысел — 2;
  - рыболовство — 2;
  - звероловство — 6.
- Всего 228 предметов.

В описаниях дается краткая характеристика предметов, приводится информация о материалах, используемых для изготовления вещей, их назначении, особенностях употребления в быту, местные названия, например:

«1. Современный прямолинейный сарафан со сборками и отделкой на подоле, ситцевый, кубовый, с белыми крупными разводами. Носят как девушки, так и молодые женщины. Старухи не носят, придерживаясь старых „косоклиных“, сарафанов. Сарафан новый. Ситец 15 аршин;

2. Женская рубаха — ситец, со сборками у ворота и рукавами с манжеткой, что не допускалось прежде. От девичьей рубахи отличается тем, что имеет спереди прорешку у ворота, чего на девичьей рубахе нет. Стань рубахи из семерика: бумажной полосатой материи вроде тика, розового цвета. Рукава белые с голубыми кружевами...» [1, л. 9].

Отчет, сделанный С. П. Швецовым по результатам сборов, дает право утверждать, что исследователем был собран объемный вещевой материал, отражавший различные аспекты традиционной культуры уймонских старообрядцев. Однако возникают вопросы, касающиеся судьбы коллекции. Описание собранных предметов была сделана Сергеем Порфирьевичем в 1905 г., но информация о поступлениях от Швецова в главной инвентарной книге этнографического отдела

русского музея появилась лишь в 1908 г. Регистрировал поступление Клеменц: «От С. П. Швецова — статиста — собрано по поручению Этнографического отдела Русского музея императора Александра III, получено в 1905 г. Бийского уезда Уймонские селения. Одежда и обувь: зипуны (3), валенные сапоги (2), чулки (2), ленты, кисы (зимние сапоги) (2), тулупы (1), рукавицы (2). Посуда: корневая чашка (1), крынка деревянная (1), глиняная крынка (4), котелок дорожный (1), ступа деревянная (1), лампа глиняная (1), сломанный и отреставрированный глиняный подсвечник (1), трепало (1), мялка (1), ткацкий стан (4), скально (1), ролик для перематывания ниченок (1), терюки (мотальница) (3), станок для точки веретен, мотовило (1), веретена (6), швейка (1), терки для высушивания орехов (2), маточки для пчел, шерстобойный снаряд (2), гончарный круг (2), ушат (3), вороба (мотальница) (12), лодка (модель) (1), кормовое весло (1), вожжи (1), арканы (2), плети (2), лыжи (2), трубки (2) ножи (4), сумочки (6), бирки (5), свечи восковые (2), № 61, вещей 189» [4, л. 37].

Еще одна запись сделана Клеменцем в том же 1908 г.: «Получено в 1905 г. от статиста Швецова С. П. Азиатская Россия, Томская губерния, Бийский уезд. Селения Уймонских староверов. Дудка для приманивания маралов (1), желтая глина (краска), сухари, соль, самопальные спички, образцы алтайской пшеницы» [4, л. 44].

Других упоминаний о поступлениях от Швецова в главной инвентарной книге музея не значится. Тем не менее, очевидно, что зафиксированная в ней коллекция по описанию не совпадает с той, о которой пишет Швецов в своем отчете. Возможно, что сборы или отправка вещей проводились в несколько этапов, в результате чего экспонаты поступали в музей частями. Таким образом, значительную долю первой части коллекции, описание которой приводит в отчете Швецов, составили элементы традиционной одежды. Во второй и третьей партии, как видно из инвентар-

ной книги, были в основном собраны бытовые предметы, орудия промыслов, домашних рукоделий, а также продукция земледелия (пшеница), что по всей вероятности, входило в программу этнографического исследования музея и дополняло общую картину традиционного быта уймонских старообрядцев.

Достоверно известно, что в музей поступили две части коллекции Швецова. Их наличие в фондах РЭМ подтверждается записями как в главной инвентарной книге, так и в коллекционной описи. Остается под вопросом судьба первой части коллекции, содержащей ценные материалы по традиционному костюму уймонских старообрядцев. Информация о ней отражена лишь в отчете С. П. Швецова.

Можно предположить, что вещи, собранные исследователем, по неизвестной причине не поступили в музей. Известно, что 1905 г. был крайне напряженным для Швецова. Проживая в это время в Томске, он вступает в партию эсеров, принимает участие в революционных событиях 1905–1907 гг. В конце 1905 г. он срочно уезжает в Петербург, где выдвигается в ряд крупнейших публицистов эсеро-партии. После подавления революции С. П. Швецов некоторое время скрывается во Франции и Швейцарии. По возвращении в Россию он дважды подвергается аресту. В этой сложной жизненной ситуации Швецов, вероятно, не смог проконтролировать отправку собранных им экспонатов для Русского музея. Спешность, с которой он покидает Сибирь, не оставляет возможности закончить здесь свои дела. Возможно, по этой причине не была завершена запланированная им совместно с Клеменцем программа этнографического исследования Алтая. Тем не менее часть собранных предметов быта уймонских старообрядцев и сегодня хранится в Российском этнографическом музее. Все эти замечательные памятники традиционной культуры собраны Сергеем Порфирьевичем Швецовым — исследователем, внесшим значительный вклад в изучение Алтая.

#### Источники и литература

1. Архив РЭМ. Ф. 1. Оп. 2. Д. 714.
2. Бурханизм — Ак-Жап: док. и материалы. Горно-Алтайск, 2004. 144 с.
3. Главная инвентарная книга этнографического отдела Русского музея Императора Александра III. Т. I.
4. Главная инвентарная книга этнографического отдела Русского музея Императора Александра III. Т. II.
5. Колесников А. А. 150 лет со дня рождения С. П. Швецова // Алтайский край, 2008 г. Календарь памятных дат. Барнаул, 2007. 150 с.
6. Круссар Р. Г. Исследователи Южной Сибири С. П. и М. В. Швецовы // Из истории юга Западной Сибири. Кемерово, 1993. 160 с.
7. Токарев С. А. История русской этнографии (Дюктябрьский период). М., 1966. 453 с.
8. Энциклопедия Алтайского края. Барнаул, 1997. 488 с., ил.
9. Швецов С. П. Из религиозной жизни алтайских инородцев // Сибирские вопросы. 1906. № 2.

*Н. А. Томилов*

#### Этнология: объектно-предметные области и вопросы периодизации ее истории в России

В апреле 2009 г. в Москве прошла международная научная конференция «Этнология — антропология — культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия», где мне было предложено выступить с докладом об этнологии и ее субдисциплинах [7, с. 31–40, 46, 58–59; см. также: 5, с. 40–53; 6, с. 43–48; и др.]. В несколько расширенном и уточненном варианте содержание его излагается в данной статье.

Мы в Омске не случайно занимаемся некоторыми проблемами методологического порядка и развиваем несколько направлений: этническую историю, этноархеологию, этническую экологию, этнографическое музееведение, этническую генеалогию и др. В настоящее время в Омске работает более полсотни этнологов (этнографов), кандидатов и докторов наук, есть магистратура, аспирантура и докторантура.

В 1960–1970-х гг. об этнической истории в Институте этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая АН СССР была серьезная дискуссия. Разные мнения высказывались на страницах журнала «Советская этнография». Вновь и вновь возникала необходимость разобраться в объекте и предмете этих направлений или формирующихся наук, чтобы наметить круг необходимых исследований.

Наука (как и образование, просвещение, искусство, все виды досуговой деятельности, религия) является частью культуры, и поэтому любая гуманитарная наука или естественная наука тоже является частью культуры. В. Л. Рабинович верно сказал, что как только какому-то минералу или бабочке присваивается имя, мы уже имеем дело с филологией, с гуманитарной частью этой культуры. Мы, омичи, рассматриваем культуру как определенные способы жизнедеятельности людей и ценности, созданные человечеством и используемые им на практике.

Термины «этнография» и «этнология» возникли одновременно (в конце XVIII в.) в германской науке. В России в 1845 г. образовалось Императорское Русское географическое общество, и эти термины сразу стали употребляться параллельно. В советский период в СССР закрепилось одно название научной дисциплины — этнография, в начале 1930-х гг. этнология была разогнана и объявлена буржуазной, вредной наукой. Теперь мы вернулись к пониманию того, что этнология и этнография — одно и то же, хотя в германоязычных странах их разделяют, понимая под этнологией теорию, а под этнографией — эмпирические исследования по истории, культуре, быту, нормам поведения, по социальным структурам и отношениям народов между собой.

В разных классификациях этнологию (этнографию) относили к разным наукам. Д. Н. Анучин считал ее принадлежащей к области естественных наук, включал в физику и преподавал как антропологию (биологическую и этнографическую) на физическом факультете Московского университета. Л. Н. Гумилев также относил этнографию к естественным наукам. В СССР и России было общепринято, закреплено всякими стандартами ее отнесение к историческим наукам. В. А. Тишков не раз повторял, что все-таки этнология относится к обществоведческим наукам.

Представляется, что этнология больше всего тяготеет к историческим и обществоведческим наукам. Но существует классификация наук. Самая простая — деление на технические, гуманитарные (или обществоведческие) и естественные науки, иногда добавляют инженерные науки (вероятно, правильнее все-таки трехсферная классификация).

Предлагаю подразделять гуманитарные науки на обществоведческие и антропологические. Обществоведческие науки — те, которые занимаются социумом, структурами и социальными отношениями, связями с другими сферами жизни человеческого общества и коллективов. Антропология же изучает человека во всех его проявлениях: физических, культурных, социальных. В состав антропологических наук входят физическая, социальная, культурная, юриди-

ческая антропология и т. д. Социальная антропология — это не социология, не наука о социальных отношениях. В англоязычных странах изучают все виды социальных отношений, человека во всех возможных проявлениях, но прежде всего — человека в социуме. Культурная антропология должна изучать человека в культуре, а не саму культуру, хотя без этого тоже не обойтись. Понимая ее междисциплинарный характер, этнологию, может быть, следует оставить в группе обществоведческих наук. В. В. Пименов, много лет проработавший заведующим кафедрой этнологии в МГУ им. М. В. Ломоносова, тоже всегда подчеркивал междисциплинарный характер этнологии.

С чего начиналось изучение человека и общества, как формировалась проблематика и т. д., хорошо известно. Самое последнее, что сложилось, — это то, что объектом считают народы, этносы. Так считал Ю. В. Бромлей, перечислявший круг проблем, так считают многие этнографы. Мне кажется, что в дефиниции этнологии перечисление проблем не нужно, потому что в дефинициях непосредственно определяется сущность науки и отражается объектно-предметная сфера. В дефиниции В. А. Тишкова подчеркивается, что этнология должна изучать не только культуру и быт, как писал Ю. В. Бромлей и др., но и процессы взаимодействия. Это верно, однако процессы взаимодействия идут не только между народами, но и внутри них, взаимодействуют различные компоненты этнических общностей.

Свое определение автор этих строк давал не раз, в том числе на V Конгрессе этнографов и антропологов в Омске: этнология (этнография) — это наука об историко-культурных общностях, включая деление на этнические (имеющие этническое самосознание) и этнографические общности, об их этнических свойствах, связях, отношениях и процессах, которые проходят в этих общностях. Создавая различные классификации, мы выделяем особенности тех или иных народов, либо групп внутри народов. Говоря об объекте этнологии, мы обозначаем, на что направлено наше исследование и что ему противостоит, а противостоит ему многообразие этнического мира, существующего в нашем человеческом мире, — множество этнических и этнографических общностей.

