

Институт истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан  
Алтайская государственная педагогическая академия  
Научно-исследовательский институт алтаистики им. С. С. Суразакова  
Республики Алтай

# **Этнокультурные взаимодействия в Евразии:**

**пространственные  
и исторические  
конфигурации**



Материалы  
Международной научной конференции  
(25–27 ноября 2012 г.)

Барнаул, 2012

УДК 39(4/9)  
ББК 63.52я431  
Э913

Конференция проведена в рамках II Форума  
«Идель—Алтай: истоки евразийской цивилизации»

*Оргкомитет конференции:*

*Р. С. Хакимов, д-р ист. наук (председатель),*

*Т. К. Щеглова, д-р ист. наук,*

*Г. Ф. Габдрахманова, канд. социол. наук,*

*Н. М. Екеева, канд. ист. наук*

*Ответственные редакторы:*

*Т. К. Щеглова, д-р ист. наук,*

*Г. Ф. Габдрахманова, канд. социол. наук*

**Этнокультурные взаимодействия в Евразии: пространственные и исторические конфигурации** : материалы Международ. науч. конф. 25–27 ноября 2012 г. / под ред. Т. К. Щегловой, Г. Ф. Габдрахмановой. — Барнаул : АлтГПА, 2012. — 262 с.: ил.  
ISBN 978-5-88210-650-7

В сборнике публикуются материалы международной научной конференции, которая состоялась в г. Барнауле в ноябре 2012 г. в ходе реализации научно-исследовательского проекта «Идель—Алтай: истоки евразийской цивилизации».

Материалы отражают результаты современных этнологических исследований взаимосвязей народов Евразии. Авторы поднимают значительный круг вопросов культурогенеза тюркских и других народов евразийского пространства в прошлом и настоящем. С позиций этнической истории, этнографии, филологии, языкознания, религиоведения, музыковедения исследователи раскрывают различные аспекты формирования и развития культуры тюркских групп, являющиеся как отражением формирования самих этносов, так и свидетельством формирования общецивилизационного единства Евразии. Отдельной темой стали идентификационные процессы у тюркских народов, их этнорегиональные и этноконфессиональные особенности.

Сборник предназначен для специалистов, занимающихся изучением истории и культуры Евразии.

УДК 39(4/9)  
ББК 63.52я431

ISBN 978-5-88210-650-7

© Институт истории им. Ш. Марджани  
Академии наук Республики Татарстан  
© Алтайская государственная педагогическая академия

*А. С. Безверхний*

**Реализация декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Семипалатинской губернии 1918–1930 гг. на примере православия**

История православной церкви в Казахстане до сих пор остается одной из малоизученных тем в исторической науке, в особенности это касается истории деятельности православной церкви в условиях воинствующей атеистической идеологии и политики советского государства. Целью данной работы является восстановление истории реализации декрета «Об отделении церкви от государства и школы от церкви», а также сопутствующих ему юридических актов и инструкций, местными органами власти, определение масштабов проведенной работы, ее итогов и последствий для духовной жизни региона. Рассматривается территория Семипалатинской губернии по состоянию на 13 мая 1920 г.; этот регион включает в себя современные территории Восточно-Казахстанской и Павлодарской областей Республики Казахстан.

В последнее время появилось множество исследований, посвященных вопросам религиозной политики советского правительства<sup>1</sup>, но очень мало работ, посвященных мероприятиям советской власти в отношении религии, которые проводились в Казахстане, в частности в Семипалатинской губернии. Частично вопросы проведения религиозной политики советского правительства в Семипалатинской губернии отражены в работах восточноказахстанских исследователей М. Ларионова и В. Н. Кашляка<sup>2</sup>.

После прихода к власти большевиков начинается активное наступление на права различных религиозных объединений, в первую очередь на православную церковь, которая на тот период являлась самой многочисленной и влиятельной религиозной организацией, даже несмотря на внутренний кризис начала XX в. Для большевистских вождей православная церковь была оплотом самодержавия, одним из

---

<sup>1</sup> Поспеловский Д. В. Русская православная церковь в XX в. М., 1995; Левитин-Краснов А., Шавров В. Очерки по истории русской церковной смуты. М., 1996; Кашеваров А. Н. Государство и церковь. Из истории взаимоотношений советской власти и Русской православной церкви. 1917–1945.

<sup>2</sup> Ларионов М. М. Из истории православного Семипалатинска в 1920–1930-х гг. Обновленческий раскол // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы международ. науч.-практ. конф. Вып. 6. Барнаул, 2005. С. 24–30; он же. Православие в архитектуре и истории Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 2006. 112 с.; Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее. Семипалатинск, 2004. 608 с.

основных его столпов, который было необходимо уничтожить вслед за самодержавной властью. В изучаемый период территория губернии входила в состав Омской епархии, в 1911 г. в составе епархии было открыто Семипалатинское викариатство<sup>1</sup>, в губернском центре городе Семипалатинске находилась резиденция викарного епископа. К 1917 г. в Семипалатинской губернии насчитывалось около ста церквей и молитвенных домов, несмотря на то, что на территории значительной части губернии проживало преимущественно мусульманское население.

Началом религиозной политики большевиков явилось издание декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» 23 января 1918 г. (по старому стилю), который стал главным законодательным актом, определившим религиозную политику советского государства на долгие годы: на его основе разрабатывались следующие документы, регулирующие отношения государства и религиозных объединений и их правовое положение. Наряду с объявлением свободы вероисповедания декрет содержал и такие положения, как изъятие из сферы деятельности церкви функций регистрации браков, новорожденных и умерших, ликвидировалось преподавание религии в школах, но самым сильным ударом по православной церкви явились пп. 12 и 13, по которым религиозные объединения лишались статуса юридического лица, а все их владения объявлялись достоянием народа<sup>2</sup>.

После опубликования декрета на местах начинают создаваться специальные комиссии для реализации его положений. Для повышения эффективности этой работы центральные органы издают различные инструкции и циркуляры, разъясняющие местным властям порядок проведения мероприятий по отделению церкви от государства и задачи, стоящие перед специальными комиссиями. Одной из первых была издана и разослана на места инструкция «О порядке проведения в жизнь декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“», постановление наркомата юстиции от 24 августа 1918 г. В инструкции подробно разъясняется, что понимается под религиозным обществом и какие из этих обществ подпадают под действие декрета, детально раскрыт механизм передачи имущества религиозным обществам на условиях безвозмездной аренды, а также конфискации имущества, не предназначенного для богослужебных целей, «как-то: дома,

---

<sup>1</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска: прошлое и настоящее (хронология событий). Семипалатинск, 2004. С. 402.

<sup>2</sup> СУ РСФСР, 1918. № 18. С. 263.

земли, уголья, свечные и другие заводы... капиталы... незамедлительно отбираются от означенных обществ и бывших ведомств»<sup>1</sup>. Согласно п. 33 этой инструкции, «преподавание каких бы то ни было религиозных вероучений ни в коем случае не может быть допущено в государственных, общественных и частных учебных заведениях, за исключением специальных богословских»<sup>2</sup>. Именно ликвидация преподавания религиозных предметов явилась первым мероприятием властей Семипалатинской губернии в деле проведения в жизнь декрета «Об отделении церкви от государства». Постановлением Семипалатинского областного исполнительного комитета 22 марта 1918 г. «преподавание предметов религии в гражданских учебных заведениях всех ведомств и наименований прекращается»<sup>3</sup>. Дальнейшие мероприятия по отделению церкви от государства были приостановлены начавшейся гражданской войной и возобновились после ее окончания в 1920 г.

Проведение в жизнь законов об отделении церкви от государства возлагалось на губернские отделы юстиции, при которых создавались специальные подотделы<sup>4</sup>. В Семипалатинской губернии специальная комиссия была создана 16 декабря 1920 г.<sup>5</sup> Она занималась регистрацией культовых зданий, описью имущества церквей. «...Ликвидационный отдел, или отдел юстиции, руководствуясь инструкцией и декретом, должен озаботиться, чтобы все мероприятия указанные в них, были проведены непосредственно самим отделом...»<sup>6</sup>. Одним из первых мероприятий вновь образованного ликвидационного отдела было решение о закрытии женского общежительного монастыря на Святом Ключе в пригороде Семипалатинска, монастырское имущество было передано в ведение губздравицы<sup>7</sup>. Действия местных властей по закрытию монастырей регламентировались циркуляром наркомата юстиции «По вопросу об отделении церкви от государства», опубликованном в декабре 1918 г. В нем, в частности, указывалось: «Совдепам необходимо озаботиться, чтобы большие общежительные монастырские корпуса

---

<sup>1</sup> Инструкция «О порядке проведения в жизнь Декрета „Об отделении церкви от государства и школы от церкви“». Постановление Народного Комиссариата юстиции от 24 августа 1918 г. [http://cddk.ru/gos\\_i\\_religia/history/sov-law/003.htm](http://cddk.ru/gos_i_religia/history/sov-law/003.htm)

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска... С. 563.

<sup>4</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р. 96. Оп. 1. Д. 5. Л. 7.

<sup>5</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска... С. 565.

<sup>6</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р. 96. Оп. 1. Д. 5. Л. 12 об.

<sup>7</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска... С. 565–566.

не пустовали, а были использованы... (устройство яслей, пролетарских квартир, учреждений здравоохранения...)»<sup>1</sup>. Впоследствии на Святом Ключе из монахинь и послушниц монастыря была образована сельскохозяйственная артель, которой была выделена пахотная земля, но ее хозяйственная деятельность продолжалась недолго: 8 апреля 1922 г. решением президиума губисполкома было принято решение о роспуске артели и передаче всего имущества для дома отдыха<sup>2</sup>.

На места регулярно поступали циркуляры Народного комиссариата юстиции относительно запрещения вмешательства священнослужителей в семейные дела, недопущению свечной торговли, принудительных церковных сборов. Для этого периода также характерен процесс закрытия и ликвидации церквей, вызвано это было рядом причин: во-первых, до революции многие сельские храмы находились в бедственном положении и существовали лишь за счет подаяний, платы за требы и подсобных хозяйств, но все это было ликвидировано декретом 1918 г., усилился процесс покидания священниками своих кафедр; во-вторых, лишённые прежних доходов члены общины уже не могли содержать в надлежащем состоянии церковное имущество и само здание храма; в-третьих, община должна была выплачивать различные налоги, которые постоянно увеличивались. В результате культовые здания из-за отсутствия ремонта ветшали, увеличивался долг перед местными властями, а все это являлось нарушением договора аренды и вело к последующему закрытию церкви или даже к ее ликвидации.

Поводом для нового наступления на православную церковь явился небывалый по масштабам голод 1921–1922 гг., жертвами которого пало около 5 млн. человек<sup>3</sup>. К февралю 1922 г. Церковь собрала более 8 млн 962 тыс. рублей – огромную по тем временам сумму, не считая драгоценностей и натуральной помощи голодающим<sup>4</sup>. Неожиданным был ответ властей на действия церкви: 26 февраля 1922 г. вышло постановление ВЦИК, согласно которому изъятию подлежали все церковные ценности, в том числе имеющие богослужебное значение. Власти решили воспользоваться моментом и повели новое наступление на православную церковь под видом помощи голодающим.