Предмет науки — это те сущностные стороны, которые она изучает в объекте. Народы являются объектами нескольких наук. Этнология изучает этнические свойства, которые дают нам возможность классифицировать народы и выделять их из общей массы, а также этнический фактор как фактор системообразующий, играющий важную роль в этнических, этносоциальных, этнополитических общностях.

Что касается объектно-предметной сферы этнической истории, то в конце 1970-х гг. нами было обозначено: объект этнической истории — это история всех видов формирующихся, развивающихся, распадающихся или трансформирующихся историко-культурных общностей, в том числе общностей на уровне основных этнических подразделений — этносов. Предметную ее область составляют процессы становления (формирования), развития, трансформации или распа-

да историко-культурных общностей, т. е. этнические и этносоциальные процессы всех видов и уровней.

В области этнической генеалогии есть определенные достижения. Многие сделали московские ученые Г. М. Афанасьева, В. И. Васильев, Ю. Б. Симченко, З. П. Соколова и др. Затем сбор материалов по этнической генеалогии и соответствующие исследования на какое-то время прекратились. Сейчас в области этнической генеалогии у нас в Омске работают С. Н. Корусенко, Н. В. Кулешова, М. Л. Бережнова, Т. Б. Смирнова. Объектная сфера конкретных этногенеалогических исследований была расширена за счет включения в изучение населения полиэтнических и с многокомпонентным в этническом отношении населением сельских поселений. Помимо сбора родословных стали использовать архивные материалы. По ним изучается структура населения, его переписи соединяются с современными родословными.

Что касается этноархеологии, то когда-то археологи и этнографы «варились» в одном котле. Еще в 1950-х – начале 1960-х гг. проходили общие сессии, потом произошло разделение. Впрочем, стремление этих наук к воссоединению не пропало. С. А. Арутюнов и А. М. Хазанов написали статью о возможности использования новых видов источников и выводов при сопряжении, интеграции археологических и этнологических исследований. Молодые омские специалисты, стремившиеся заниматься этноархеологическими исследованиями, в 1993 г. инициировали создание такой группы, она существует уже 19 лет.

Наши представления об этноархеологии отличаются от представлений англоязычных исследователей, поэтому мы стали проводить международные научные симпозиумы «Интеграция археологических и этнографических исследований». Они рассматривают этноархеологию лишь как один из методов археологии, а мы считаем, что это научное направление или даже формирующаяся наука. Эта позиция получила отражение в учебном пособии «Введение в этноархеологию» (1993), написанном А. В. Жуком, С. С. Тихоновым и мною [1]. Мы планируем подготовку монографии по отечественной этноархеологии.

Наше определение этноархеологии таково: это научное направление (или даже формирующаяся наука), возникшее в XX в. и развивающееся в результате интеграции археологии и этнографии, призванное решать круг проблем по генезису и динамике общества и культуры человечества, а также их элементов на основе сопряжения археологического и этнографического видения. Более кратко, этноархеология – отрасль научного знания о культуре и обществе, интегрирующая археологическое и этнографическое познание. Объект этноархеологии – социокультурные системы с их сложной структурой и связями, конструируемые, моделируемые путем интеграции археологического и этнографического познания. Ее предмет – свойство социокультурных явлений отражать историческую действительность, исторические процессы, а также свойство сопряжения этих явлений в одну систему, в рамках которой можно конструировать, моделировать социокультурные системы прошлого, их

внутренние функциональные связи и взаимоотношения с другими системами. И вновь более кратко: предмет этноархеологии – это свойство социокультурных систем и процессов отражать в системе сопряжения археолого-этнографических познаний историческую действительность.

Разрабатывая этническую экологию, интерпретируя ее, мы выпустили несколько статей. Авторский коллектив, состоящий из археологов (С. Ф. Татауров, К. Н. Тихомиров), юриста (А. И. Казанник) и этнографа (Н. А. Томилов), подготовил монографию о народных способах обращения с природой Сибири [3, с. 214]. Конечно, мы помним, что первое (очень удачное) определение этнической экологии в 1988 г. в «Своде этнографических понятий и терминов» дал В. И. Козлов.

Этническая экология является существенной частью человеческих коллективов в их отношениях с природой и в создании природной среды. Объект этнической экологии видится нам во взаимоотношениях этнических общностей с природной средой. Отношения всех остальных видов социальных коллективов с окружающей средой входят в сферу социальной экологии – научного направления в составе экологии человечества.

Мы предлагаем использовать термин «природная среда», а не «окружающая среда». В последнем случае получается, что есть человек и есть среда, которая его окружает, что в деревне или в городе нет природной среды. Природную среду следует отличать от природы. Природа включает климат, рельеф и т. д. Природная среда – это социальное (биогеосоциальное) явление, вызванное тем, что люди взаимодействуют непосредственно с природой и по поводу природы. Сюда входит и мировоззренческий аспект.

Мы выделили из понятия «экологическая культура» понятие «природно-средовая культура» как более четкое. Под природно-средовой культурой понимаются действия человека в природной среде по созданию и функционированию такой среды. Там, где человек действует в природе, – природная среда, а где его нет – уже просто природа. При этом природная среда тоже является частью природы. С нашей точки зрения, предмет этнической экологии – свойство культуры отражать общие, отдельные и особенные стороны отношений историко-культурных, прежде всего этнических общностей с природной средой.

А. Г. Селезнев, прошедший хорошую ленинградскую этнографическую школу, на основе теоретико-методологического исследования локальных культурных комплексов (как он говорит, культурных диалектов – особых социокультурных феноменов, являющихся формой существования традиционной культуры) предпринимает попытку обоснования выделения научной субдисциплины – культурология традиционных сообществ. Объектом культурологии традиционных сообществ он считает функционирование и динамику традиционной культуры, а предметом – свойства и отношения локальных культурных комплексов, в рамках которых происходит развитие традиционных культур. В Омске мы уже провели на эту тему две конференции (молодежного уровня).

Мы работаем и в области этнографического музееведения, в частности издаем серию «Культура народов мира в этнографическом собрании российских музеев». С нашей точки зрения, есть музейная этнография и есть этнографическое музееведение; может быть, должна еще быть музеологическая этнография. Этнографическое музееведение — это научное направление, изучающее этнографические музейные предметы, их социальные свойства и функции. Его объектом является этнографический музейный предмет, а предметом — свойства этнографических музейных предметов отражать этническую действительность, т. е. сферу этнической жизни человечества, свойства, которые дают человечеству возможность осваивать этническую историю и этническую современность.

Изучение истории этнографии, как мне представляется, несколько застопорилось. После того, как С. И. Вайнштейн дал общую периодизацию этнографической науки в «Своде этнографических понятий и терминов», этим никто особо не занимался, хотя этнографами в Москве и в Санкт-Петербурге были выпущены историографические сборники, в том числе опубликованы исследования с целью восстановить имена ученых, подвергавшихся репрессиям.

Представляется, что в этой области надо шагнуть от периодизации, от изучения истории этнографических исследований в регионах. Мы сделали такую попытку и дали периодизацию этнографического сибиреведения, а также истории Новосибирского и Омского этнографических научных центров [2]. Омский научный центр возник, когда у нас стала формироваться самостоятельная этнографическая наука, то есть в середине XIX в. (Ч. Ч. Валиханов и Г. Н. Потанин совершили свои первые экспедиционные поездки в 1854 г.). Новосибирская школа, имея истоки в начале XX в., фактически встала на ноги в начале советского периода; она имеет свои особенности. Если изучить региональные особенности истории этнографических исследований и дать их периодизацию по разным регионам и научным центрам России и в целом стран СНГ, то можно построить более научную, строгую периодизацию и осветить остальные историографические аспекты.

Актуальность выделения и характеристик периодов истории российской этнографии (этнологии) связана с необходимостью определить на основе исторической ретроспекции круг основных направлений исследований и решенных проблем в предшествующие периоды этнографии, дать характеристику современного состояния и определить перспективы российской этнологии (этнографии). Ранее проблеме периодизации истории российской этнографии уделяли внимание С. И. Вайнштейн, И. С. Гурвич, М. О. Косвен, М. В. Крюков, Л. П. Лашук, С. А. Токарев и другие видные ученые.

Омские ученые предлагают выделить 4 периода в истории российских этнографических исследований. Первый период охватывает XII — первую половину 40-х гг. XIX в. и характеризуется накоплением этнографических материалов, созданием источниковой базы и в конце периода первыми научными интерпретациями. В нем выделяются два этапа. Первый этап —

XII — третья четверть XVII в. — время начального накопления этнографических материалов. В этом этапе просматриваются 2 подэтапа: первый — XII — 70-е гг. XVI вв. (отсутствие систематического, организованного сбора материалов), второй — 80-е гг. XVI — третья четверть XVII вв. (расширение сбора этнографических сведений в связи с присоединением к Русскому государству новых территорий). Второй этап — это последняя четверть XVII — первые годы 40-х гг. XIX в. Он характеризуется появлением большого количества научных работ (в том числе монографических и энциклопедических изданий) по этнографии и появлением в них научных интерпретаций.

Второй период российской этнографии, как нам представляется, приходится на середину 1940-х — середину 1920-х гг. Он характеризуется появлением в России самостоятельной этнографической науки и ее развитием под влиянием мифологической, эволюционной и других научных школ. В нем выделяются два этапа: 1) середина 1940-х — 1960-е гг. (становление самостоятельной этнографической науки в России, в основном в рамках Императорского Русского географического общества); 2) 1970-е — середина 1920-х гг. (на этом этапе происходит расширение этнографических исследований за счет появления вузовской и музейной этнографии, а также наблюдается влияние и марксистской научно-материалистической методологии в рамках методологического разнообразия).

Третий период — время с конца 1920-х гг. до конца 1980-х гг. Он характеризуется мощным организационным характером этнографических исследований в СССР, их большим размахом и развитием отечественной этнографии на основе марксистской методологии с разработкой ряда теорий в сфере изучения этнических и этнографических общностей, этнической истории (включая современные этнические процессы), культуры и социума народов мира и т. д. В этом периоде мы выделяем три этапа: 1) конец 1920-х — первая половина 1940-х гг. (сложности в организации научных исследований, развитие прикладных исследований в плане решения национальных проблем, переход ученых на методологические основы марксизма); 2) вторая половина 1940-х — 1950-е гг.; 3) 1960-е — 1980-е гг. Последние два этапа характеризуются прежде всего мощными теоретическими разработками, появлением и развитием новых направлений на стыке с другими науками, возникновением и развитием новых региональных центров отечественной этнографии и др. Четвертый период начинается с 1990-х гг. и продолжается в настоящее время. Его характеризуют внедрение в российскую этнографию (этнологию) методологического разнообразия, переосмысление ряда концепций и понятий, появление новых научных направлений и научных центров, затухание исследований в некоторых традиционных направлениях, возрастание международного авторитета российской этнографии, поиск и появление новых подходов к самой этнографии как науки в связи с тем, как пишет В. А. Тишков, ее «сегодня более адекватно называть этнологией и социально-культурной антропологией» [4, с. 6].