---

<sup>1</sup> Циркуляр по вопросу об отделении церкви от государства. Декабрь 1918 г.

<sup>2</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска... С. 342–343.

<sup>3</sup> Губкин О. Русская Православная Церковь под игом богоборческой власти в период с 1917 по 1941 годы. СПб., 2006. [http://www.sir35.ru/Orthodoxy/Ch\\_606.htm#\\_Toc133379901](http://www.sir35.ru/Orthodoxy/Ch_606.htm#_Toc133379901) (март 2010).

<sup>4</sup> Там же.

Семипалатинская губернская комиссия по изъятию ценностей была образована 9 марта «под председательством члена ВЦИК Букейханова, от губисполкома Нечаева»<sup>1</sup>. В тот же день губисполком направил срочную телеграмму всем уездным исполкомам: «Создать уездные комиссии и приступить к изъятию церковных ценностей, потребуйте всех без исключения богослужебных культов опишите церковных имуществ»<sup>2</sup>. В местной печати разворачивается масштабная антирелигиозная пропаганда. В газете «Степная Правда» нападки подвергаются Семипалатинский епископ Киприан. 13 апреля 1922 г. было проведено заседание губернской комиссии по изъятию, на которое был приглашен епископ Киприан. На заседании было принято решение о начале работ с 24 апреля в Семипалатинском Знаменском соборе; на Киприана возложили идеологическую подготовку кампании: он должен был объяснить прихожанам суть работы и подготовить соответствующие документы, а к 24 апреля разослать сообщение во все благочиния Семипалатинской губернии. Изъятие ценностей началось 24 апреля 1922 г. в Семипалатинском Знаменском соборе, работы проходили в присутствии выборных членов от приходских советов и членов губернской комиссии по изъятию ценностей. Сведения из уездов начали поступать только в начале мая. В газете «Степная Правда» за 27 июля 1922 г. была помещена заметка об окончании кампании по изъятию в городах Семипалатинской губернии: «Собрано около 25<sup>1</sup>/<sub>2</sub> пудов серебра и отправлено в Москву. В уездах работа продолжается, недоразумений нет»<sup>3</sup>. Всего было отправлено ценностей общей массой 36 пудов, 13 фунтов, 80 золотников, 41 долей. На следующий день губисполком принял решение о роспуске губернской комиссии по изъятию ценностей.

Кампания по изъятию церковных ценностей была использована частью духовенства для организации раскола в среде духовенства, получившего название «обновленческого». Власти активно поддерживали «обновленцев», стремясь таким образом разрушить церковь изнутри. Вот один из циркуляров под грифом «сов. секретно» от 31.12.1923: «Провести регистрацию всех обновленческих епархиальных управлений и общин... что же касается регистрации общин тихоновского и вообще реакционного толка, то от регистрации таковых следует времен-

---

<sup>1</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 73. Оп. 1. Д. 140. Л. 3.

<sup>2</sup> Кашляк В. Н. Храмы Семипалатинска... С. 593.

<sup>3</sup> Степная правда. 1922. № 151.

но воздержаться...»<sup>1</sup>. Эти требования соблюдались до 1928 г. К примеру, в Усть-Каменогорске к 1923 г. все существовавшие на тот момент храмы были переданы обновленцам и находились в их ведении до самого закрытия<sup>2</sup>.

В связи с выходом в свет инструкции Народного комиссариата юстиции (НКЮ) «О порядке регистрации религиозных обществ и выдаче разрешений на созыв съезда таковых» от 15 апреля 1923 г., по всей губернии начинается активная работа по регистрации религиозных обществ, в том числе и многочисленных православных общин. Община должна была предоставить в Административный отдел договор, устав, список членов религиозного общества и список служителей культа, после чего начинался долгий период согласования и официальной регистрации либо отказа в регистрации данной общины. Одновременно широко развернулись мероприятия по закрытию православных храмов, причем центральные органы власти были очень озабочены бесконтрольным закрытием храмов и старались предотвратить самочинные действия властей на местах. По существующему законодательству здания культа могли отбираться у верующих только по решению КазЦИКа, в случае обжалования верующими этого решения в 2-недельный срок здание могло быть беспрепятственно возвращено в пользование религиозного общества, «Такой порядок установлен потому, что ликвидация зданий... по своим политическим последствиям требует осторожного, внимательного и безошибочного подхода к делу со стороны органов власти»<sup>3</sup>. В 1929 г. по губернии планировалось изъять 77 церквей и мечетей, 70 храмов были изъяты без каких-либо санкций вышестоящих органов. Эта практика привела к массовым закрытиям и разрушениям храмов в начале 1930-х гг.

В 1929 г. было опубликовано Постановление ВЦИК и СНК СССР «о религиозных объединениях», которое подвело итог 10-летней борьбы государства с религией, в том числе православной. Постановление подтвердило основные положения декрета и закрепило основные вопросы жизнедеятельности религиозных обществ в советском государстве. Период с 1918 г. и до 1930 г. был еще периодом осторожной политики в отношении церкви, шла разработка методов борьбы с рели-

---

<sup>1</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р-96. Оп. 1. Д. 5. Л. 111.

<sup>2</sup> Иеромонах Иустин (Ларионов). Православие в архитектуре и истории Восточного Казахстана. Усть-Каменогорск, 2006. С. 9.

<sup>3</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р-96. Оп. 1. Д. 25. Л. 39.

гиозными организациями. Но и этот период уже был омрачен невинными человеческими жертвами, гибелью художественных ценностей в кампанию по помощи голодающим, а также разрушением церквей, многие из которых являлись историческими памятниками.

*М. Л. Бережнова*

### **Сибиряки как проект и реальность<sup>1</sup>**

Интерес к особой группе населения – сибирякам – устойчиво проявляется в современном российском обществе. Учитывая поток публикаций на эту тему, кажется, что сегодня этот вопрос в основном имеет историографический интерес: опубликованы различные точки зрения по этому поводу, причем весь спектр мнений можно разложить на три составляющие.

1. Народное мнение о сибиряках – определение группы, условия отнесения к ней отдельных людей<sup>2</sup>.

2. Научные воззрения (исторические, в том числе этнографические, социологические, психологические и т. п. аспекты) – история группы, подходы к ее изучению, научные дефиниции сибиряков и принципы их выделения<sup>3</sup>.

3. Политический дискурс и практики – апелляция к чувствам жителей Сибири с разными целями (от сепаратистских призывов и требования считать интересы сибирского населения первоочередными

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при поддержке Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ), проект № 10-01-00498.

<sup>2</sup> Как правило, позиция самих сибиряков проявляется в свободных дискуссиях, доступны для изучения материалы интернет-форумов или блогов, напр.: Сибиряк – это национальность... // Форум сайта «molbiol.ru». URL: <http://molbiol.ru/forums/index.php?showtopic=424424> (дата обращения 24.10.2012); Блог Шакалипи // Живой журнал. URL: <http://sibariana.livejournal.com> (дата обращения 20.10.2012). Также мнения сибиряков о самих себе публикуются в научных работах в виде цитат из бесед или обзорных материалов: Жигунова М. А. Население Сибири: межэтнические контакты и проблемы региональной идентичности // Население Сибири: межнациональные отношения, образование и культурная идентичность: сб. науч. тр. Омск, 2011. С. 163–179; Сверкунова Н. В. Региональная сибирская идентичность: опыт социологического исследования. СПб.: НИИ химии СПбГУ, 2002. С. 136–179 и др.

<sup>3</sup> См., напр., последние публикации: Анисимова А. А., Ечевская О. Г. Сибирская идентичность: предпосылки формирования, контексты актуализации. Новосибирск: изд-во НГУ, 2012. 182 с.; Ремнев А. В. Национальность «сибиряк»: региональная идентичность и исторический конструктивизм XIX в. // Политика [Москва]. 2011. № 3 (62). С. 109–128 (справочный аппарат этой статьи содержит достаточно полную библиографию последних публикаций по указанной теме).

при использовании сибирских ресурсов до деятельности по сохранению сибирской самобытности как культурного феномена), но при условии представительства этих интересов. Можно понять и государство, поддерживающее проекты, связанные с изучением феномена сибирячества<sup>1</sup>: вероятно, такая идентичность подкупает представителей центральной власти внешней интернациональностью и осознается как региональный вариант «россиян».

Вопрос стал особенно обсуждаемым после проведения Всероссийской переписи населения 2010 г., которая сопровождалась акциями, направленными на формирование общественного мнения. Интернет-активисты призывали жителей Сибири при ответе на вопрос о национальности назваться сибиряками<sup>2</sup>.

В начале 2012 г. были опубликованы данные переписи 2010 г. о численности сибиряков — 4166 человек. Это значительно больше, чем в 2002 г. (тогда их было 8 человек), но значительно меньше, чем ожидалось обществом<sup>3</sup>. Организаторы акции «Я — сибиряк!» еще до публикации результатов заявили о нарушениях в ходе переписной кампании и о практически повсеместном отказе переписчиков фиксировать национальность «сибиряк»<sup>4</sup>. Официальные лица, в том числе глава Росстата Александр Суринов, подтвердили право граждан свободно назвать свою этническую принадлежность и указали, что правило вносить в переписные листы ответы на вопрос о национальной принадлежности «со слов опрашиваемого лица» строго соблюдалось: «Никто не имел права подсказывать людям их национальную принадлеж-

---

<sup>1</sup> Например, грантовая поддержка изучения сибирячества: РГНФ, проект № 01-03-00395а «Сибирь и сибирская идентичность»; проект № 11-01-00213а «Русские сибиряки: идентичность и традиционно-бытовая культура (середина XX — начало XXI вв.)».

<sup>2</sup> Группа «Я — сибиряк!» // В контакте: [социальная сеть]. URL: <http://vk.com/groups.php?act=s&gid=19982358> (дата обращения 20.10.2012); Я — сибиряк! // 24warez.Ru: [портал]. URL: <http://www.24warez.ru/main/article/1157411826-ya-sibiryak.html> (дата обращения: 20.10.2012); Я Сибиряк! // Омск политический: [сайт]. URL: <http://politomsk.ru/publ/12-1-0-247> (дата обращения 20.10.2012) и др.

<sup>3</sup> Бурят меньше, чем якутов, но больше, чем сибиряков // О России языком цифр. Всероссийская перепись населения-2010: [сайт]. URL: <http://www.perepis-2010.ru/news/detail.php?ID=7009> (дата обращения 19.10.2012).

<sup>4</sup> Переписная русификация всех и вся // Блог «Настоящие сибиряки». URL: <http://real-siberian.livejournal.com/545153.html> (дата обращения 20.10.2012); Осуждение «Мы — сибиряки!» // Форум «Лазурный». URL: <http://lazurny.tomsk.ru/newforum/viewtopic.php?f=2&t=2050&sid=cb5b857f216552b3b7b6e35329d8d8da> (дата обращения 18.10.2012) и др.

ность, сомневаться, а есть ли такая, настаивать на ответе на этот вопрос. Кто-то назвался сибиряком – так мы и записали, и сделали это по закону и по инструкции»<sup>1</sup>.

Однако и в научной литературе можно встретить указания на неточности переписи: «...Официально установленный перечень „национальностей“ допускал самоназвание „сибиряк“, которому был присвоен кодовый номер 263, переписчики явно старались помешать его использованию. Дело в том, что в случае значительного числа записавшихся Росстату пришлось бы констатировать наличие такой „национальности“»<sup>2</sup>. Или: «В большинстве случаев (83%) национальность „сибиряк“ была внесена в переписной лист. Некоторых из тех, кто назвал себя „сибиряками“, вопреки инструкции переписчики записывали как „русских“. Были случаи „исправлений“, когда первоначальная запись „сибиряк“ исправлялась на „русский“»<sup>3</sup>. Следует отметить, что процитированные статьи не содержали доказательств высказанного мнения ни методического, ни источниковедческого, ни какого-либо другого характера.

Сама сложившаяся в ходе переписной компании ситуация, с одной стороны, показывает искусственность выделения сибиряков – недаром акцию «Мы – сибиряки!» называют флешмобом<sup>4</sup>. Многие сибиряки в форумах оспаривали существование «нации» сибиряков. С другой стороны, можно осудить и позицию ученых, которые многочисленными публикациями, в том числе и в средствах массовой информации, фактически подтолкнули социально и политически активных сибиряков к разыгрыванию национальной карты. При этом само научное сообщество проявило сумбурность мысли, не разграничив понятия региональной, национальной и этнической идентичности. Уже после заполнения листов переписи очень четко прокомментировала сложившуюся ситуацию Л. М. Дробижева: «Появление «сибиряков» можно

---

<sup>1</sup> Глава Росстата не считает, что перепись создаст сибиряков // Globalsib: [инф. портал]. URL: <http://globalsib.com/10185> (дата обращения 18.10.2012).

<sup>2</sup> Ремнев А. В. Указ. соч. С. 109.

<sup>3</sup> Нам И. В., Поправко И. Г. Мониторинг переписи в Томской области // Этнологический мониторинг переписи населения. М.: ИАЭ РАН, 2011. С. 370.

<sup>4</sup> Флешмоб – заранее спланированная массовая акция, организованная через современные быстродействующие средства коммуникации (в основном через интернет), в которой большая группа людей внезапно появляется в общественном месте, в течение нескольких минут выполняет заранее оговоренные действия, которые называются сценарием, и затем быстро расходится.

рассмотреть как форму психологического протеста против всеобщей унификации, которая является закономерным явлением в условиях модерна и постмодерна. <...> С точки зрения политологии, это может быть реакция на политизированные научные дискуссии. <...> [Появления новой национальности „сибиряки“ по итогам переписи] не произойдет, так как для этого нет объективных научных данных. В Сибири живут люди разных национальностей, в том числе и конкретные этнические общности, например якуты, тувинцы. Это реальные основы для этнической идентификации. Превращать региональную идентификацию в этническую никаких научных оснований нет – это идентичности на разных основаниях»<sup>1</sup>.

Вслед за Л. М. Дробижевой мне кажется, что появление сибиряков – процесс совсем не этнического характера, так что изучать этнографам тут, строго говоря, нечего. Но этнографическая литература пестрит статьями или отдельными высказываниями на эту тему, убеждая как коллег по научной деятельности (социологов, философ, политологов), так и широкую публику в существовании отвергаемой и непризнаваемой нации сибиряков.

Есть определенная возможность рассмотреть вопрос о сущности сибиряков, следуя обычной для этнографии исследовательской процедуре. Это не социологический опрос, который позволяет перевести ответы на заданные вопросы в проценты (хотя некоторые подсчеты проводились), а подборка мнений о феномене, которые были высказаны респондентами. Часть материалов (далее – «Опросные листы для изучения этнического самосознания русских») была собрана в экспедициях, проведенных на территории Омской, Новосибирской и Тюменской областей в 1998–2006 г.; было заполнено 759 анкет в 80 населенных пунктах. Раскручивание национального бренда «сибиряк» на результатах этого опроса отразиться не могло. Вторая группа мнений получена при мониторинге интернет-форумов и социальных сетей в наши дни и тесно связана с современной ситуацией. По мнению респондентов, опрошенных в рамках экспедиционных исследований, сибиряки – это люди, живущие или родившиеся в Сибири. Второе из этих мнений («только родившиеся в Сибири») встречалось реже – так сказали 95 человек. Например, жительница с. Пологрудово Тарского райо-

---

<sup>1</sup> Дробижева: региональная идентичность – это протест против унификации // РИАНовости: [сайт]. URL: <http://ria.ru/interview/20110416/366049476.html> (дата обращения 18.10.2012). См. также: Дробижева Л. М. Российская идентичность в массовом сознании // Вестн. Российской нации. 2009. № 1. С. 135–136.

на Омской области, родившаяся в Псковской области, утверждала, что «сибиряк тот, кто родился в Сибири. Я – не сибирячка, хотя уже полвека живу в Сибири»<sup>1</sup>. 105 человек сказали, что сибиряки – это те, кто живет в Сибири. Высказывая эту точку зрения, отдельные респонденты сделали оговорки: сибиряки могут быть и нерусскими; не важно, как давно сибиряк живет в Сибири, и т. д. Один респондент сказал: «Сибиряком может быть любой. Два часа пожил в Сибири – и уже сибиряк»<sup>2</sup>.

170 человек считают, что сибиряки – это те же старожилы, поскольку они «из поколения в поколение в Сибири живут». Именно проживание в Сибири, а не наследование этой идентичности от предков является основанием для причисления себя к группе сибиряков. Были высказаны такие соображения по этому поводу: «приезжий через поколение уже сибиряк», «сибиряк – это сибирский житель в первом поколении». Подчеркивая, что «сибиряк» – это название людей по их месту жительства, один респондент сказал: «Сибиряком называют, когда из Сибири выезжаешь, детей наших в армии...»<sup>3</sup>.

Поскольку понятие 'сибиряк' часто раскрывается в сравнении с понятием 'старожил', приведем мнения людей о сути и этой группы. Наиболее частое мнение о старожилах сводится к тому, что это пожилые люди, долго живущие на одном месте (так сказали 222 человека). Впрочем, старожилами могут быть названы люди преклонных лет вообще. Иногда старожилами называли потомков первых поселенцев (41 ответ), говорили, что «предки их здесь жили» (8 ответов) и даже утверждали, «старожилы – это челдоны» (33 ответа). А вот мнение, что старожилы – это народность, высказали только два человека, что старожилы хранят традиции – еще два респондента, что у старожил «вера другая» – 3 человека. Встречаются и курьезные ответы, показывающие, что далеко не все люди понимают научный термин «старожилы»: 6 человек посчитали, что старожилы «сторожат чё-нибудь».

Отсюда следует, что смысловое наполнение слов 'старожилы' и 'сибиряки' имеет ряд различий в разговорном языке: сибиряки – это все живущие в Сибири, а старожилы – люди или целые семьи, долго живущие на одном месте. Переводя на научный язык, можно так выразить мнение наших респондентов: понятие «сибиряк» – это выражение региональной, а не этнической идентичности.

---

<sup>1</sup> Опросные листы для изучения этнического самосознания русских. 2005 г. Л. 38.

<sup>2</sup> Опросные листы... 2003 г. Л. 9.

<sup>3</sup> Опросные листы... 2005 г. Л. 53.

В современных публикациях понятие «сибиряк» чаще всего анализируется в связи с прошедшей переписью. Общественные деятели, руководители, простые граждане высказываются по этому поводу. Приведем небольшую подборку цитат из интернет-публикаций.

Виктор Корб – омский общественный деятель, публицист: «...Я считаю, что можно и нужно говорить о существовании вполне четко идентифицируемой этнической общности, обладающей целым набором устойчивых и ясных характеристик. Главное – сибиряки сами осознают себя сибиряками, и представители других этнических общностей часто признают эту идентификацию. Иначе не было бы устойчивых формулировок вроде „сибирского характера“, не было бы устойчивого образа сибиряка как мужественного человека, привыкшего преодолевать трудности, создаваемые суровыми климатическими и природными условиями»<sup>1</sup>.

Владимир Калужский, художественный руководитель Новосибирской филармонии: «Если определяющими для общности людей являются климат и природа, то сибиряки – это, безусловно, люди, которые живут за Уралом и вольно или невольно испытывают особого рода тяготы. Географическое положение обязывает. В определении „национальность – сибиряк“ есть не только прикольность... но и попытка заявить о том, что люди, которые живут здесь, – другие. Я себя считаю сибиряком. Как только я приехал, сразу понял, как тут все по-другому...»<sup>2</sup>.

Павел Барковский, главный инженер артели старателей «Прииск Дrajный» (поселок Новая Калами, Северо-Енисейский район, Красноярский край): «Я бы не хотел, чтоб такая бодяга возникла – сибиряк, россиянин... Сегодня „сибиряк“, завтра североенисейскую национальность придумаем. Мне, по большому счету, все равно, как будут меня называть – сибиряк, россиянин... Чем отличается сибиряк от других? Вряд ли что-то оригинальное скажу: стойкость духа и морозоустойчивость. У нас на прииске, к примеру, мы в  $-50^{\circ}$  работаем»<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Сибиряк – не национальность? Интервью с Виктором Корбом // Омск политический: [сайт]. URL: <http://politomsk.ru/publ/9-1-0-236> (дата обращения: 20.10.2012).

<sup>2</sup> Фокус-опрос о возможности и необходимости появления новой национальности «сибиряк» // О России языком цифр. Всероссийская перепись населения – 2010: [сайт]. URL: [http://www.perepis-2010.ru/news/detail.php?ID=6390&phrase\\_id=98385](http://www.perepis-2010.ru/news/detail.php?ID=6390&phrase_id=98385) (дата обращения 19.10.2012).

<sup>3</sup> Фокус-опрос о возможности и необходимости появления новой национальности «сибиряк» (дата обращения 19.10.2012).

Евгений Темный, заместитель директора международного комплекса «Сибиряк»: «Мое мнение, что к настоящему моменту понятие национальности потеряло свое изначальное значение. Национальность обязательно связана с родиной предков, базовое значение играют язык и религиозный аспект. Все кончилось, когда из паспорта убрали графу „национальность“ – будто бы из-за того, чтобы избежать дискриминации по национальному признаку. <...> Для меня национальность изжила себя с развитием человечества. Если у кого-то в семье, в роду трепетное отношение к национальности культивируется, пусть это будет личным интимным делом. Если же по территориальному признаку называть себя сибиряком, то можно и до абсурда дойти. Национальность „новосибирец“... С другой стороны, сибиряк – это не национальность, а характеристика. Для меня это спокойный, здоровый, разумный, взвешенный в плане решений человек»<sup>1</sup>.