### Источники и литература

1. Жук А. В., Тихонов С. С., Томилов Н. А. Введение в этноархеологию. Омск, 2003. 72 с.
2. Захарова И. В., Томилов Н. А. Этнографические научные центры Западной Сибири середины XIX – начала XXI века. Омский этнографический центр. Омск, 2007. 400 с.
3. Казанник А. И., Татауров С. Ф., Тихомиров К. Н., Томилов Н. А. Традиционно-бытовая природно-средовая культура народов Сибири, ее место в этнологии и этнической экологии. Омск, 2008. 214 с.
4. Тишков В. А. Наука и жизнь: Разговоры с этнографами. СПб., 2008. 176 с.
5. Томилов Н. А. Объектно-предметные области этнологии и ее некоторых дисциплин // Методология научных исследований. Омск, 2009. С. 40–53.
6. Томилов Н. А. Этнография (этнология) и ее интеграция с гуманитарными науками // Интеграция археологических и этнографических исследований. Казань-Омск, 2010. С. 43–48.
7. Томилов Н. А. Этнология и ее субдисциплины: объектно-предметные области и вопросы периодизации // Этнология – антропология – культурология: новые водоразделы и перспективы взаимодействия. М., 2009. С. 31–40, 46, 58–59.

*М. К. Чуркин*

### Географическое и этнографическое направления деятельности Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества во второй половине XIX – начале XX вв.: колониционный аспект проблемы

Вопросы освоения Сибири, ставшей последним продуктом колониционных усилий России, на протяжении нескольких столетий традиционно являются предметом напряженной рефлексии широкого круга представителей ученого сообщества – историков, географов, культурологов, этнографов. При этом долгое время сведения о колонируемом регионе носили случайный, отрывочный характер. По утверждению выдающегося исследователя и популяризатора Сибири Н. М. Ядринцева, «...едва ли есть на свете страна, о которой существовали бы столь смутные и столь разнообразны мнения» [1, с. 10]. Отметим, что это вполне справедливое высказывание свидетельствует не только о специфике изучения региона, но и о способах и подходах к освоению Сибири, взглядах государства и общества на колониционный процесс.

В этой связи необходимо сказать, что основы научно-исследовательской традиции в Сибири, заложенные Г. Ф. Миллером и П. А. Словцовым и отраженные в их обобщающих трудах историко-этнографического характера, получили систематическое продолжение только во второй половине XIX в. С этого периода сибирская научно-исследовательская традиция развивается на фоне новой колониционной парадигмы, когда освобождение крестьян и либеральные реформы 1860–1870-х гг. открыли пути для земельного освоения региона. Этот период в сибирской историографии не случайно именуется периодом общественных организаций, поскольку массовые переселения в край и формирование здесь основ гражданственности требовали коллегиального участия различных структур, учреждений и ведомств. Самым ярким эпизодом такого рода деятельности стала организация в Сибири (Иркутске и Омске) отделов Императорского Русского географического общества (ИРГО). Симптоматично, что в области постановки задач (приоритетной их части) программы функционирования сибирских обществ, и в частности Западно-Сибирского отдела (ЗСОИРГО), существенно отличались от программы, позиционируемой ИРГО, основанной в Петербурге в 1845 г. Проблема заключается в том, что возникновение ИРГО во многом явилось ре-

акцией на обсуждение интеллектуальным сообществом Западной Европы вопроса о вкладе различных народов в «копилку» европейской цивилизации. В ходе дискуссии неоднократно вставал вопрос и о славянском участии в «монтаже» европейской культуры, который решался резко негативно. Во многом поэтому в программном документе ИРГО, написанном Н. И. Надеждиным и К. Д. Кавелиным, основной упор делался на задачу «изучения умственных способностей русского народа», тогда как темы этнографического свойства отодвигались на второй план.

При организации сибирских отделов географического общества возникла прямо противоположная ситуация, при которой основной задачей исследователей становилось собственно научное изучение края. Этому во многом способствовал процесс интенсивной колонизации региона, в ходе которого переселенческий сегмент приходил в тесное соприкосновение с коренным населением края, а также государственный интерес к природным ресурсам Зауралья, что в значительной степени стимулировало организацию экспедиционной деятельности в географическом и этнографическом направлениях.

ЗСОИРГО обязано своим возникновением инициативе и ходатайству генерал-губернатора Западной Сибири Н. Г. Казнакова, отправившего в марте 1876 г. ходатайство об учреждении в Омске отдела ИРГО. В докладной записке Казнаков указывал, что уже существующий в Иркутске отдел ИРГО в своей исследовательской деятельности фокусируется исключительно на проблемах Восточной Сибири, а имеющиеся сведения о Западной Сибири представляют случайный, разрозненный, несистематический, в большинстве своем чуждый научной достоверности материал [2, с. 4]. В результате ходатайство Н. Г. Казнакова было удовлетворено, и 12 июля 1877 г. по его приглашению состоялось первое организационное собрание ЗСОИРГО, в котором приняли участие проживавшие в тот период в Омске действительные члены РГО И. Ф. Бобков, Г. Е. Катанаев, И. Я. Словцов, А. И. Сулоцкий, В. Ф. Ильинский, А. П. Куртуков. Представительный состав участников заседания ярко сви-



детельствовал о наличии в г. Омске солидной научно-исследовательской базы для организации деятельности отдела, подготовленной еще в период существования в городе в период с 1868 по 1878 гг. «Общества исследователей Западной Сибири». Значимым фактом, связанным с организацией деятельности ЗСОИРГО, стало участие в его работе (экспедиционное и теоретическое) крупнейших краеведов, этнографов, географов, публицистов и общественно-политических деятелей — Н. М. Ядринцева, Г. Н. Потанина, С. С. Шашкова, Д. Н. Клеменца, А. А. Макаренко, Ю. А. Шмидта, П. Б. Ящерова, А. Н. Седельникова. Присутствие в среде общества столь разноплановых персонажей предопределило и формирование сразу нескольких направлений в работе ЗСОИРГО.

Ознакомление с распределением работ отдела по специальностям позволяет сделать вывод об отраслях, наиболее плотно «закрытых» профессиональными кадрами. Сюда относятся прежде всего исследования природно-географического характера. Сплошной просмотр работ, вышедших под эгидой отдела, позволяет утверждать, что труды, посвященные данному направлению, составляют порядка 30% материалов. Заметим, что подобный интерес не был праздным, а исследования в области географии края имели важнейшее прикладное значение. Западная Сибирь все стремительнее превращалась в сельскохозяйственную колонию России, формировался устойчивый практический интерес к колониционным возможностям региона, что требовало организации экспедиций в различные зоны Западной Сибири (низовья Оби, подтаежные и таежные местности, горные районы Алтая, Степной край). Результатом таких экспедиций обычно становилось составление отчетов о путешествиях, написание очерков и заметок, публикуемых на страницах издания «Записки ЗСОИРГО». Наиболее заметный след в собственно географических изысканиях оставили Н. Григоровский, И. Я. Словоцов, С. С. Патканов, А. Ф. Теплоухов, Н. К. Хондажевский [3, с. 1–66; 4, с. 11–14; 5, с. 1–64; 6, с. 114–128; 7, с. 7–10].

Не меньшее внимание было уделено исследователями проблеме сибирского климата. В контексте сельскохозяйственного освоения края данный вопрос имел особое звучание, поскольку требовал значительных адаптационных усилий от мигрантов. Значимыми особенностями сибирского климата являлись суровость, выраженная в более низких, чем в местах выхода, температурах года, и континентальность, проявлявшаяся в резком различии зимних и летних температур, их сезонных колебаниях, ранних заморозках и весенних возвратах холодов. Полная неизвестность климатических условий Азиатской России побуждала исследователей тщательно фиксировать метеорологические наблюдения. Путем анкетирования, частной переписки, личных опросов и наблюдений собирались сведения о вскрытии и замерзании рек, температурном режиме в различных местностях Западной Сибири, количестве и распределении выпадаемых осадков. Собранные сведения обрабатывались, подвергались тщательному анализу и в комплексе с материалами по геологии, минералогии, почвенному

климату оказывали влияние на принятие властями решений о размещении переселенцев в Западной Сибири, способствовали выявлению районов, наиболее благоприятных с точки зрения сельскохозяйственного освоения. Огромный объем работы в этом направлении был проделан членами ЗСОИРГО М. А. Шестаковым, К. А. Вернером, П. Ф. Брейтигамом, К. П. Горшениным и др. [8, с. 28–29; 9, с. 90–91; 10, с. 1–20; 11, с. 9–17].

Заметное место в деятельности ЗСОИРГО занимала этнографическая проблематика. Достаточно сказать, что за 50-летний период существования отдела (1878–1927 гг.) было опубликовано 65 работ, посвященных вопросам этнографии Западной Сибири, общим объемом 1500 страниц.

Приоритетное место в спектре этнографических проблем занимал вопрос об изучении быта, экономических и культурных традиций, религиозных верований, правовых установлений коренного населения Западной Сибири. В контексте колонизации региона тема коренного населения естественным образом вплеталась в «инородческий вопрос», ставший особо актуальным в связи с началом массового переселенческого движения в пореформенный период, когда земельные конфликты между переселенцами и аборигенами края возникали повсеместно, особенно в степной полосе Западной Сибири. К этому нужно добавить, что государственная политика в отношении коренных жителей была традиционно основана на представлении об их социально-политической «недееспособности». Специальные работы по этнографии аборигенов края, составленные по результатам научных экспедиций в районы максимального сосредоточения коренного населения, по всей вероятности, внесли существенный корректирующий вклад в формирование государственной политики в отношении инородцев, а также видоизменили представления властей о жизненном укладе аборигенов, что способствовало формированию принципиально новых подходов к решению инородческого вопроса. Серьезные исследования в области этнографии коренного населения были проведены Н. М. Ядринцевым, С. П. Швецовым, Г. Н. Потаниным, Л. Г. Чермаком [12, с. 134–162; 13, с. 1–16; 14, с. 26–36; 15, с. 1–24].

Наконец, широкий пласт этнографического материала в работе ЗСОИРГО представлен в трудах, посвященных старожилам Западной Сибири (14 крупных работ, из которых 7 относились к старожиловскому населению Алтая и 7 — к старожилам таежной полосы Западной Сибири). Выделяя сибиряков-старожилов в отдельную группу, большинство дореволюционных исследователей сходились во мнении, что к разряду старожилов следует относить лиц, проживших в регионе 25 лет и более и утративших связи и воспоминания о первоначальной родине [10, с. 91].

Таким образом, второе и последующие поколения сибиряков становились носителями измененной, преломленной на сибирской почве культуры. Сибиряки, по мнению исследователей дореволюционного периода, обладали отличительными свойствами, которые были свойственны всем колонистам в условиях осваиваемых регионов. Освоение сибирских зе-

мель, требовавшее громадной энергии, развило в сибиряке дух предприимчивости, привычку полагаться только на себя. Стереотипы поведения сибиряка, сложившиеся под влиянием природных условий региона водворения, определили специфику адаптации переселенцев, способствовали пролонгации процесса их личного и производственного приспособления к новым условиям жизни. С очевидным своеобразием этих условий переселенцы сталкивались уже при первом соприкосновении с сибирским социумом: в большей степени в ситуации совместного проживания со старожилами, в меньшей – при образовании самостоятельных поселков. В такой ситуации исследования этнографического характера проливали свет на различные аспекты хозяйственного быта старожилов, их жизненного уклада, поведенческих особенностей, мировоззрения, что в конечном счете способствовало амортизации конфликтности во взаимоотношениях с переселенцами. Так, например, проблемам организации сибирской старожильческой общины были посвящены многочисленные работы С. П. Швецова, обстоятельства заселения старых колонизационных районов – труды Н. М. Ядринцева, Е. Ф. Шмурло, старообрядцам Алтая – обширная статья М. Швецовой<sup>1</sup>. Ценность названных работ, помимо их насыщенности фактическим материалом, заключается и в том, что собранные этнографами материалы легли в основу обобщающих трудов по истории переселенческого дела, составленных А. А. Кауфманом и А. А. Исаевым [20].