На форумах встречаются также эмоциональные высказывания (сохранена орфография авторов): «Я русская и я сибирячка... горжусь и тем и другим... и чё мне теперь? разорваться что ли?»<sup>2</sup>; «Национальность сибиряк? Не понимаю, зачем. Думаю перепись населения вообще хороший способ для отмывания бюджетных денег. И принимать в таких мероприятиях участие гражданам не советую, толку нет. Сибирский характер должен проявиться в холодную погоду на акциях в защиту прав и свобод»<sup>3</sup>.

В современных высказываниях разброс мнений шире, чем в экспедиционных материалах. Однако в основном высказывания отражают ту точку зрения, что сибиряк – не нация (национальность). Говорили и писали люди, далекие от этнографии, этносоциологии и политологии. В ряде случаев очевидна терминологическая путаница. Но общий смысл высказываний (за исключением В. Корба) все-таки сводится к тому, что сибиряк – человек, живущий в Сибири, а потому обладающий особыми качествами: стойкостью духа, морозоустойчивостью. Только в одном из высказываний говорится о двойственности самосознания («я и сибирячка, и русская»). В ряде мнений, напротив, утверждается, что этническое самосознание – определенный пе-

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Мы – сибиряки // Новый Уренгой: [городской портал]. URL: <http://forum.gorod.nu/topic/111546-mi-sibirjaki> (дата обращения 18.10.2012)

<sup>3</sup> Группа «Я – сибиряк!» // В контакте: [социальная сеть]. URL: [http://vk.com/wall-16243312\\_56](http://vk.com/wall-16243312_56) (дата обращения 20.10.2012).

режиток, уходящий в прошлое (это мнение высказывается то более открыто, то в завуалированной форме). Параллели, которые периодически возникают с этнической ситуацией в США или Канаде (как они представляются из Сибири, конечно), свидетельствуют о том, что для современных людей более значима не этническая, а национальная (по Л. М. Дробижевой – гражданская) идентичность, в то время как региональная идентичность указывает скорее на особенности жизни в определенных природно-географических условиях.

Не останавливаясь на детальном разборе воззрений представителей других сибирских народов на феномен сибирячества, отмечу, что для более точной идентификации групп населения в ряде случаев этноним включает в себя определение «сибирские»: сибирские татары, сибирские немцы. Представители аборигенных народов, напротив, бережно относятся к своей этнической идентичности, видя в ней залог дальнейшего успешного развития своего сообщества и временно вступая в конфликт «определений» с другими этническими коллективами (яркий пример – опасения алтайцев, что запись в переписи 2010 г. теленгитов отдельным народом поставит под сомнение существование Республики Алтай в целом!).

Исходя из изложенного, можно сделать следующие выводы:

- понятие «сибиряк» относится к сфере региональной идентичности, не затрагивая особенностей этнической идентичности;
- использование термина характерно для представителей русского народа, для представителей других народов это понятие менее актуально;
- использование слова и самого понятия для формирования универсальной региональной идентичности в настоящее время вряд ли перспективно;
- как современные, так и оставшиеся в прошлом проекты по легитимизации «нации сибиряков (русско-сибирской народности)» являются политически ориентированными проектами, приносящими дивиденды (и то не всегда!) их организаторам.

---

<sup>1</sup> Тюхтенева С. П. Перепись 2010 в Республике Алтай // Этнологический мониторинг переписи населения. С. 309–325; Степанов В. В., Тюхтенева С. П., Функ Д. А. «Этническая идентичность» и «национальная принадлежность» в Республике Алтай // Там же. С. 326–351.

*В. С. Бойко*

**Российский Алтай и Центральная Азия: этнокультурные «интерференции» и геополитическая роль приграничного региона<sup>1</sup>**

Российский Алтай (Алтайский края и Республика Алтай) – территория Российской Федерации, которая после распада СССР в начале 1990-х гг. приобрела статус приграничной – целый ряд ее административных единиц образует государственный рубеж, обращенный в зарубежную (Центральную) Азию – ныне суверенный Казахстан, КНР и Монголию. Будучи исторически зоной расселения тюркоязычных кочевых скотоводческих племен, Алтай в течение нового и новейшего времени вобрал в себя миграционные волны из соседних областей Центральной Азии, а также России и в меньшей степени Европы, что определило полиэтничный профиль его нынешнего населения. Его этническую структуру, помимо вынужденных миграций конфликтных времен (Первая мировая и гражданская войны, распад СССР и пр.) определяла и политика властей (репрессии и этнические чистки, а также насильственные переселения 1930–1940-х гг.). Только на протяжении XX – начала XXI вв. на Алтай переселялись выходцы из центральных областей Российской империи/СССР, спецпереселенцы времен Великой Отечественной войны, беженцы и военнопленные – жертвы различных международных и внутренних конфликтов, участники социально-экономических программ позднесоветского времени и пр.

Несмотря на преобладание славянского населения в Алтайском крае и Республике Алтай (согласно данным Всероссийской переписи 2002 г. из 2 607 426 и 202 947 чел. только русских насчитывалось 2 398 117 и 116 510 соответственно, в алтайском приграничье России становится более заметным присутствие этнических азиатов из ближнего и дальнего зарубежья. Например, в степной части этого региона в начале XXI в. только официально проживало свыше 25 тыс. представителей тюркских этносов (включая татар, казахов и прочих «аборигенных» групп) и свыше 2 тыс. выходцев из стран «дальней» Азии (корейцев, вьетнамцев и др.). Характерно, что в российской части Алтая

---

<sup>1</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке Минобрнауки в рамках государственного задания Министерству образования и науки Российской Федерации проект № 6.4137.2011 «Источники юга Западной Сибири и сопредельных территорий XVII – первой половины XX века».

почти не ощущается китайское присутствие – главным образом потому, что в сопредельных районах КНР проживают тюрко-мусульманские меньшинства, перемещение которых строго контролируется властями и вообще не поощряется внешняя миграция.

Динамика этно-культурного профиля Российского Алтая и его роль как приграничного региона, длительное время – как перекрестка культур и цивилизаций, а с начала 1990-х гг. и как государственного рубежа Российской Федерации требует проведения исследований в рамках множества дисциплин и на их рубежах, в том числе проектов в формате изучения расширенного Алтайского региона. Такая работа ведется пока анклавно (наиболее успешно – в области археологии, физической географии и природопользования и пр.), но при этом формируется и повестка новых исследований: уточненного этно-исторического картирования отдельных сегментов Алтая<sup>1</sup>, ретроспективы и перспективы места этого региона в международной политике<sup>2</sup>.

Определенную проблему представляют характеристики культурно-цивилизационной основы истории и современности Алтая – как представляется, идеи евразийства в их преимущественно «классической» основе, не кажутся убедительными, так как они не вполне созвучны ценностям всех народов, проживающих в рамках этого пространства, ныне разделенного государственными границами и уже вновь приобретенными чертами.

Алтай в его расширенном понимании как место исторического и современного взаимодействия 4 регионов сопредельных государств Центральной Азии (Алтайский край и Республика Алтай РФ, СУАР КНР, Восточно-Казахстанская область РК, западные аймаки Монголии) до сих пор не привлекал устойчивого внимания зарубежных ис-

---

<sup>1</sup> Обнадеживающим фактом в этом направлении можно считать масштабную работу, проводимую группой барнаульских исследователей под руководством Т. К. Щегловой, их коллег в Восточном Казахстане, ведомых А. Н. Алексеенко, включая устойчивые традиции проведения этими коллективами международных конференций этно-исторического и этно-демографического профиля. Последняя по времени новация в этом же научном «поле» – выход из печати монографии Ю. Н. Гужвенко «Восточный Казахстан: этно-социальные отношения в 1990-е – начале 2000-х годов». М., 2009. 199 с.

<sup>2</sup> Весьма интригующими представляются даже отдельные экскурсии в эту проблематику – так, в 1930-е гг. в недрах японской военно-политической машины формировались планы создания квазигосударственных объединений в составе Горного Алтая, Монголии, Синьцзяна и пр. См., например: Бойко В. С. «Как скалы в бурном море...»: корейская община Западной Сибири в XX – начале XXI вв. Барнаул, 2012 (рукопись).

следователей, хотя в рамках соответствующих национальных школ сложились определенные традиции локальной истории и регионоведения<sup>1</sup>. Материалы, составляющие «портфель» китайской науки и аналитики по современному Синьцзяну, труднодоступны для зарубежного читателя, хотя именно китайские эксперты предложили целый ряд теоретических и практических идей в формате исследования Большого Алтая<sup>2</sup>. Регионоведы из научно-образовательных учреждений западных аймаков МНР (прежде всего Ховдского университета) только налаживают работу в этом направлении, хотя она проводится и на столичном уровне, прежде всего на факультете международных отношений Улаанбааторского университета.

Наибольшие успехи достигнуты западными исследователями-монголоведами из университета Индианы (Блумингтон, США), Кембриджского университета (Великобритания), причем учеными Центра изучения Монголии и Внутренней Азии (MIASU) осуществляются и проекты по современному развитию Алтайского региона<sup>3</sup>. В начале 2000-х гг. интерес к интеграционным инициативам в Алтайском регионе (главным образом, к аспектам безопасности) проявил Международный институт стратегических исследований (Лондон), но дальше проведения в 2002 г. конференции в г. Белокурихе и выпуска специального журнала дело не пошло – очевидно, масштабы алтайского опыта не выглядели убедительными для продолжения работы этого аналитического учреждения по данному сюжету. Пока наибольшей тематической привлекательностью для западных авторов обладает Синьцзян-Уйгурский автономный район (СУАР) КНР – вслед за уникальным проектом с международным участием Института Центральной Азии и Кавказа университета Дж. Гопкинса (США), воплотившемся в монографию «Мусульманское приграничье Китая» американскими (Г. Бовиньон, Дж. Липпман) и другими западными исследователями был подготовлен ряд уникальных материалов монографического и брифингового формата, в котором выделяется оригинальное в кон-

---

<sup>1</sup> Ю. Н. Гужвенко в ходе своих исследований пришла к выводу, что в Восточном Казахстане такая традиция только складывается, хотя давно и успешно проводится работа по изучению этно-демографических процессов

<sup>2</sup> Научно-техническое сотрудничество и экономическое развитие Китая, России, Казахстана и Монголии в Алтайском регионе. Урумчи, 2001. 134 с.

<sup>3</sup> Автор данного сообщения также проводил в MIASU в 2008 г. при поддержке фонда З. Рауснига исследование на тему «Регионализм во Внутренней Азии (пример Большого Алтая)».

цептуальном и проблемно-тематическом отношении исследование австралийских востоковедов и международников «Китай, Синьцзян и Центральная Азия. История, переходность и трансграничное взаимодействие в начале XXI в.»<sup>1</sup>. В этом, новейшем по времени, научном продукте западной аналитики по проблемам исторического и современного Синьцзяна настойчиво подчеркивается культурно-цивилизационная принадлежность западных районов Китая к центральноазиатскому миру, что позволяет расценивать усилия австралийского коллектива как вклад в исследование проблем Большого Алтая.