Значение практической деятельности ЗСОИРГО в

отмеченных нами областях представляется особенно ценным в связи с условиями, в которых эта деятельность осуществлялась. По свидетельству одного из председателей общества С. Ф. Семенова, члены отдела, добровольно объединившиеся для интересующего их дела изучения края, не только жертвовали этому делу свои ежегодные взносы, но и несли ему безвозмездно свой труд, часто отдавая ему все свое свободное от службы время и энергию. Заметим, что ни экспедиционная, ни кабинетная исследовательская работа, ни литературный материал для изданий почти никогда не оплачивались. Показательными являются цифры денежного отчета общества о зарплатах за 1908 г.: правителю дел – 75 рублей, библиотекарю – 125 рублей, сторожу – 360 рублей [2, с. 9].

Таким образом, ЗСОИРГО своей экспедиционной и научно-публицистической деятельностью внес существенный вклад в изучение Западной Сибири в природно-географическом и этнографическом отношениях. Однако следует признать, что роль Общества не исчерпывалась простым сбором материалов. Высочайший профессионализм, научная компетентность и нравственная позиция ученых оказали мощное влияние на формирование и эволюцию основ колонизационной политики, воздействовали на представление властей и общества о переселенческом деле. Весьма существенным является и то обстоятельство, что ЗСОИРГО во второй половине XIX – начале XX вв. стал «территорией» наибольшей концентрации «сибирских интеллектов», что имело огромное значение в процессе формирования сибирского общества.

#### Источники и литература

1. Ядринцев Н. М. Сибирь перед судом русской литературы // Сборник избранных статей. Красноярск, 1919.
2. Семенов В. Ф. Очерк пятидесятилетней деятельности Западно-Сибирского отдела Государственного Русского географического общества // Записки Зап.-Сиб. отд.-ния Императ. Рус. геогр. о-ва. Т. XXXIX. Омск, 1927.
3. Григоровский Н. Описание Васюганской тундры // Записки Западно-Сибирского отдела Императ. Рус. Геогр. о-ва. Кн. VI. Омск, 1884.
4. Словоцков И. Я. Краткое сообщение о поездке в Кокчетавский уезд в 1878 г. Отч. 1878.
5. Патканов С. С. По Демьянке. Бытовой и экономический очерк // Записки Зап.-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XVI. Омск, 1884.
6. Теплоухов А. Ф. По Ямалу. Путевые заметки // Сибирская природа. 1922. № 2.
7. Хондажевский Н. К. Краткие сведения о поездке по северу Тобольской губернии. Отч. 1879.
8. Шестаков М. А. О современных задачах метеорологии в применении к сельскому хозяйству. Доклад. 1885–1886; Вернер К. А. О колебании климата и сельском хозяйстве. Докл. 1891–1893; Брейтигам П. А. Материалы для климатологии Западной Сибири и Степного края // Записки Зап.-Сиб. отд.-ния Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XVI. Омск, 1894; Горшенин К. П. Схема почвообразовательных условий лесостепной и черноземностепной полосы Западной Сибири // Сибирская природа. 1922. № 1.
9. Ядринцев Н. М. Сибирь как колония в географическом, этнографическом и историческом отношении. Новосибирск, 2003; Швецов С. П. Обычно-правовые отношения алтайцев и киргиз. Брачные и семейные отношения // Записки Зап.-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XXV. Омск, 1898; Чермак Л. Г. Оседлые киргизы-земледельцы на р. Чу // Записки Зап.-Сиб. отдела Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XXVII. Омск, 1900.
10. Кауфман А. А. Экономический быт государственных крестьян Ишимского округа Тобольской губернии. СПб., 1889. Ч. 1.
11. Шульгин В. Н. С. П. Швецов о происхождении и эволюции сибирской крестьянской общины // Община и семья в сибирской деревни XVIII – начала XX века. Новосибирск, 1989; Ядринцев Н. М. Поездка по Западной Сибири и в горный Алтайский округ // Записки Зап.-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. II. Омск, 1880; Шмурло Е. Ф. Русские поселения за Южным Алтайским хребтом // Зап. Зап.-Сиб. отдела Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XXV. Омск, 1898; Швецова М. «Поляки» Змеиногорского округа // Записки Зап.-Сиб. отд. Императ. Рус. геогр. о-ва. Кн. XXVI. Омск, 1899.
12. Кауфман А. А. Переселение и колонизация. СПб., 1905; Исаев А. А. Переселения в русском народном хозяйстве. СПб., 1891.

<sup>1</sup> О взглядах на общину С. П. Швецова см. [16, с. 32; 17, с. 1–147; 18, с. 1–64; 19, с. 1–92].

*Н. И. Чуркина*

### **Культурно-просветительская деятельность педагогических музеев и учреждений педагогического образования Западной Сибири (вторая половина XIX — начало XX вв.)**

Рассматривая педагогическое образование как социокультурный феномен, мы должны учитывать его взаимообусловленность с культурной и общественной жизнью, осознавать, что, являясь «продуктом» общественных и культурных процессов, оно оказывает обратное влияние. В такой трактовке педагогическому образованию должны вменяться новые функции, одна из них особенно актуальна в свете новых стандартов высшего профессионально-педагогического образования, в которых определено, что будущие педагоги должны быть готовы к просветительской деятельности. Отсутствие эффективных форм такой деятельности в современном образовании делает необходимым осмысление исторического опыта российского педагогического образования.

Значимой чертой педагогического сообщества был высокий уровень развитости форм общественно-педагогического движения, в которых основной силой являлись педагоги начальных училищ, составляющие региональное педагогическое сообщество. Специфические условия региональной жизни (отсутствие земства, ограниченная численность дворянства, неразвитость других профессиональных групп интеллигенции, малое количество городов, слабость культурного ландшафта, многочисленность общественных организаций и др.) способствовали тому, что региональное педагогическое сообщество становилось главным модернизатором, просветителем, создателем привлекательного «образа» региона.

Эффективной и распространенной формой просвещения были народные чтения, которые в Омской учительской семинарии начались с октября 1886 г. и проходили 2 раза в месяц. На эти цели омский городской голова из средств Думы разрешил отпускать по 50 рублей ежегодно. На заседании педагогического совета при обсуждении вопросов о тематике чтений было принято решение знакомить слушателей с лучшими образцами русской литературы и музыки; для расширения контингента участников чтений их стоимость не должна была превышать 5 копеек [5, л. 34]. В других учебных заведениях региона также использовались подобные формы распространения грамоты и просвещения.

Педагогическое сообщество стало использоваться властью и для пропаганды целей государственной политики в период русско-японской войны. В 1904 г. в приказе степного генерал-губернатора предлагалось «...учителям народных школ при всяком удобном случае знакомить население с действительным положением дел на театре военных действий, в устранении ложных слухов, подрывающих доверие к силе и успехам русского оружия» [7, с. 34].

Уникальный опыт просветительской деятельности давали педагогические музеи. В феврале 1864 г. в Санкт-Петербурге открылся первый в мире педагогический музей, созданный при Главном управлении во-

енно-учебных заведений. В официальных документах назначение музея определялось так: «Знакомить военно-учебные заведения с существующими учебными пособиями, облегчить выбор, нужный для учебного курса» [6, с. 3]. Образцы учебных пособий сначала приобретались за границей, позже заказы размещались в отечественных типографиях и мастерских. Музею удалось стать не только собранием уникальных учебных пособий, но и центром передовой педагогической науки. При музее устраивались дискуссии, проводились лекции, народные чтения, выходили популярные издания: журнал «Педагогический сборник», учебники, литература по психологии и педагогике. Музей часто становился пионером общероссийских педагогических дискуссий: например, в 1894 г. на заседаниях общепедагогического отделения рассматривались проекты организации педагогического образования, со своими докладами выступали известные педагоги: Острогорский, Модестов, Гуревич, Капустин [10, с. 138].

Деятельность первого педагогического музея стала образцовой для многих провинциальных музеев, в том числе появившихся в Западной Сибири в конце XIX — начале XX в., где сложилось несколько видов педагогических музеев: стационарные, имеющие постоянное помещение, экспозицию, штат работников; музеи, создаваемые на определенное время (например, на период деятельности педагогических курсов), и педагогические отделы, учреждаемые при краеведческих музеях. Если в Европейской России учредителями педагогических музеев часто становилось земство, то в Сибири, на территорию которой земство было распространено лишь в начале XX в., его роль в сфере образования взяли на себя просветительские и благотворительные организации. Так, Общество вспомоществования учащимся и учившим Акмолинской области в 1897 г. ходатайствовало перед Степным генерал-губернатором о проведении краткосрочных педагогических курсов для учителей и учительниц станичных и поселковых школ второго отделения Сибирского казачьего войска. При курсах был организован временный педагогический музей, в котором собрали все учебные пособия, необходимые учителю для его педагогического самосовершенствования и для успешного ведения обучения. Основой музея стали фонды Омской учительской семинарии, на базе которой проводились курсы [9, с. 313]. С этого разового мероприятия начали формироваться педагогическая библиотека и музей при обществе вспомоществования. С 1899 по 1904 г. количество книг выросло до 1044 шт., а учебных пособий — до 305 [8, с. 10]. Такая практика получила распространение и в деятельности других курсов. Во время проведения краткосрочных педагогических курсов с 14 июня по 10 августа в 1910 г. в Тобольске была создана библиотека, составленная из фондов педагогического отдела Тобольско-

го губернского музея в количестве 700 томов и 85 названий учебных пособий [3, л. 11].

В конце XIX в. по предложению органов управления учебными заведениями Западно-Сибирского учебного округа стали создаваться стационарные музеи, например Педагогический музей Томских приходских училищ, первоначально находившийся в здании бесплатной библиотеки, а в 1900 г. переведенный в помещение при Александровском женском приходском училище. В постановлении попечителя о создании музея отмечалось, что «здесь музей более доступен для пользования всех преподавателей и преподавательниц городских училищ, а равно слушательниц педагогических курсов и воспитанниц педагогического класса женской гимназии [4, л. 1]. Фонды педагогических музеев включали в себя не только учебники и учебные пособия, но и предметы наглядного обучения (коллекции минералов, физические и химические лаборатории), географические и исторические карты, учебные игры и развлечения, подборку многих общероссийских и региональных педагогических журналов. В 1900 г. при Бийском Пушкинском 3-классном городском училище были открыты публичная педагогическая библиотека и музей наглядных учебных пособий. В том же году было разрешено создание библиотеки и музея при Барнаульском 2-классном городском училище. Все эти заведения учреждались при поддержке попечителя Западно-Сибирского учебного округа, но с условием, «чтобы как библиотека, так и музей учебных пособий были доступны лишь преподавателям учебных заведений уездов и при том, чтобы пользование книгами и пособиями было бесплатно» [4, л. 1].

Педагогические музеи постепенно расширяли сферу своих интересов, собирая уже не только учебные пособия, а все, что относилось к проблемам просвещения. В 1904 г. инспектор народных училищ 2-го района Томской губернии г. Барнаула обратился к заведующим школами уезда с просьбой «выслать в музей для выставки 3 лучших письменных работы, 3 средних и 3 худших, а также рукоделия, где таковое преподается» [2, л. 33].