Методологически продуктивной представляется и попытка известного американского историка С. Коткина (Принстонский университет) исследовать проблемы Алтая с позиций пространственно-ландшафтного подхода – в рамках изучения населения бассейна р. Обь<sup>2</sup>.

В целом же можно заключить, что новые явления социально-экономического и политического характера, а также изменение этнического состава населения территорий Алтая (прежде всего их российской части), инициативы в сфере межрегионального сотрудничества 1990-х – начала 2000-х гг. существенно меняют и исследовательский фокус – работа в этом направлении выражается в накоплении знаний, добытых усилиями востоковедов, специалистов других отраслей гуманитарного и естественно-научного профиля, что придает и самому изучаемому явлению, и методике его изучения новые грани и смысл.

Одной из задач является формирование представлений об *особой этнокультурной истории* Алтая и других регионов приграничной России и зарубежной Азии, *особой же нынешней геополитической роли российского приграничья*. Это требование особенно актуально в свете вызовов безопасности, потенциально или реально угрожающих краю и России в целом, новых тенденций этнодемографического развития, и в частности постепенной этнической *азиатизации* ряда российских регионов. В различных социально-профессиональных кругах азиатского приграничья России, и прежде всего в его научно-образовательном сообществе, должны выработываться продуктивные идеи и стратегии мирного сосуществования этносов, гармоничного развития различных культур, с углубленным знанием и значением культурно-

---

<sup>1</sup> China, Xinjiang and Central Asia. History, transition and crossborder interaction into the 21st century. Ed. By Colin Mackerras and Mikhael Clarke. Routledge, l., 2009. 194 p.

<sup>2</sup> Kotkin Stephen. Lost in Siberia: Labyrinths of the Ob River Basin (book manuscript).

цивилизационной специфики народов-аборигенов самой Азиатской России, и народов-соседей из зарубежной Азии.

Исторически Российский Алтай, как и другие регионы так называемого Большого Алтая, представлял собой место проживания народов тюркского корня, где обитали также монголы, а также этносы смешанного характера. Российская колонизация XVII–XVIII вв. породила различные формы этнокультурного взаимодействия (синтез, симбиоз, а также конфликт культур), но в целом она носила характер преимущественно мирного освоения территорий к Востоку от Урала (Л. И. Шерстова), а миграционные волны из Центральной России и Европы порождали синтетические же модели сожительства этносов. По истечении времени, уже к началу XX в., в этнической структуре Российского Алтая стали преобладать славянские (преимущественно православные) элементы, хотя автохтонное население пыталось не только сохранить свою идентичность, но даже и выдвинуть конкурентные культурно-религиозные идеи (бурханизм в Горном Алтае и пр.).

Репрессии 1930-х гг. и последующие катаклизмы позднего сталинизма социально «уравнивали» титульный этнос и национальные меньшинства, хотя даже на этом фоне тотальной расправе подверглись выходцы из зарубежной Азии, независимо от их политических пристрастий и национально-культурных характеристик. С начала 1970-х гг. кризисные явления на всей территории СССР обусловили всевозрастающую внутреннюю, а также внешнюю миграцию, в результате которой на Алтае стало больше этнических кавказцев, и в гораздо меньшей степени – центральноазиатов, которые в тот период редко выходили за пределы сезонных передвижек. Лишь в 1990–2010-е гг. миграции приобретают отчетливые конфессиональные черты с преобладанием приверженцев традиционного (бытового, суфийских версий) ислама и появлением на Алтае немногочисленных сторонников воинствующего исламизма – в основном эмигрантов экстремистских группировок и маргинализованных элементов азиатских диаспор (афганцы, сирийцы из Турции и др.).

Работа с ними потребовала новых подходов и квалифицированных кадров в сфере управления, образования и науки – эта задача не решена на Алтае до сих пор. Между тем, даже периодическое расширение миграционных потоков и, тем более, их переход в устойчивое явление ставят задачу управления этими процессами – их моделирования, инжиниринга, прогнозирования и т. д. В качестве примера может служить миграция из Таджикистана – республики, свя-

занной с Россией экономически, геополитически, в культурно-образовательном смысле. Таджикская община требует особого внимания в силу своих историко-культурных, конфессиональных и иных качеств, как и в силу положения самого Таджикистана на пути к конфликтным зонам Южной Азии, Среднего и Ближнего Востока. Этот момент, как и определенное влияние на Алтае «новых» и традиционных религий (включая эпизодические всплески буддизма, шаманизма, ламаизма и пр.), позволяет говорить о существовании в Алтайском регионе поликонфессиональности, полиэтничности и мультикультурализма (в этом ряду – возможное возрождение корейских этнических и хозяйственных поселений, существовавших в 1920–1930-е гг.), что не отменяет доминирования в азиатской этнической среде местных и мигрирующих тюрок. Учитывая структуру миграций и особенности национального состава приграничных территорий государств-соседей, можно прогнозировать продолжение этой тенденции, которую способны нарушить лишь программы массового переселения на историческую родину славян и европейцев из постсоветских государств Центральной Азии или миграции из Китая, в случае изменения этнического баланса в СУАР в пользу ханьцев. В любом случае, одним из инструментов решения этих проблем может и должна стать контролируемая квотная азиатизация (в том числе использования профессионалов-татар, путем их рекрутирования на Алтай) профильных ведомств РФ в стратегически важных приграничных регионах. Алтай занимает среди них особое место, будучи рубежом и одновременно частью обширного культурно-цивилизационного пространства – Центральной Азии, с ее тюрко-иранской этнической основой и преобладанием тюркских языков. Алтай же может стать и уже выступает экспериментальным полем межрегионального/трансграничного сотрудничества, которое невозможно без стратегии этнокультурного взаимодействия – основного условия мира и прогресса в Евразии.

*В. Я. Бутанаев*

### **Богиня Умай древнетюркского пантеона в культуре хонгорая**

Особое место среди религиозных святынь Хонгорая занимала богиня Умай – «Ымай идже» или «Ымай ине» (букв. Мать Умай), относящаяся к наследию божественного пантеона древнетюркского тенгрианства. Поклонение этой женской богине сохранилось со времен древнетюркских государств, когда супруга каганов именовалась не иначе как «величественная мать-катун, подобная Умай». Интересно отме-

тить, что в хакасских молитвах Умай именуется не только как «Ымай ине» – Мать Умай, но также «Ымай хадын» – т. е. госпожа Умай.

Почитание Умай известно среди многих тюркских народов Саяно-Алтая. В реликтовой форме ее имя встречается в культах кыргызов, казахов, узбеков и сибирских татар<sup>1</sup>.

Богиня Умай (в хакасских диалектах: Умай, Нумай, Омай и Ымай) согласно представлению хакасов, невидима людям и постоянно находится на небе среди белых облаков, откуда следит за рождением детей и оберегает их от несчастий. Считалось, что если младенец упадет, то ему не будет слишком больно, ибо «Ымай-идже» его «поддержит». Если во сне малыш улыбается, то, значит, богиня Умай с ним играет, если вздрагивает и плачет – то она его пугает. Если младенца слабит, значит, Умай стала им брезговать. Подобные проделки, называемые «забавы Ымай-идже», требуют ублажения ее со стороны людей: необходимо произнести заклинание «хурай, хурай», т. е. помилуй и спаси, а рот ребенка смазать маслом со словами: «Ымай иджези чалхазын» – «пусть облизнет мать Умай». Физическое развитие ребенка происходит под влиянием богини Умай, поэтому на крепыша говорят: «ымайыбысхан» – «получил помощь Умай».

По верованиям хонгорцев, богиня Умай была хранительницей детских душ, которые находились у нее в «храме» – горе Ымай-тас, расположенной в верхнем течении Енисея среди Саянских хребтов. В языке русского населения эта гора носит название «Амай» и находится напротив г. Саяногорска). От имени горы «Ымай-тас» или «Ымай-ине» происходит наименование поселка Майна, расположенного по Енисею напротив «храма» богини Умай. Согласно текстам хакасских молитв, гора Ымай-тас располагалась по небесной оси в центре земли (тигир ортазы тимир орген). «Храм» охранялся духом-хозяином этой горы.

Местожителство самой Ымай-идже под названием «Ымай чири» располагается на горе Сумеру (в вариантах – Пулай сын) среди вечно цветущих деревьев, где не вянут зеленые травы и не замерзают текущие реки. Там вещает золотая кукушка величиной с конскую голову, сидящая на вершине золотolistвенной священной березы. Последняя растет на берегу мифического Молочного озера – «Суттиг коль».

---

<sup>1</sup> Дыренкова Н. Умай в культуре турецких племен // Культура и письменность Востока. Баку, 1928. Кн. 3. С. 134–139; Потапов Л. П. Умай – божество древних тюрков в свете этнографических данных // Тюркологический сборник. 1972. М., 1973. С. 265–286; Валеев Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. Казань, 1980.

Сама богиня Умай считается в Хонгорае рожденной из молочной пены озера Суттиг коль (ах тамырдан чайалган). Она является сестрой богини огня «От-ине». Хакасы представляли Ымай-идже полной седовласой старушкой, имеющей способность летать в образе белой птицы. Опираясь на хакасское представление о богине Умай, можно предположить, что между мирами людей и Небесного бога простирался особый мир полубожеств.

Согласно мифологии северных алтайцев, шорцев и бирюсинцев, богиня Умай принадлежит к небожителям и является младшей дочерью Священного Ульгения (Бай Улгеннин очы кызы)<sup>1</sup>. Во время моления к ней обращались со словами: «Ты являешься частью Улгения!». Возможно, поэтому в молитвенных иносказаниях тюрков Саяно-Алтая она предстает еще под названием «Бай-ана» или «Пай-идже», т. е. Святая мать.

Вполне возможно, что изображение богини Умай мы встречаем на хакасских нагрудниках «пого», которые надевают свахи на свадьбу. В настоящее время никто в Хонгорае не помнит значение этих нагрудных украшений с замысловатыми фигурами. Однако при внимательном изучении рисунка «пого» можно проследить стилизованное лицо каменных изваяний Окуневской культуры, которые, вероятно, относятся к изображениям богини плодородия (например, личина «Хуртуях-тас»). В таком случае надевание нагрудника «пого» на свадьбу было связано с культом богини Умай, которая должна была подарить детские души. Таким образом, молодой семье желали иметь потомство. Как бы в подтверждение наших рассуждений звучат слова свадебных благословений: «Пусть на задний подол молодых наступает скот, пусть передний подол топчут дети! Пусть перед очагом всегда будут дрова, пусть за очагом всегда будет качаться колыбель!»

Имя богини Умай этимологически восходит к тюрко-монгольскому термину «умай» – 1) чрево матери; 2) матка; 3) послед ребенка – и связано с понятием деторождения<sup>2</sup>. В хакасском языке слово «умай» (омай, ымай) имеет несколько значений. Во-первых, так («пала ымайы» – букв. детская умай) обозначали душу – жизненную силу грудного ребенка, от которой он появлялся на свет. Когда кончался грудной возраст, т. е. до трех лет (раньше хакаски кормили грудь до

<sup>1</sup> Архив МАЭ РАН. Ф. 3. Оп. 1. Д. 114. Л. 1 об.

<sup>2</sup> Монгольско-русский словарь. М., 1957. С. 454; Древнетюркский словарь. Л. 1969. С. 611.

двух-трех лет), душа – ымай превращалась якобы в «хут» – жизненную силу взрослого человека. Поэтому младенца зачастую называют «час ымай», т. е. годовалая душа, а дом с грудным младенцем – «час ымайлыг иб». Во-вторых, словом «умай» определяли жизненную силу всего хакасского народа, благодаря которой он живет на земле. Например, существует выражение «хоорай чон – таг ымайлыг чон» – хакасы – народ, имеющий горную жизненную силу, т. е. рождены от горных духов. В общем, у каждого народа существует якобы своя Умай. Среди хакасов можно услышать выражения «тадар ымайы» – хакасская умай, «хазах ымайы» – русская умай. В-третьих, некоторые хонгорцы словом «ымайах», т. е. маленькая умай, обозначали темя ребенка. Считалось, что под родничком находится душа младенца. Через темя ребенок получает энергию от богини Умай и Неба, которая проникает внутрь его души. После купания темя ребенка обязательно смазывали маслом от сметанной каши «потха», призывая в этот момент богиню Умай словами «ээг-оог Ымай-идже!» Слова «ээг-ээг» или «оог-оог» употребляются в основном для призывания молочного скота, и в данном случае желали, чтобы у матери ребенка было изобилие молока. В-четвертых, в долине Абакана термином «умай» называли также пуповину ребенка, «которую обычно зашивали в маленький мешочек из кожи или материи и подвешивали на шнурке к колыбели младенца»<sup>1</sup>. Сюда же привешивали лучок со стрелой (у мальчиков) или лучок без стрелы, но с маленькой прялкой (у девочек). В-пятых, данный термин применяли для обозначения ангела-хранителя грудного ребенка. Среди хакасов считается, что у девочек и мальчиков имеются разные «умаи». Однако у девочек «жизненная броня» крепче, чем у мальчиков, и поэтому если в юрту заходила мамаша с чадом женского пола, то хозяйева брали своего мужского отпрыска на руки, дабы психика его не была бы нарушена (сурни пазылбазын). «Умаи» однополых детей или рожденных в один месяц не переносят друг друга и соперничают между собой (ымай пазысханы) до тех пор, пока одна из них не победит. В связи с этим запрещалось двум беременным или роженицам находиться в одном помещении с однополыми младенцами, ибо один из детей может умереть. Не разрешалось укладывать в одну колыбель малышей, рожденных в один месяц. Однако девочку могли усыпить в люльке мальчика. Запрещалось кормить одной грудью разных младенцев, рожденных в один месяц. И, наконец,

---

<sup>1</sup> Потапов Л. П. Алтайский шаманизм. Л., 1991. С. 87.

сагайцы термином «пала ымайы» – детский умай – называют послед ребенка, который обычно носит наименование «пала инези» или «пала иджези», т. е. мать ребенка. Очевидно, что в данном случае «ымай» соответствует слову «ине» или «идже» – мать (выполняющая охранительные функции).

Последу хакасы придавали особое значение, ибо считалось, что он сохраняет плод в утробе матери и от него зависит судьба ребенка. При родах во время обрезания пуповины повивальная бабка (инейджи) произносила: «Ымай-идже! Охраняй и укрепляй пуповину!» Если у повитухи ранее во время принятия родов умер ребенок, то она, обрезая пуповину, должна сказать: «Не моя рука режет, а рука Ымай-идже, это не моя доля, а счастье Ымай-идже!». После обрезания пуповины послед мыли водой, смазывали маслом и, завернув в бересту, хранили его в изголовье кровати три дня.

На третий день устраивали почетное захоронение плаценты под названием «пала ымайын согиргени» или «сугдек». Собирались пожилые люди, которые приносили с собой подарки. Мальчику символически дарили три стрелы (ух), а девочке – три перламутровых пуговицы (тана). Отец ребенка выкапывал у основания юрты ямку, причем для последа девочки – на женской половине, а мальчика – на мужской. Считалось, что если захоронить послед в месте, где ходят люди, то ребенок вырастет морально подавленным; если захоронить мелко (ниже высоты голени), то женщина будет часто рожать; если глубоко (выше голени) – то редко. Плаценту закапывали вверх пуповиной. Если сделать наоборот, то женщина больше не сможет рожать. Обряд захоронения последа выполняла повитуха (инейджи). Она застилала дно ямки белым войлоком или берестой. Затем опускала туда послед (пала ымайы), предварительно уложенный в белый теплый мешочек. Считалось, что если ему будет холодно, то и роженица тоже будет мерзнуть. Вместе с плацентой опускали и берестяную палочку (ах тахпай), на которой резали пуповину. Над последом сооружали конусообразный шалашик из девяти (для мальчиков) или из семи (для девочек) веточек, обмазанных сметанной кашей (потха). Там же погребали маленький лучок со стрелой, бивший на поражение всякую нечисть.

Похоронив послед, инейджи три раза обводила роженицу по солнцу вокруг могильной ямки. Каждый раз, обойдя захоронение плаценты, роженица правой ногой наступала на место погребения со словами: «Ымай-идже! Охраняй своих детей! Пала-идже! Пусть твои дети бу-

дут здоровыми! Ымай-идже! Пусть окрепнет моя поясница! Пала-идже! Дай мне свои силы!»). После обряда захоронения последа собравшиеся старики и старухи приступали к трапезе. Они ели обрядовое блюдо «иней потхазы», или «ымай потхазы», т. е. сметанную кашу богини Умай, и пили ритуальное вино «иней арагазы», или «ымай арагазы», т. е. араку богини Умай. По этикету, все должны были веселиться и сохранять радостное выражение лица.

Когда женщина страдала бесплодием и хотела иметь потомство, то над ней совершали обряд получения души ребенка «ымай тартханы» – букв. притягивание умай, который проводили великие шаманы – «пугдурь». Камлание совершали в ночь белого полнолуния (ах толы), т. е. на четырнадцатый день новолуния. Для выполнения обряда «ымай тартханы» требовалось выкопать с корнем молодую березку (метра три вышиной). Вносили ее не через дверь, а через дымовое отверстие юрты и помещали между средней (ортын параан) и главной (пас параан) мебельными секциями. К ветви березки привязывали специально сделанный по этому случаю фетиш «хуруг ымай» – букв. сухая умай. Он состоял из трех полуметровых шнуров: серебряной мишурной нити «ах алтын», синей (зеленой) шелковой «кок чибек» и красной шелковой «хызыл чибек». К свободным концам нитей привязываются: к серебряной – серебряная монета, служащая выкупом; к синей (зеленой) – бронзовая самодельная пуговица (хола марха), являющаяся сердцем; к красной – раковина каури (чыланмас), где сосредотачивается душа. По представлению хонгорцев, фетиш «хуруг ымай» притягивает к себе внимание богини Умай, которая в образе белой птицы прилетает и садится на ветвь березки рядом с ним.

Под березку стелили белую кошму, где устанавливали маленький столик. На него ставили деревянную красную чашечку, куда вечером наливали специально приготовленное молоко, надоенное от белой коровы непорочной девушкой. Для стерильности молоко закрывали белой тряпицей.

В качестве жертвы закалывался белый ягненок способом «озеп», т. е. разрезали диафрагму и рукой разрывали аорту. Правая сторона грудной клетки животного отваривалась в казане с водой, а легкие и сердце готовились на пару. Перед камланием куски горячего жертвенного мяса (пулаг) – два правых верхних ребра, голова, правая передняя нога, позвонки, легкие и сердце – в корытце ставились на столик под березкой. Пищей богини Умай служил горячий пар – «оор-пус», поднимавшийся от мяса.

Женщина, над которой совершался обряд, садилась на белую кошму, разостланную на почетном месте во главе очага (от пазы). Она повязывала белый платок, носимый ею в течение трех дней. Шаман во время камлания, получив благосклонность богини огня «От-ине», отправлялся к храму богини Умай. В этом обряде участвовали девять невинных юношей и семь непорочных девушек, которые за шаманом повторяли его движения и песнопения. Ымай-идже, как считалось, любила смотреть на театральные представления. Достигнув горы «Ымай-тас», шаман кланялся богине Умай и просил встретиться с ней (в этот момент брызгали вином и поднимали поднос с жертвенным мясом). После долгих уговоров Ымай-идже, насытившаяся жертвенным паром, соизволяла провести шамана во внутрь своих апартаментов. Согласно хакасским представлениям, на стенах многочисленных комнат храма Ымай-тас висели колыбели с душами детей: жизненная сила девочек в виде коралловых бусинок, а мальчиков – в виде стрел. Шаман, выбрав соответствующую душу и вколотив ее в бубен, быстро возвращался обратно в юрту. В это время красная чашечка с освященным молоком ставилась на голову бездетной женщины. Шаману подавали фетиш «хуруг ымай», которым он обводил голову подопечной. Одновременно, повернув бубен тыльной стороной над чашечкой с молоком, он три раза ударял по инструменту и погружал принесенную душу в сосуд. Завершающее действие называлось «ымай урарга» – вливать душу младенца. После этого кам, намотав на безымянный палец (хам салаа – букв. шаманский палец) концы шнуров, опускал в молоко привязанные к фетишу «хуруг ымай» раковину каури и бронзовую пуговицу со словами: «Ты имеешь душу в виде белой раковины каури, ты имеешь жизненную силу в виде бронзовой пуговицы». Опущенные предметы якобы притягивали и указывали дорогу богине Умай. Потом пациентка, взяв в рот раковину каури и бронзовую пуговицу фетиша «хуруг ымай», медленно выпивала молоко из чашечки. По понятиям хонгорцев, кровь и плоть ребенка переходят в молоко. Когда наступал ответственный момент, шаман сам держал чашечку с молоком. Необходимо было проглотить все молоко. Не позволялось некоторое время дышать наружу, тем более плевать. Считалось, что таким образом душа ребенка «пала ымайы» вместе с молоком попадала в чрево женщине и последняя становилась беременной. Затем фетиш «хуруг ымай» вешали обратно на березку.

После завершения обряда «ымай тартханы» в течение трех дней из юрты ничего не выносили. На третий день с ритуальной березки сни-

мали фетиш «хуруг ымай» и до рождения ребенка хранили его завернутым в белую материю в шкатулке, находящейся в изголовье кровати. Обрядовую березку выносили через дымовое отверстие юрты, относили в лес и привязывали к дереву стоймя в укромном месте.

Когда женщина становилась беременной, то в качестве ее оберега шаманы устанавливали в юрте «иней тесь» или «ымай тесь», т. е. фетиш богини Умай. Изготавливали его из березовой ветви, лицом которого служила белая тряпица, пришитая к развилке. На один отросток развилки вешался лучок со стрелой. Находился «ымай тесь» на женской половине юрты под кроватью. Беременная женщина при болезненном состоянии молилась ему и кормила сметанной кашей «потха», окуривала богородской травой «ирбен», окропляла молочной водкой «аракой». Согласно верованиям хонгорцев, фетиш «ымай тесь» помогал при родах и был необходимым атрибутом при разрешении рожениц.