Для большинства западносибирских педагогических музеев главной проблемой были финансы. Томский музей городских начальных училищ получал всего 100 рублей ассигнациями. Как указывал инспектор училищ 1-го района г. Томска Дубровский, «помянутых средств крайне недостаточно для того, чтобы музей мог в большей или меньшей степени выполнять свое важное предназначение» [4, л. 2]. По разрешению попечителя Западно-Сибирского учебного округа на музей в 1901 г. было отпущено еще 100 рублей.

Деятельность педагогических музеев и педагогических библиотек региона имела колоссальное значение в условиях низких доходов большинства членов педагогического сообщества, что не позволяло им покупать необходимую для повышения квалификации учебную литературу. А. Н. Куломзин писал: «Безотрадно его (учителя) имущественное положение, так безотрадно, что поневоле удивляешься, как вообще сравнительно мало незамещенных вакансий». Школьный оклад учителей городских училищ без казенной квартиры составлял 490–604 рубля. Средний бюджет семьи с двумя детьми (не считая одежды) составлял в Омске 545 рублей, в Петропавловске – 576 рублей, в Кокчетаве – 780 рублей, в Акмолинске – 987 рублей [1, с. 50]. Кроме того, в силу географической удаленности многие новые издания были недоступны для народных учителей, большинство из которых, работая в сельских училищах, выезжали в города только на летние курсы. Фондами педагогических музеев могли пользоваться не только правомочные учителя, но и кандидаты, готовящиеся к сдаче экзамена.

Таким образом, учреждения педагогического образования (учительские семинарии, институты, педагогические курсы, музеи и библиотеки) с просветительской функцией педагогического образования справлялись достойно. Именно за счет участия педагогов в просветительских и благотворительных организациях, безвозмездной работы в структуре народных чтений, школ в регионе расширился слой грамотных людей, сложился особый контингент региональной интеллигенции.

#### Источники и литература

1. Всеподданнейший отчет статс-секретаря А. Н. Куломзина о поездке в Сибирь в 1896–1897 гг. СПб., 1898. ГАТО. Ф. 100. Оп. 1. Д. 143.
2. ГАТО. Ф. 100. Оп. 1. Д. 295.
3. ГАТО. Ф. 100. Оп. 1. Д. 97.
4. ГУ ИСА ОО. Ф. 115. Оп. 1. Д. 31.
5. Двадцатипятилетие Педагогического музея военно-учебных заведений (1864–1889). СПб., 1889.
6. Приказ Степного генерал-губернатора // Сибирская жизнь. 1904. 20 марта. С. 2.
7. Фураев Г. К пятилетнему юбилею Союза работников просвещения Омского губотдела 1895–1924, Омск. 1924.
8. Хроника // Русская школа. 1898. № 1. С. 312.
9. Хроника // Русская школа. 1898. № 12. С. 138–145.

*И. В. Шлейхер*

#### Самая первая экспедиция

История сибирской этнографии, особенно в части изучения быта русского населения, еще не написана, но когда-нибудь это непременно случится. Однако тот, кто поставит перед собой эту благородную задачу, столкнется с немалыми трудностями. Например, не каждый специалист назовет отчество Марии Ва-

сильевны Швецово, написавшей капитальную, не устаревшую и поныне работу «Поляки Змеиногорского округа», которая цитируется почти в каждой статье о староведах Алтайского края. Биография Нины Ильиничны Каплан, автора «Очерков по народному искусству Алтая», тоже известна лишь немногим людям,

бок о бок работавшим с ней, хотя ее книга до сих пор является настольной для каждого изучающего урало-сибирскую роспись. Многие современные ученые из природной скромности или по сложившейся привычке ничего не пишут о себе, о своих методах работы, об ошибках, идеях и сомнениях. Они сообщают читателю только суммированные факты и готовые выводы по определенной научной проблеме. К сожалению, теперь почти не создается трудов, подобных «Путешествию на „Кон-Тики“» Тура Хейердала или «Расказах литературоведа» Иракия Андроникова, где читатели радовались каждому озарению и сопереживали каждой неудаче этих страстно увлеченных своим предметом исследователей. Но творческая «кухня» современных ученых не менее увлекательна, чем столетия назад. Хочу поделиться воспоминаниями об этнографической экспедиции, которую возглавляла одна из самых известных сегодня исследовательниц русского крестьянского быта на Алтае Виктория Анатольевна Липинская и в которой мне посчастливилось участвовать.

Два десятилетия назад, в августе 1991 г., Краевое управление культуры направило нас, двух молодых сотрудников Центра фольклора и народных ремесел<sup>1</sup>, в экспедицию, организованную Институтом этнографии Академии наук СССР. Женя Кондручин должен был снимать на видео и фотографировать все достойное внимания. Моя задача состояла в посильной помощи там, где это потребуется, вплоть до чистки картошки, а сверхзадача – смотреть, как работают профессионалы.

Первая в жизни экспедиция стала отличной школой полевых исследований, методика которых для автора этих строк была тогда тайной за семью печатями. В середине 1980-х гг. этнография на истфаке АГУ преподавалась как дисциплина, нашедшая ответы почти на все вопросы, и, видимо, поэтому проблемы сбора информации не занимали в ней центрального места. Кроме того, объектом ее изучения были в основном племена дальние и экзотические, к каковым русские крестьяне не относились. Путь экспедиции лежал в Чарышский район и граничащие с ним территории. Эта область была выбрана потому, что здесь бок о бок, часто в одной деревне, жили три категории населения, типичные для Алтайского края: казаки Бийской казачьей линии, старoverы-кержаки и переселенцы, как правило, православного вероисповедания. «Наша задача: выявить эти три группы, определить их этнографическую характеристику и собрать сведения об их взаимоотношениях» [1].

Микроавтобус, ведомый шофером Витей, резво катил по изумительной красоты предгорьям. Подпрыгивая на ухабах, я украдкой рассматривала москвичей: начальник отряда – светловолосая хрупкая женщина с высоким, спокойным голосом. Брюки, блузка, на голове – беленький платочек, повязанный рожками на лбу, по моде пятидесятых. Сергей Сергеевич, специалист по северным народам, с дочкой Машей.

...В большое старинное село – если не путаю, это

был Сентелек – коровы пришли вечером, как им и полагается, но в родные дворы заходить почему-то не спешили, а терпеливо топтались, каждая у своей калитки. Надо сказать, что я хоть и выросла в городе, но каждое лето месяца по два жила у бабушки в деревне, да и муж мой родом из немецкого села в Кулундинской степи, куда мы в ту пору ежегодно наведывались. Одним словом, повадки коров для меня не были загадкой, но такое поведение крупного рогатого скота пришлось наблюдать впервые. Услышав призывное «Му-у-у!», хозяйки выходили за забор, садились на принесенную с собой табуретку и начинали дойку. Закончив процедуру, любовно шлепали своих Зорек по крутому боку, и те шли бродить по деревне до утра, пока пастух не соберет и не погонит стадо на пастбище. Пережитки поскотинной системы, как объяснила Виктория Анатольевна. Дрова здесь тоже складывали необычно – в виде своеобразных стогов, когда поленья лежат концентрическими кругами, которые постепенно сужаются кверху. Говорили, что в таком виде они лучше просыхают (через пять лет в Германии, в горном Шварцвальде, я увидела точно такие же поленицы-стога).

В Тулате мы замеряли и фотографировали двухэтажный деревянный дом. Под окном паслись жеребята, а по пыльной улице то и дело проносились «верхами» мальчишки лет шести-семи. Скакали они лихо – без седла, выгоревшие волосенки по ветру. На одном даже была старая дедовская фуражка с цветным околышем. Чему удивляться – казачья станица. Конь здесь был в каждом дворе. Еще запомнились нарезанные золотистыми дольками яблоки, сушившиеся в одной ограде на печных «протвнях». Или «противнях»? Виктории Анатольевне так и не удалось отучить меня от сибирских словечек и ударений – по сей день, зная, что это неверно, говорю «ножницами». А вот научить она сумела многому.

На всю жизнь запомнилось железное правило: приехал в село – сразу ищи сельсовет и договаривайся о ночлеге и питании. Это потом – списки самых старых жителей села, школьный музей и летопись, написанная энтузиастами-краеведами. Забота о быте создавала здоровую атмосферу среди сотрудников и придавала всей работе основательность, домовитость. С тех пор я обладаю универсальным рецептом гречневой каши, которая выручала нас в этой экспедиции: с утра в литровую банку насыпается стакан крупы и наливаются два стакана воды, потом туда опускается кипятыльник; как только вода закипит, банка закрывается крышкой и закутывается в одеяло потолще. Да, все это надо посолить. К обеду, когда мы, усталые и голодные, возвращались «с поля», нас ожидало готовое питательное блюдо с пылу с жару.

Каждый вечер мы за «круглым столом» обменивались собранной за день информацией, планировали походы по домам на завтрашний день, обсуждали дорожные маршруты. В последнем возникла необходимость, когда на пути нашей машины вставали непреодолимые препятствия в виде невысоких, но достаточ-

<sup>1</sup> Ныне отдел возрождения русской традиционной культуры в Государственном художественном музее Алтайского края.



Рис. 1. Экспедиция началась! На фоне рериховских гор. Слева направо: водитель Виктор, И. Шлейхер, В. А. Липинская, Маша и Сергей Сергеевич. Фото Е. Кондручина

но крутых горок. Тут техника с каким-то неподходящим для этого то ли передним, то ли задним приводом регулярно отказывала, и мы карабкались вверх пешком, обливаясь потом. Особенно страдал Женя под тяжестью камер и фотоаппаратов. Другая проблема возникала, если дороги, указанной на карте, больше не существовало, и мы спрашивались у местных жителей, как нам добраться до нужной деревни. На этот вопрос мы всегда получали обнадеживающий ответ: «Дорога туда одна, и прямая!», чтобы через пять минут неминуемо приехать к развилке как минимум трех. Это выражение вошло у нас в поговорку, хотя мы, безусловно, понимали: для местных дорога была действительно одна, причем прямая, ведь они точно знали, какая из трех им нужна! Но вернемся к науке.

В ржавом пруте, гнилой бакулке или замусоленной тряпке Виктория Анатольевна с ходу распознавала безмен, мутовку или подзор. Бывало, идем мимо сарая, она потянет за какой-то замшелый черенок и вытащит – то лопату для хлеба, то терку для кедровых орехов. Громадная чурка, принятая мною за колоду для рубки мяса, была с ходу опознана как долбленная ступа, а пористое, серое от времени бревно – как мялка для льна. Кстати, оба эти предмета из Покровки украсили коллекцию экспонатов Фольклорного

центра. Я сделала для себя важный вывод: чего не знаешь, того не видишь.

Покровку я помню хорошо – очень красивое место, но ни школы, ни магазина. Поэтому люди почти все разъехались, остались одни старики. Через опустевшую усадьбу на краю деревни протекал ручей, на берегу которого стояла баня, топившаяся по-черному: без трубы, с отверстием в стене для выхода дыма. Во дворе сохранился амбар, в избе – глинобитная печка и полати, а в горнице стояли кросна. В сущности, готовый комплекс для музея под открытым небом. Владелица умерла, дом принадлежал ее дочке, жившей в райцентре.