После рождения ребенка на дугу изголовья хакасской колыбели привязывали фетиш «хуруг ымай» вместе со сделанным из березы лучком и стрелой. Фетиш «хуруг ымай» висел на дуге колыбели до трех месяцев, а затем его, завернув в белую материю, прятали в шкатулку или сундук.

На третий месяц после появления малыша на свет в качестве его оберега бурханисты изготавливали фетиш «ах ымай», т. е. белая умай, больше известный в народе как «азырачанг ымай» или «чеек ымай» – кормящаяся умай или прожорливая умай. Фетиш представлял собой небольшую куклу (5–10 см), вырезанную из березового дерева, с косами из белых конских волос (у сагайцев – из конопли), одетую в платье из синей ткани. Хранили его в специальной шкатулке «ах абдыра» («белая шкатулка»), или «ымай абдыразы» («шкатулка умай»), находящейся на алтаре. Вместе с «ах ымай» хранились: красная чашечка – «ымай чирчези», т. е. чашечка богини Умай; белая деревянная ложечка «ымай сомнагы», т. е. ложка богини Умай и маленький лучок со стрелой «ымай ух-чаачагы», т. е. оружие богини Умай. Лучок изготавливали из березы, тетиву – из шелковой нити, а трезубый наконечник стрелы – из жести.

Каждый месяц на седьмой день новолуния вплоть до трехлетнего возраста ребенка совершали обрядовое кормление богини Умай под названием «Ах ымай тойы» – Пиршество белой умай. Хонгорцы связывали благополучие семьи с добрыми намерениями Великой Покровительницы. Они были уверены, что если фетиш «ах ымай» вовремя не накормить, то богиня Умай прогневается (Ымай чиктир – букв. Умай забракует) и перестанет охранять ребенка. Хакасский фетиш «ах

ымай» защищал младенца от всякой нечисти, в том числе и от попыток кровожадных шаманов украсть душу младенца. Шаману для камлания нужна темнота, а фетиш «ах ымай», как представляли хонгорцы, освещал ночью жилище и тем самым оберегал ребенка. Атрибуты богини Умай – фетиш «хуруг ымай» и лучок со стрелой, а также ее изображение «ах ымай» – необходимо было тщательно охранять, ибо люди из неблагополучных домов, где умирают дети в раннем возрасте, могли незаметно их украсть и забрать себе счастье этой семьи.

Для обрядового кормления «ах ымай тойы» специально готовили сметанную кашу «потха». Доставали из шкатулки фетиш «ах ымай», усаживали его у колыбели, прикрепляли к нему лучок со стрелой. Перед ним расстилали белую ткань, на которую ставили красную чашечку и белую ложечку. Затем в чашечку накладывали «потха» и начинали кормление. Сначала три ложечки каши бросали в огонь богине «От-ине», потом мазали губы «ах ымай» и после этого три ложечки «потха» давали ребенку. Обмазывали кашей также лучок со стрелой. Если ребенок плохо себя чувствовал, во время ритуального кормления на фетиш «ах ымай» надевали платье того же цвета, что и одежда, которую носил малыш. Брли лучок со стрелой и стреляли фетишу в грудь. Таким образом якобы убивали злых духов болезни, вселившихся в ребенка.

На обрядовое кормление «ах ымай» приглашались все соседские ребяташки. После того как «поест» изображение богини Умай, всех детей кормили сметанной кашей.

Начиная с трех месяцев после рождения ребенка для его защиты кормящая мать вместе с повитухой совершали обряд ритуального окуривания от напастей под хакасским названием «ызырых». Слово «ызырых», или «ысрык», широко известно во многих тюркских языках и с древнетюркской эпохи применялось при лечении ребенка, чтобы уберечь его от порчи, болезни или сглаза<sup>1</sup>.

На девятый день каждого новолуния в рамках обряда «ызырых» поклонялись богине огня «От-идже». Из шкатулки доставали фетиш «хуруг ымай» и, закрыв темя ребенка ладонью, три раза обносили его над головой со словами «хурай, хурай». Считалось, что фетиш «хуруг ымай» ограждает малыша от испуга. Затем кормили огонь, бросив в него три раза по три кусочка сала. На железном совочке возжигали богородскую траву «ирбен». Туда же клали девять зерен ячменя

---

<sup>1</sup> Древнетюркский словарь. Л. 1969. С. 220.

и семь щепоток соли. Мать ребенка обносила вокруг головки своего чада совочек с дымящимся снадобьем с чтением заклинания. Обряд «ызырых» считался сильным средством также против нечистой силы.

Болезненное состояние ребенка связывали с потерей души – «пала ымайы». По представлениям хонгорцев, душа младенца обычно могла потеряться от сильного испуга или из-за того, что Умай его покинула (ымай оорлебискен – букв. Умай поднялась ввысь). В таком случае приглашали шамана, который совершал обряд «ымай чабырарга» – букв. опустить вниз Умай. Он отправлялся на поиски потерявшейся души, прося богиню Умай ему помочь. В результате камлания обнаруженную душу шаман приносил больному. Он погружал ее из бубна в чашечку с молоком, которое давали выпить ребенку. Если ребенок был грудной, то его могла выпить кормящая мать, так как через материнское молоко душа доходила до ребенка.

Если в семье часто умирали малолетние дети, это означало, что в жилище обосновался злой дух «хара ымай» – букв. черная умай. В таком случае совершали обряд изгнания злого духа, который назывался «хара ымай кодиртерге» – букв. «вынести черную умай». Он состоял из двух этапов. Первое камлание совершали ночью при старом месяце. Специально делалось изображение злого духа «хара ымай» в виде куклы из глины, дерева или старых тряпок. В Кунсткамере им. Петра Великого хранится небольшая фертообразная фигурка «хара ымай», приобретенная Н. П. Дыренковой во время экспедиции 1926 г. в Хакасии. «Эта скульптура изображает обнаженную женщину с фертообразно согнутыми руками. На голове у нее шапка. Лицо вытянутое, с большим носом. Ноги укороченные»<sup>1</sup>. Ее одевали в платице, сшитое из одежды умершего ребенка. Во время камлания шаман в кромешной темноте и жуткой тишине искал по юрте спрятавшихся злых духов «хара ымай», оставшихся от умерших детей. В конце концов он ловил их и вбивал в свой бубен. Затем кам отправлялся в страну умерших душ, которая находилась, по одним сведениям, на дне Ледовитого океана, а по другим – в горах Ыргах-Таргах Западного Саяна. Там он стряхивал «хара ымай» и надежно запирали на замки. Ночное камлание называлось «хара ымай сурдурерге» – букв. прогонять черную умай. На следующий день изображение злого духа «хара ымай» одевали в войлочную шубку и, посадив на плотик, пускали по реке, произ-

---

<sup>1</sup> Иванов С. В. Скульптура алтайцев, хакасов и сибирских татар. XVIII – первая четверть XX вв. Л., 1979.

нося: «Спускайся до устья девяти морей!» При этом в воду реки бросали раковину каури, привязанную ранее к фетишу «хуруг ымай» умершего ребенка.

После обряда «хара ымай кодиртерге» через определенный интервал времени следовал необходимый ритуал получения белой души ребенка «ах ымай тартханы», который был идентичен обряду при бесплодии. Главное отличие заключалось в том, что при бесплодии шаман отправлялся к храму богини Умай, а в данной ситуации он практиковал кражу душ у здоровых детей из Тувы, Алтая, Монголии или других аймаков Хонгорая. По-хакасски такой способ «добычи» души носил название «ымай талирга» – букв. разбивать умай. Шаман подкрадывался к какому-нибудь многодетному семейству и у спящего ребенка выхватывал душу «пала ымайы». Считалось, что ребенок, у которого была «украдена» жизненная сила, обречен. Если рот и тело умершего от неизвестной причины малыша были посиневшими, это считали за явный признак шаманских проделок. Украденную душу «пала ымайы» шаман из бубна опускал в чашечку с молоком, которое выпивалось женщиной. Такой обряд совершался во время ее беременности.

Шаман определял внешние признаки будущего ребенка и предсказывал его будущую судьбу. Если он «разбивал умай» у русских детей, то рождался ребенок, похожий на русского, если у тувинцев – то на тувинца. Шаман строго наказывал матери, чтобы ее будущий отпрыск никогда не появлялся в местах кражи его души – иначе человек погибнет.

Итак, по представлению хакасов, богиня Умай – «Ымай-идже» – это духовная мать Хонгорая, хранительница детских душ тюрков Саяно-Алтая, покровительница беременных и младенцев всего мира. В связи с тем, что «храм» богини Умай находится в горе Ымай-тас, расположенной в Саянах, можно выдвинуть концепцию о саяно-алтайском происхождении этого древнетюркского культа.

*В. Я. Бутанаев*

### **Саяно-алтайская языковая общность**

Саяно-Алтайский регион, куда входят территория республик Алтай, Тува и Хакасия, а также Шория Кемеровской области и Тофалария Иркутской области, представляет собой единую историко-культурную область. К этому региону в какой-то степени тяготеют культуры тьянь-шаньских киргизов, сибирских татар (в основном барабинцев) и якутов. Проблемы общности саяно-алтайских языков уже

затрагивались в трудах некоторых исследователей. Так, например, известный лингвист В. И. Рассадин отмечал, что в лексическом отношении языки народов Южной Сибири, помимо общетюркских слов, «объединяет целый пласт лексем, не имеющих параллелей в других тюркских языках»<sup>1</sup>. Выявленный в его работах ряд лексических соответствий можно значительно расширить за счет неучтенных слов и многочисленных диалектных материалов для обозначения природных явлений, флоры и фауны, хозяйственной деятельности и традиционной культуры.

Алтайцы, телеуты, тувинцы, тофалары, шорцы и хакасы – родственные тюркоязычные этносы, связанные между собой общими историческими узами. При рассмотрении их этнического состава выделяется целый ряд родов с одинаковыми наименованиями: хыргыс, бурут, туба/тофа, сарыглар, чода/чооду, тумат, теленгит, иргит, хасха/кашка и т. д. Широкое представительство общих этнонимов на Саяно-Алтае произошло как в результате распада и распыления единых родо-племенных общностей, так и в силу различных миграций. Так, например, хакасы и тувинцы именуют жителей Горного Алтая «тилег/делег»: это название связано с теленгитами, обитающими среди Алтайских гор. В связи с этим необходимо отметить наличие родов «тилек» (тиилегес, тиилегет) среди сагайцев, а также кызыльцев (теленгеш, теленгет) в Хонгорае. Также небезынтересно узнать мнение алтайских теленгитов, которые были уверены в своем происхождении из страны Конгырай-Сагай, а Абакан почитали как святыню. По сообщению Г. Потанина, теленгиты заняли Горный Алтай, придя сюда «из страны Конгырай»<sup>2</sup>. Памятью о бывшей теленгитско-кыргызской общности служит, по всей видимости, фольклорное имя «Тиле Хоорай» (т. е. телесский Хонгорай), применявшееся хакасами для широкого обозначения Саяно-Алтая. Вероятно, при формировании этнополитического объединения Хонгорай «телесские (теленгитские)» группы сыграли не последнюю роль.