Интервью Виктория Анатольевна вела виртуозно. Человек чувствовал: он является источником бесценной информации, которая попадает в руки заинтересованного слушателя. «Золотым ключиком», открывавшим сердца стариков, была доверительная фраза, сработавшая всегда и везде: «А вот моя бабушка рассказывала...». Информант либо подтверждал эти сведения, либо возражал, приводя примеры из своей жизни или ссылаясь на собственных родственников. При этом было важно, формулируя вопрос подобным образом, не сказать чересчур много, не подбрасывать своих идей, чтобы не направить человека по ложно-



Рис. 2. Никуда не спешим – редкий случай!  
Фото Е. Кондручина

му пути или не отбить у него интерес к разговору: дескать, вы уже и сами все знаете, чего уж нам!

Чтобы побудить бабушек и дедушек получше вспомнить прошлое, часто приходилось разыгрывать наивное неведение. На этой почве порой происходили забавные стычки с оператором Женей, который, устав без конца слушать надоевшие вопросы и желая разом покончить со всей этой канителью, бурно вклинивался в неспешно текущую беседу: «Чем косили, чем косили! Литовкой, вам же об этом уже сто раз сегодня рассказывали!» Сама я была не лучше. До сих пор не могу без стыда посмотреть двухминутную запись, где я пыталась показать восьмидесятилетней старушке, как работают ее (!) воробы. Мало того, что я не понимала механизма тканья, у меня еще и не хватало ума молча выслушать сведущего человека.

Медленно приходило умение не перебивать и не корректировать, даже если казалось, что информант повествует «не из той оперы». Многие сведения, представлявшиеся мне дикими, таковыми вовсе не являлись. Помню, как удивил меня факт наличия в начале XX в. практически в каждой семье 4–5 коров и нескольких лошадей. Это совсем не совпадало с привычной картиной обнищания деревни накануне революции. Кстати, этого слова местные старики не употребляли. Они говорили «восстание»...

Известие об аресте президента застало нас в Генералке Краснощековского района. Вечером москвичи не отрываясь смотрели телевизор и гадали, пройдут ли по их улице танки. Дозвониться ни до Москвы, ни до Барнаула мы не могли. Два бронетранспортера защитного цвета, брошенные неизвестно кем и когда на берегу местной речушки, настроения не улучшали. Но работа продолжалась.



Рис. 3. Мялка для льна, д. Покровка Чарышского района. Экспозиция ГХМАК



Рис. 4. Долбленная ступа, д. Покровка Чарышского района. Экспозиция ГХМАК

...Мы опять вернулись в Чарышский район, в Усть-Тулатинку. Здесь я впервые встретила с настоящей, можно сказать, профессиональной народной целительницей. Из соседних деревень на несколько месяцев родители привозили ребятишек к ней на лечение. Насколько помню, список недугов включал родимчик, испуг и золотуху. От золотухи бабушка лечила яичным дегтем и даже описала, как его делать – «сидеть» – из яичных желтков. Правда, на следующий день, когда мы снова пришли уточнить кое-какие детали, целительница встретила нас жуткой бранью и упрекнула в осквернении памяти ее родителей. Побушевав немного, старушка вдруг сменила гнев на милость и продиктовала некоторые заговоры [2, с. 192]. От этой сухонькой старой женщины действительно исходила сила, заставлявшая верить каждому ее слову. Когда я пожаловалась на головную боль, она поводила у моего лба руками, очень пристально посмотрела в глаза, и я почувствовала полное растворение в чужой воле и невиданное облегчение.

От Усть-Тулатинки осталось двойственное впечатление. Жители на крыльце магазина, завидев нас, всё порывались спеть песню. А вечером в школу, где мы разместились, ворвалась женщина с безумными глазами и горячо просила взять в Москву письмо, потому что отсюда правды не добьешься. Зато на школьном огороде росли помидоры и болгарский перец. Нам разрешили их нарвать, и это был королевский ужин накануне отъезда – овощное рагу с молодой картошкой.

...Стопка тонких тетрадей в клеточку заполнена полевыми дневниками, микроавтобус так забит предметами народного быта и орудиями крестьянского труда (безусловная заслуга Виктории Анатольевны!), что некуда поставить ноги. Мы отправляемся домой – кто в Москву, писать новые книги, кто в Барнаул, регистрировать драгоценные экспонаты.

Многое забылось за двадцать лет, но эта, самая первая в моей жизни экспедиция оставила глубокий след в душе и показала на деле, что же это за наука такая – этнография и что это за люди – этнографы.

#### Источники и литература

1. Баня и печь в русской народной традиции / под ред. В. А. Липинской. М., 2004.

2 Липинская В. А. Историческая записка. Чарышский район, 1991 г. Архив ГХМАК.



## Сокращения

- АГАО – Алтайская государственная академия образования им. В. М. Шукшина, г. Бийск (ранее – Бийский государственный педагогический университет им. В. М. Шукшина)
- АлтГУ (АГУ) – Алтайский государственный университет
- ЛИК АлтГПА – лаборатории исторического краеведения Алтайской государственной педагогической академии
- АлтГПА – Алтайская государственная педагогическая академия (ранее – Барнаульский государственный педагогический университет)
- АП РК – Архив Президента Республики Казахстан
- АТМ НГК – архив традиционной музыки Новосибирской государственной консерватории
- ГААК – Государственный архив Алтайского края
- ГАГУ – Горно-Алтайский государственный университет
- ГАРФ – Государственный архив Российской Федерации в г. Москве
- ГУЗиЗ – Главное управление землеустройства и земледелия (в Санкт-Петербурге)
- ГУП – Главное управление по делам печати (в Санкт-Петербурге)
- ГАВКО – Государственный архив Восточно-Казахстанской области
- ГАТО – Государственный архив Томской области
- ГАУО – Государственный архив Ульяновской области
- ГСО РК – Государственный общеобразовательный стандарт Республики Казахстан
- ГУТО ГАТ – государственное учреждение Тюменской области «Государственный архив в г. Тобольске»
- ДКНБ РК по ВКО – Департамент Комитета национальной безопасности Республики Казахстан по Восточно-Казахстанской области
- ЗСО ИРГО – Западно-Сибирское отделение Императорского Русского географического общества
- ИРК – Институт развития Казахстана
- КУК КОКМ ОФ – Кемеровское учреждение культуры Кемеровского областного краеведческого музея
- МАЗ ОмГУ – музей археологии и этнографии Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского
- МАЗ РАН – Музей антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера)
- МВД – министерство внутренних дел
- МИД – министерство иностранных дел
- МНП – министерство народного образования
- МОН РК – министерство образования и науки Республики Казахстан
- НАРТ – Национальный архив Республики Татарстан в г. Казани
- ОГИКМ – Омский государственный историко-краеведческий музей
- ОмГУ – Омский государственный университет
- П. – папка
- ПМА – полевые материалы автора
- ПП ОГПУ – Полномочный представитель Объединенного государственного политического управления
- РАН – Российская Академия наук
- РБ – Республика Беларусь
- РГАДА – Российский государственный архив древних актов
- РГИА – Российский государственный исторический архив
- РИК – районный исполнительный комитет
- РК – Республика Казахстан
- РПЦ – Русская православная церковь
- РФ – Российская Федерация
- СДК – Симбирская духовная консистория
- СГУ – Семипалатинский государственный университет
- СНК Казахской АССР – Совет народных комиссаров Казахской автономной советской социалистической республики
- СО РАН – Сибирское отделение Российской академии наук
- ТОКМ – Томский областной краеведческий музей
- К. – карточка
- ЦГА РК – Центральный государственный архив Республики Казахстан
- ЦГМ РК – Центральный государственный музей Республики Казахстан
- ЦДНИ ВКО РК – Центр документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области Республики Казахстан
- ЦХАФ АК – Центр хранения архивных фондов Алтайского края

## Список авторов

**Айкозов Сейдулла Ибадуллаевич** – канд. ист. наук, доц. Южно-Казахстанского государственного университета им. М. Ауезова, г. Шымкент, РК

**Аксенова Татьяна Викторовна** – канд. ист. наук, научный сотрудник отдела археологии и этнографии Научно-исследовательского института гуманитарных наук при Правительстве Республики Мордовия, г. Саранск, РФ

**Алдабергенов Кырыкбай Мазанович** – доктор ист. наук, проф. Павлодарского государственного университета им. С. Торайгырова, г. Павлодар, РК

**Алтаев Аскар Шаукатович** – доктор ист. наук, проф. Казахского национального университета имени Аль-Фараби, г. Алма-Ата, РК

**Алфёрова Елена Геннадьевна** – канд. филол. наук, заведующая сектором духовных традиций в народной архитектуре Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Артыкбаев Жамбыл Омарович** – доктор ист. наук, проф. Евразийского национального университета им. Л. Н. Гумилева, г. Астана, РК

**Афанасьева Юлия Юрьевна** – аспирантка Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Белявина Валентина Николаевна** – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Бережнова Марина Леонидовна** – канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, зав. сектором научной информации Сибирского филиала Российского института культурологии, г. Омск, РФ

**Блинова Анна Николаевна** – канд. ист. наук, науч. сотрудник Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

**Богочанова Альбина Васильевна** – ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

**Бурнаков Венарий Алексеевич** – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Гаджиева Руфейда Сабировна** – ТОО «Медицинский центр «Эмили», «Казахстанский многопрофильный институт «Парасат», зав. каф. СЭД, г. Алма-Ата, РК

**Глухих Екатерина Ильинична** – аспирант Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Гончарова Татьяна Александровна** – канд. ист. наук, доц. Томского государственного педагогического университета, г. Томск, РФ

**Грибанова Наталья Святославна** – зав. историко-краеведческим музеем Алтайской государственной педагогической академии, г. Барнаул, РФ

**Григулевич Надежда Иосифовна** – канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института этнологии и антро-

пологии РАН им. Н. Н. Миклухо-Маклая, г. Москва, РФ

**Грошева Галина Васильевна** – канд. ист. наук, доц. Томского государственного педагогического университета, г. Томск, РФ

**Демежанов Тулеубек Мухамедиевич** – канд. филол. наук, доц. Семипалатинского государственного педагогического института, г. емей, РК

**Джамбаева Жанар Абинсериковна** – доктор филол. наук, Семипалатинского государственного педагогического института, г. Семей, РК

**Дубашинский Роман Юрьевич** – канд. филол. наук, науч. сотрудник Института языка и литературы им. Якуба Коласа и Янки Купалы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Дурново Ирина Васильевна** – сотрудник государственного архива Восточно-Казахстанской области, г. Усть-Каменогорск, РК

**Ерохина Елена Анатольевна** – канд. филолог. наук, доц. ст. науч. сотрудник Института философии и права СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Ескендилов Меир Гариполлаевич** – д-р ист. наук, проф., ректор Семипалатинского государственного педагогического института, г. Семей, РК

**Ефремова Анна Олеговна** – мл. науч. сотрудник Новоалтайского краеведческого музея им. В. Я. Марусина, г. Новоалтайск, РФ

**Жанбосинова Альбина Советовна** – канд. ист. наук, доц. Восточно-Казахстанского государственного университета им. С. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск, РК

**Жаппаркул Жанар Абусайылкызы** – специалист отдела народного и декоративно-прикладного искусства Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Живова Лилия Васильевна** – ст. науч. сотрудник Государственного художественного музея Алтайского края, г. Барнаул, РФ

**Жигунова Марина Александровна** – канд. ист. наук, доц. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ

**Илиуф Хаджи-Мурат Шаяхметович** – канд. филол. наук, специалист высшего уровня Областного историко-краеведческого музея, г. Семей, РК

**Илюхина Татьяна Юрьевна** – зав. отделом культуры, молодежи и спорта администрации Топчихинского района, с. Топчиха Алтайского края, РФ

**Калиева Канша Советкановна** – канд. ист. наук, ст. преподаватель Восточно-Казахстанского государственного университета им. С. Аманжолова, г. Усть-Каменогорск, РК

**Калшабаева Бибизия Кенжебековна** – д-р ист. наук, доц. Казахского национального университета имени Аль-Фараби, г. Алма-Ата, РК

**Калыш Аманжол Боранбайулы** – канд. ист. наук, доц. Казахского национального университета имени Аль-Фараби, г. Алма-Ата, РК

**Каримов Мухтарбек Карпыкович** – канд. ист. на-

ук, доц., директор Научного центра исторических и социально-политических исследований им. академика Манаша Козыбаева Семипалатинского государственного педагогического института, г. Семей, РК

**Касперович Галина Ивановна** — ведущий науч. сотрудник отдела народоведения Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Кимеев Валерий Макарович** — канд. ист. наук, доц. Кемеровского государственного университета, г. Кемерово, РФ

**Козлова Татьяна Ивановна** — аспирант Новосибирского государственного архитектурно-строительного университета, г. Новосибирск, РФ

**Колоткин Михаил Николаевич** — доктор ист. наук, проф. Сибирской государственной геодезической академии, г. Новосибирск, РФ

**Коляскина Елена Александровна** — канд. ист. наук, старший преподаватель Алтайской государственной академии образования им. В.М. Шукшина, г. Бийск, РФ

**Корнева Валерия Юрьевна** — ст. преподаватель Томского сельскохозяйственного института — филиала Новосибирского государственного аграрного института, г. Томск, РФ

**Корусенко Светлана Николаевна** — канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотрудник сектора этнографии Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

**Корусенко Светлана Николаевна** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

**Крих Анна Алексеевна** — канд. ист. наук, доц. Сибирской государственной автомобильно-дорожной академии, г. Омск, РФ

**Крутова Нина Владимировна** — зав. Центром краеведческой работы Восточно-Казахстанской областной библиотеки им. А.С. Пушкина, г. Усть-Каменогорск, РК

**Кузнецова Татьяна Анатольевна** — канд. ист. наук, доц. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

**Кузьмина Елена Николаевна** — менеджер рекламного агентства «Компаньон», г. Омск, РФ

**Куприянова Ирина Васильевна** — канд. ист. наук, доц. Алтайской государственной академии культуры и искусств, г. Барнаул, РФ

**Ларионов Михаил Михайлович** — зав. сектором истории религии отдела редкой книги и иконописи Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Ледовских Анна Юрьевна** — канд. ист. наук, доц. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

**Лейбова Екатерина Константиновна** — канд. пед. наук, доц. Новосибирского государственного педагогического университета, г. Новосибирск, РФ

**Липатова Антонина Петровна** — канд. филол. наук, эксперт Управления федеральной службы по кон-

тролю за оборотом наркотиков России по Ульяновской области, г. Ульяновск, РФ

**Любимова Галина Владиславовна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник отдела этнографии Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Майничева Анна Юрьевна** — доктор ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Мамаева Гульнара Ермековна** — ст. специалист Научного центра исторических и социально-политических исследований им. Манаша Козыбаева Семипалатинского государственного педагогического института, г. Семей, РК

**Мамонтова Оксана Сергеевна** — науч. сотрудник Алтайского государственного краеведческого музея, г. Барнаул, РФ

**Милюченков Сергей Алексеевич** — канд. ист. наук, доц., ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Мусабалина Гульнара Толеугазиновна** — доктор ист. наук, доц., декан историко-филологического факультета Семипалатинского государственного педагогического института, г. Семей, РК

**Мухамеджанова Райса Черяздановна** — мл. науч. сотрудник отдела народного и декоративно-прикладного искусства Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Назаров Иван Иванович** — канд. ист. наук, доц. Алтайского государственного университета, г. Барнаул, РФ

**Николаев Василий Владимирович** — мл. науч. сотрудник отдела музееведения музейно-источниковедческого сектора Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Нургазина Толкын Сайлаугазыевна** — магистр и истории, учитель истории СОШ № 19, г. Семей, РК

**Овчарова Мария Александровна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник Новосибирского государственного краеведческого музея, г. Новосибирск, РФ

**Октябрьская Ирина Вячеславовна** — доктор ист. наук, зав. Отделом Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

**Орынтаева Эльмира Орынбасаровна** — канд. ист. наук, доц. Южно-Казахстанского государственного университета им. М. Ауезова, г. Шымкент, РК

**Осерчева Ольга Николаевна** — зав. отделом редких книг и иконописи Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Рахматуллаев Шавкатжон Мухаммадалиевич** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник Института истории АН Республики Узбекистан, г. Ташкент, РУ

**Романова Елена Анатольевна** — специалист отдела народного и декоративно-прикладного искусства Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Сабиров Алишер Турсунович** — канд. ист. наук, ст. науч. сотрудник, рук. Центра устной истории Института истории АН РУ, г. Ташкент, РУ

**Садвокасова Закиш Тулехановна** — доктор ист. наук, проф., Казахского национального университета им. Аль-Фараби, г. Алма-Ата, РК

**Смирнова Татьяна Борисовна** — доктор ист. наук, проф. Омского государственного университета им. Ф. М. Достоевского, г. Омск, РФ

**Соловьева Ирина Анатольевна** — зав. научно-экспозиционным отделом Литературно-мемориального музея им. Ф. М. Достоевского, г. Семей, РК

**Сулейменова Галия Сатыбалдиевна** — канд. ист. наук, доц. Южно-Казахстанского государственного университета им. М. Ауезова, г. Шымкент, РК

**Сушко Петр Николаевич** — науч. сотрудник отдела редких книг и иконописи Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Сыдыков Ерлан Беташевич** — доктор ист. наук, проф., ректор Семипалатинского государственного университета им. Шакарима, г. Семей, РК

**Тадина Надежда Алексеевна** — канд. ист. наук, доц. Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск, РФ

Тадышева Наталья Олеговна — канд. ист. наук, заместитель директора Научно-исследовательского института алтаистики им. С.С. Суразакова, г. Горно-Алтайск, РФ

**Терентьев Владислав Игоревич** — студент 4 курса Кемеровского государственного университета, г. Кемерово, РФ

**Титовец Александр Викторович** — канд. филол. наук, ст. науч. сотрудник Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Тихомирова Марина Николаевна** — канд. ист. наук, науч. сотрудник Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, РФ

**Томилов Николай Аркадьевич** — доктор ист. наук, проф., директор Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, Сибирского филиала Российского института культурологии, зав. кафедрой этнографии и музееведения Омского государственного университета им. Ф.М. Достоевского, г. Омск, РФ

**Удербаета Сауле Карибаевна** — канд. ист. наук, ст. преподаватель, зам. декана по научной работе исторического факультета Казахского Национального университета им. Аль-Фараби, г. Алма-Ата, РК

**Ушницкий Василий Васильевич** — канд. ист. наук, науч. сотрудник сектора этнографии ИГИ и ПМНС СО РАН, г. Якутск, РФ

**Фурсова Елена Федоровна** — доктор ист. наук, ст. науч. сотрудник Института археологии и этнографии СО РАН, г. Новосибирск, РФ

Черных Александр Васильевич — доктор ист. наук, проф. Пермского государственного университета, г. Пермь, РФ

**Честнейшина Наталья Николаевна** — сотрудник Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Чуркин Михаил Константинович** — доктор ист. наук, проф. Омского государственного педагогического университета, г. Омск, РФ

**Чуркина Наталья Ивановна** — канд. пед. наук, доц. Омского государственного педагогического университета, г. Омск, РФ

**Шалгынбай Жумагыз Жебегеновна** — канд. филолог. наук, ученый секретарь Центрального государственного музея Республики Казахстан, г. Алма-Ата, РК

**Шарабарина Татьяна Германовна** — ст. науч. сотрудник отдела русской этнографии Восточно-Казахстанского областного архитектурно-этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника, г. Усть-Каменогорск, РК

**Шахов Павел Сергеевич** — аспирант Новосибирской государственной консерватории (академии) им. М. И. Глинки, г. Новосибирск, РФ

**Шейбак Вадим Викторович** — канд. ист. наук, науч. сотрудник отдела народоведения Института искусствоведения, этнографии и фольклора им. К. Крапивы Национальной академии наук Белоруссии, г. Минск, РБ

**Шитова Наталья Ивановна** — канд. ист. наук, Горно-алтайский государственный университет, г. Горно-Алтайск, РФ

**Шлейхер Ирина Владиславовна** — педагог, член добровольного общества при этнографическом музее города Эрфурта (Тюрингия), г. Хайлигенштадт, Германия

**Щеглова Татьяна Кирилловна** — доктор ист. наук, проф., зав. кафедрой Алтайской государственной педагогической академии, г. Барнаул, РФ

**Ябыштаев Тенгис Степанович** — аспирант Горно-Алтайского государственного университета, г. Горно-Алтайск, РФ

## Оглавление

### 1. Обь-Иртышское пограничье: проблемы межэтнического взаимодействия и этнокультурной интеграции в прошлом и настоящем

<i>А. Ш. Алтаев</i> Этнокультурные процессы в Восточном Казахстане: история и современность .....	4
<i>Р. С. Гаджиева</i> Этнодемографическая динамика сельского населения Алма-Атинской области Казахской ССР (1959–1989 гг.) .....	6
<i>Т. М. Демежанов</i> Об этнокультурном аспекте изучения русского языка в школах Казахстана .....	14
<i>М. Г. Ескендиоров, М. К. Каримов</i> Казахское население российского Алтая: история и современность .....	17
<i>А. С. Жанбосинова</i> Экономическая модернизация и миграционные процессы в 1920–1930-е гг. (на примере Восточного Казахстана) .....	19
<i>Х.-М. Ш. Илиуф</i> О происхождении этнической категории «чала-казак» .....	22
<i>К. С. Калиева</i> Ассамблея народа Казахстана как институт государственной политики в сфере межэтнических отношений .....	27
<i>Б. К. Калшабаева</i> Некоторые аспекты формирования казахской диаспоры Каракалпакстана и проблемы адаптации репатриантов .....	28
<i>А. Б. Кальш</i> К истории поселений и жилища Павлодарского Прииртышья в XIX–XX вв. ....	31
<i>Н. В. Крутова</i> Еврейский кантонизм как один из видов вынужденной миграции .....	36
<i>Г. Е. Мамаева</i> Русский социально-культурный центр города Семей — оплот в сохранении этнической самобытности и межнационального согласия .....	40
<i>Г. Т. Мусабалина</i> Культурная жизнь Восточного Казахстана в XIX в. по материалам фондов Семипалатинского историко-краеведческого музея .....	46
<i>И. В. Октябрьская</i> Казахский вопрос в пограничной зоне Алтая XIX — начала XX вв. ....	49
<i>Т. С. Нургазина</i> История татар Семипалатинского Прииртышья в годы независимости Республики Казахстан .....	53
<i>Ш. М. Рахматуллаев</i> Некоторые аспекты демографических характеристик русскоязычной диаспоры Узбекистана в постсоветский период .....	54
<i>Г. С. Сулейменова</i> Этнические процессы на территории Казахстана .....	59
<i>З. Т. Садвокасова</i> Изучение наследия казахской элиты .....	61
<i>Е. Б. Сыдыков</i> Государственно-территориальное размежевание Казахстана и Сибкрая в контексте национальной политики 1920-х годов .....	64
<i>Н. А. Тадина</i> Алтайцы, русские, казахи — три этнических образа в этнокультурном взаимодействии в Республике Алтай .....	66

<i>В. И. Терентьев</i> Экологическая культура современного западномонгольского общества .....	71
<i>Т. К. Щеглова</i> Русские, украинцы, немцы, казахи степного запада Алтайского края: формирование переселенческой историко-этнографической области и сельского культурного ландшафта (материалы к Историко-этнографическому атласу Алтайского края) .....	72
<i>Т. С. Ябыштаев</i> Общественная организация Курултай алтайского народа как объект политической борьбы .....	83

## **2. Этнокультурные процессы на североазиатском пространстве в исторической ретроспективе и современной жизни**

<i>В. А. Бурнаков</i> Ребенок в традиционной обрядности хакасов .....	88
<i>Е. И. Глухих</i> Традиции домостроения русского старожильского населения Прииртышья на примере сел Малое Зеркальцево и Вагай. ....	92
<i>Г. В. Грошева</i> Праздничная культура коренных этносов республик Хакасия, Алтай, Тыва в контексте проблемы формирования региональной идентичности (конец XX — начало XXI вв.) .....	93
<i>Е. А. Ерохина</i> «Европа» и «Евразия»: векторы социокультурной ориентации и цивилизационная идентичность народов России .....	96
<i>М. А. Жигунова</i> Основные тенденции современных этнокультурных процессов у русских Западной Сибири. ....	99
<i>М. Н. Колоткин</i> Балтийские диаспоральные этносы сибирского региона в 1920–1930 гг. ....	103
<i>А. А. Крих</i> Участники Польского восстания 1863 г. в русских деревнях Тарского Прииртышья .....	104
<i>А. Ю. Майничева</i> Традиционная жилища архитектура зырян и манси (на примере пос. Саранпауль и Щекурья) .....	106
<i>И. И. Назаров</i> Традиционные знания коренных народов в области природопользования как объект прикладных исследований в этнологии .....	108
<i>В. В. Николаев</i> Механическое движение коренного населения предгорий Северного Алтая (XVII — начало XXI вв.) .....	110
<i>Д. С. Рыговский</i> Значение церковного хора в жизни старообрядческой общины (на примере хора певчих старообрядческих приходов Сибири) .....	113
<i>Н. О. Тадышева</i> Современные обряды, связанные с ребенком, у алтайцев .....	115

## **3. Славянский мир: подвижность и устойчивость этнокультурных границ и пути развития**

<i>Е. Г. Алферова</i> Образ жилища в колядных песнях белорусов и русского населения Западной Сибири .....	120
<i>Ю. Ю. Афанасьева</i> «Смерётная» одежда семейских Забайкалья .....	122
<i>В. Н. Белявина</i> Мужской костюм высшего сословия на территории Беларуси в XVI–XVII вв. ....	123
<i>Т. А. Гончарова</i> К вопросу об этнической идентичности белорусов Томской области .....	128
<i>Н. С. Грибанова</i> Полотенце в свадебной обрядности русского сельского населения Алтая в конце XIX — начале XXI в. ....	129
<i>Г. И. Касперович</i> Этнокультурные процессы в этноконтактном регионе: Витебская область .....	135

<i>Е. А. Коляскина</i>	Отношение русских Алтая к смешанным бракам во второй половине XIX — первой половине XX в. ....	142
<i>В. Ю. Корнева</i>	Антропологический аспект знаков зернового кода в календарной обрядности русских .....	146
<i>И. В. Куприянова</i>	Конфессиональная и бытовая составляющие старообрядческой культуры: взаимопроникновение и взаимодействие .....	149
<i>М. М. Ларионов</i>	Усть-Каменогорский благочиннический округ Павлодарской епархии Казахстанского митрополичьего округа Русской православной церкви (Московский патриархат) .....	153
<i>С. А. Милюченко</i>	Культурная идентификация построек традиционного земледельческого комплекса восточных славян на территории Восточной Европы, Урала и Сибири .....	158
<i>Е. Ф. Фурсова</i>	Образ жизни и семейные предания сибирских старообрядцев Саблиных-Серебрянниковых .....	160
<i>А. В. Черных</i>	Состав и особенности распределения престольных праздников у русских Прикамья .....	164
<i>В. В. Шейбак</i>	Домашние святыни белорусских крестьян и их место в системе народной христианской культуры (по материалам второй половины XIX — начала XX в.) .....	170
<b>4. Этническая история и этническая культура в разнообразии источников, методов и подходов</b>		
<i>С. И. Айкозов, Э. О. Орынтаева</i>	Из истории развития декоративно-прикладного искусства .....	176
<i>Т. В. Аксенова</i>	Традиционные праздники и обряды: теоретический аспект .....	177
<i>К. М. Алдабергенов</i>	Дружба с глубокими корнями: к истории казахов в дореволюционной публицистике и нарративных источниках .....	180
<i>Ж. О. Артыкбаев</i>	Ямыш — один из древних топонимов Среднего Прииртышья .....	181
<i>М. Л. Бережнова</i>	Роль теории в интерпретации этнографических материалов (на примере реконструкции социального статуса сибирских крестьян XVIII–XX веков) .....	188
<i>Н. И. Григулевич</i>	Методика полевых исследований в историко-экологических экспедициях школьников на Верхней Волге (1990–2010) .....	191
<i>Ж. А. Джамбаева</i>	Влияние этнокультурных процессов на формирование аксиологических стереотипов .....	195
<i>Р. Ю. Дубашинский</i>	Притча о блудном сыне и волшебная сказка: парадигма жизненного пути героев .....	197
<i>Л. В. Живова</i>	Домовая и прялочная роспись в Заринском районе Алтайского края. Находки домовой росписи на территории района .....	199
<i>Х.-М. Ш. Илиуф</i>	Астральный миф о «Трех архарах» .....	208
<i>Т. Ю. Илюхина</i>	Символика и семантика русской народной вышивки в полотенцах вышивальщиц Топчихинского района .....	218
<i>Т. И. Козлова</i>	Технология ВІМ в применении к историко-культурным объектам Сибири .....	222
<i>С. Н. Корусенко</i>	Кучум и Ермак в устной истории татар Западной Сибири .....	225

<i>Т. А. Кузнецова, А. Ю. Ледовских</i> От описания к «пониманию»: репрезентации сибирских «инородцев» в статьях специализированных журналов второй половины XIX – начала XX вв. ....	230
<i>Е. К. Лейбова</i> Результаты обучения старшеклассников приемам работы с устными историческими источниками .....	232
<i>А. П. Липатова</i> Архивные дела о якобы явившихся иконах как источник этнографических исследований .....	236
<i>Г. В. Любимова</i> Описание сибирской природы в крестьянских рукописных воспоминаниях .....	241
<i>О. С. Мамонтова</i> Традиционная русская керамика как источник по изучению традиционной материальной и духовной культуры русского населения Алтая (на примере собраний муниципальных музеев Алтайского края) ....	245
<i>О. Н. Осерчева</i> Послание на Убу староверам (атрибуция почтовой открытки из фондовой коллекции ВКЭМЗ г. Усть-Каменогорска) .....	249
<i>Е. А. Романова</i> Традиции и инновации в творчестве мастера декоративно-прикладного искусства М. С. Мамеевой (на основе фондовой коллекции ВКМЗ) .....	253
<i>А. Т. Сабиров</i> Роль устной истории в сохранении и презентации культурного наследия (опыт ташкентского Музея памяти жертв репрессий) .....	259
<i>Т. Б. Смирнова</i> Этносоциологические исследования среди российских немцев .....	263
<i>П. Н. Сушко</i> Украинская икона Пресвятой Богородицы Ахтырской в собрании музея-заповедника (вопросы генезиса иконографии) .....	268
<i>А. В. Титовец</i> Архетипическое начало контекстов фольклорной традиции .....	270
<i>В. В. Ушницкий</i> Устная история кумандинского народа .....	272
<i>Ж. Ж. Шалгынбай</i> Из опыта реализации научно-прикладного исследования «Духовная жизнь казахов в XIX – начале XX вв.: религия, книгоиздание, образование (музейные и архивные источники)» .....	274
<i>С. К. Удербоева</i> Классификация материалов «Трудов» Оренбургской ученой архивной комиссии .....	276
<i>П. С. Шахов</i> Колядные песни мордвы Сибири в свете устных источников .....	279
<i>Н. И. Шитова</i> Особенности мировоззрения уймонских старообрядцев в нарративных источниках XX в. (по материалам рукописей Т. Ф. Бочкарева) .....	284

## **5. Этнографическое музееведение и историко-культурное наследие: пути и формы сбора, фиксации, сохранения и презентации**

<i>А. Н. Блинова, М. Н. Тихомирова</i> О работе над справочником по женским рукоделиям в секторе исторического музееведения Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН .....	290
<i>И. В. Дурново</i> «Жил-был учитель». Воспоминания Г. Г. Новикова, старейшего учителя г. Усть-Каменогорска .....	291
<i>А. О. Ефремова</i> Коллекция полотенец в Новоалтайском краеведческом музее имени В. Я. Марусина .....	294
<i>Ж. А. Жаппаркул</i> Художественные изделия из кожи (по фондовой коллекции ВКМЗ) .....	296
<i>М. А. Жигунова, Е. Н. Кузьмина</i> Культура детства в этнографических коллекциях музеев Омской области .....	300



<i>В. В. Кимеев</i> Экомuzeи Горной Шории и Западной Монголии как форма сохранения и ретрансляции этнокультурного наследия (сравнительный аспект).....	304
<i>Р. Ч. Мухамеджанова</i> Традиционные изделия из чиа в современный период (по материалам фондовой коллекции ВКМЗ) .....	306
<i>М. А. Овчарова</i> Мордовские коллекции в фондах музеев Кемеровской области (по материалам экспедиции 2010 г.).....	310
<i>И. А. Соловьева</i> Роль музея в сохранении и пропаганде этнокультурных традиций (из опыта музейной работы).....	316
<i>Н. Н. Честнейшина</i> Этнографические мотивы Рудного Алтая в работах мастера декоративно-прикладного искусства С. Г. Лыковой.....	322
<i>Т. Г. Шарабарина</i> Верхняя одежда русских крестьян в фондовой коллекции Восточно-Казахстанского областного этнографического и природно-ландшафтного музея-заповедника.....	324
<b>6. История этнографических исследований</b>	
<i>А. В. Богочанова</i> Программа этнографического исследования Горного Алтая С. П. Швецова и Д. А. Клеменца .....	330
<i>Н. А. Томилов</i> Этнология: объектно-предметные области и вопросы периодизации ее истории в России .....	332
<i>М. К. Чуркин</i> Географическое и этнографическое направления деятельности Западно-Сибирского отдела Императорского Русского географического общества во второй половине XIX — начале XX вв.: колониционный аспект проблемы .....	336
<i>Н. И. Чуркина</i> Культурно-просветительская деятельность педагогических музеев и учреждений педагогического образования Западной Сибири (вторая половина XIX — начало XX вв.) .....	339
<i>И. В. Шлейхер</i> Самая первая экспедиция .....	340
Сокращения .....	345
Список авторов .....	346

# **Этнография Алтая и сопредельных территорий**

Материалы международной  
научной конференции

Выпуск 8