В хакасском языке соседняя Тува/тувинец обозначается именем «Сойан». Указанный этноним происходит от наименования одной из тувинских родовых групп. Вероятно, в эпоху средневековья или сойаны были широко расселены по всей территории Тувы, или имелось этносоциальное образование под таким названием. Данный факт подтвер-

---

<sup>1</sup> Рассадин В. И. Проблемы общности в тюркских языках саяно-алтайского региона // Тюркологический сборник. 1977. М., 1981. С. 225.

<sup>2</sup> Потанин Г. Н. Очерки северо-западной Монголии. В. 4. СПб., 1883. С. 10.

ждается тем, что на Алтае тувинцев называют именем «сойон», а в Бурятии – «сойот». Среди хакасских родов присутствует сеок «сойыт», несомненно, генетически связанный с сойотами.

У тувинцев, шорцев и алтайцев для хакасов применялось несколько определений: кыргыз/хыргыз, хоорай/конгурай, хыргыз-хоорай, конгурай – сагай и белдир. Последний этноним возник не ранее XVII в. После вхождения Хакасии в состав России по границе с Тувой стала располагаться Бельтырская земля, имя которой получило нарицательное значение у южных соседей для всех хакасов. Второй термин – сагай – возник в то же время среди шорцев и алтайцев по имени Сагайской земли. Этноним «хоорай» или в полной форме «хонгорай» отражает наименование государственного образования хакасов в эпоху позднего средневековья. В речи теленгитов (южных алтайцев) можно встретить выражение: «теленгетле конгорай угында бир болгон улус» – т. е. теленгиты и конгораи по своему происхождению были единым народом. Известный ученый и путешественник середины XIX в. П. Чихачев сообщал, что во время его пребывания в Туве местное население знало, «что, перебравшись через границу и продвигаясь на север, попадешь в страну, населенную людьми, говорящими не на тувинском языке... признающими власть Чахан Хана и известными под названием Хонру». В XVIII–XIX вв. все соседние народы словом «Хоорай/Конгурай» обозначали Хакасско-Минусинский край и его коренное население. Кроме того, челканцы (часть северных алтайцев), чулымцы и шорцы хакасов называли «кыргыз» или даже «хыргыз-хоорай», сохранив в этом названии память о древнем Кыргызском государстве, существовавшем в долине Среднего Енисея в VI–XIII вв., куда в свое время входили предки всех народов Саяно-Алтая.

Широкий пласт общих саяно-алтайских лексических параллелей отмечается для обозначения окружающей природной среды: ландшафтной зоны, природных явлений, флоры и фауны. Рассмотрим ряд лексических соответствий в языках хакасов, тувинцев и алтайцев, связанных с хозяйственной деятельностью человека, культурными особенностями и бытом. Так, общетюркским представляется словарный запас по скотоводству. Среди таких параллелей можно отметить следующие слова:

«хула» (хак.), «кула» (алт.), «кула» (кир.) саврасый; «qula» (древнетюркский, далее «д. т.»), буланый (о масти лошади);

«халтар» (хак.), «калдар» (тув.), «калтар» (алт.) мухортый, гнедой с желтоватыми подпалинами; «калтар» (кет.) гнедой с белой мордой;

«торыг» (хак.), «доруг» (тув.), «тор» (кет.) гнедой;  
«хыр» (хак.), «кыр» (тув.) чалый, игрневый; «qıg» (д. т.), караковый (о масти);  
«сабдар» (хак.), «шавыдар» (тув.), «чалдар» (алт.), «чабдар» (кир.) игрневый;  
«пилтер» (хак.) белобокий скот, с белым крестцом; «мелдер» (тув.) мухортый (гнедой с желтыми подпалинами);  
«кёдё» (хак.) – опухоль на шее лошади (часто возникающая из-за тесного хомута); «кодээ» (тув.) – мягкий нарост на теле в виде шарика (вид болезни лошади); «кёдёё» (кир.) – болезненная опухоль у скота (у лошадей ее выжигают каленым железом);  
«идир-» (хак.), «эдир-» (тув.), «этэр-» (як.) – подпускать теленка, чтобы корова лучше (обильнее) доилась;  
«похсыг» (хак.) – путы, надеваемые на подогнутую переднюю ногу животного; «боскуг» (тув.) – путы для подвязывания передней ноги к шее;  
«бохсуу» (як.) – спутывание быка его же поводом. Данный термин этимологически восходит к древнетюркскому «bogsuq» – колодки с отверстиями для шеи и рук, надеваемые на пленников и преступников.  
«тобырчык» (хак.), «допуржак» (тув.), «тобырчык» (алт.) – нагайка; «холлаг», «холдаг», «холланг» (хак.), «колун» (тув.), «колонг» (алт.), «оланг» (тоф.), «олонг» (кир.), «qolan» (д. т.) – подпруга и т. д.

Охотничьи промыслы тюрков Саяно-Алтая имели общий характер с одинаковыми способами, приемами и орудиями ловли. Среди них можно отметить следующие лексические параллели: «айа» (хак.), «ая» (тув.), «ая» (алт.), «айа» (як.) – лук-самострел;  
«харлых», «хырлых» (хак.), «хырык», «хырыктааш» (тув.), «карык» (алт.), «карык» (тел.), «харалык», «халарык» (як.) – станок самострела; остов самострела; палка с зарубками, служащая меткой самострела;  
«сиргей» (хак.), «шергей» (шор.), «чергий» (тув.), «чергей» (алт.), «тиргэ» (як.) – черкан (капкан в виде настороженного лучка для небольших зверьков); силки (петля из конского волоса для ловли уток);  
«соган» (хак.), «согун» (тув.), «согон» (алт.), «оногыс» (як.) – стрела. Слово восходит к древнетюркскому «soqt» – деревянный трехгранный наконечник стрелы;  
«сунмен», «чунмен» (хак.), «суймен» (сиб. тат.), «шунгмек» (тув.) – втульчатый наконечник стрелы; пешня; тесло с дугообразным лезвием;  
«сыг» (хак.), «шыг» (алт.), «шыг» (шор.) – ветвистая лесина, которую при охоте на медведя засовывают в отверстие берлоги;  
«сыгда» (хак.), «сыйда» (тув.), «согдо» (бур.) – наконечник стрелы; пешня;

«сырых», «сыргы» (хак.), «сырыг» (тув.) – стрела-свистунка, имеющая костяной полый шарик с двумя отверстиями, вставленный под наколочник, вследствие чего стрела при полете издает свист. Данный термин этимологически связан с древнетюркским «*ŋıgıu*» – выпуклая утолщенная часть стрелы;

«тис» (хак.), «тес» (шор.), «дес» (тув.) – загон, загородка (для ловли кабарги, маралов);

«халбырах», «халбыртах», «халбырсах» (хак.), «калбырак» (шор.), «калбырак» (алт.), «харпыйа» (як) – лыжи простые, без камуса (голицы).

На севере Хонгорая, в кызыльском диалекте и мелетском наречии чулымско-тюркского языка, лыжи-голицы для хождения по весеннему насту называются «хангаа», «хангай» или «хангайах». Аналогичные термины свуществуют в алтайском и челканском языках – «кангай», самодийских языках (моторском) – «хангайак», в тувинском и тофаларском – «хаак», «кангха». В хакасском языке (качинском и сагайском диалектах) термин «хангаа» значит «повозка, телега». По значению он соответствует древнетюркскому «*qanga*» и современному турецкому «*kağrı*». Все вышеуказанные термины обозначают предметы, связанные с движением. К этому же ряду лексем относятся сибирско-татарский термин «канга» – остов седла, туркменское слово «гангна» – седло для осла и самодийское (селькупское) «каглы», «кагыл» – сани, нарты. Исходя из широкого ареала бытования термина «хангаа» в тюркских языках можно предположить, что в самодийских языках он был заимствован из древнетюркского. Однако не исключено, что лексема «хангайах» в значении «лыжи-голицы» применялась именно самодийцами и в таком смысле позаимствована тюрками Саяно-Алтая.

Среди рыболовных снастей и снарядов общие названия имеют следующие: «пара» (хак.) – заездка, рыболовное сооружение на небольшой речке, состоящее из плотины, в середине которой устанавливали рыбоприемный короб, сплетенный из прутьев; «бара» (тув.) – верша; «пара» (алт.) – сетчатый «рукав» для рыбной ловли;

«хабаг» (хак.) – рыболовная сеть наподобие вентера (с широким отверстием); «кабу» (алт.) – сеть для рыбы или маленьких зверьков;

«тикпе» (хак.) – поплавок (сетей); «дикпе» (тув.) – рыболовная сеть; «дэгиэ» (як.) – рыболовное орудие в виде большого крючка;

«кёспе» (хак.), «хотпе» (тув.), «хотпе» (тоф.) – вид рыболовного крючка;

«атхах» (хак.), «аттак», «актык» (шор.), «аткак» (тув.), «аткак» (алт.), «аскак» (тоф.) – бородок рыболовного крючка; зубрина у наконечника остроги; зубья остроги и др.

Во время промысла кедрового ореха применялся колот для удара по стволу дерева. В хакасском языке он именовался «нохы». Аналогичным именем «мугуй» называли его буряты. Тувинцы словом «муку» обозначали колотушку, которой глушат рыбу в неглубокой реке, в тофаларском «монг» – колот. Кроме того, можно отметить следующие слова, относящиеся к обработке кедрового ореха: «сай» (хак.) – шелуха кедровой шишки; «сай» (тув.) – ядро кедрового ореха; «сай» (алт.) – скорлупа, шелуха шишки; «сай» (тоф.) – кедровые орехи.

Среди тюрков Саяно-Алтая был широко распространен промысел съедобных кореньев – кандыка и сараны. Корнекопалка, или заступ для выкапывания съедобных корней, у всех саяно-алтайских тюрков носил общее название. Так, у хакасов он именовался «озоп» («озып», «осып», «ызоп»), в шорском языке – «осып», у тувинцев и тофаларов – «озук», «оьсук», в алтайском языке – «озуп», «оозык». Зачастую заготовленные коренья и чисто обмолоченное зерно выкапывали из нор грызунов. Такие запасы продуктов в хранилищах грызунов имели общие названия: у хакасов – «коме», у тувинцев – «хомээ».

Хакасская земледельческая терминология находит параллели в основном в языках шорцев, сибирских татар и северных алтайцев. Например:

«абыл» (хак.), «абыл» (шор.), «абыл» (алт.), «оол» (челк.) – мотыга;  
«салда» (хак.), «салда» (алт., челк.), «салда» (тел.) – плуг;  
«хыра» (хак.), «кыра» (алт.), «кыра» (сиб.тат.), «qıga» (д. т.) – пашня, нива;  
«атыс» (хак.), «адыс» (алт.) загон (участок поля, равный 5 сажням ширины и 40 сажням длины), «atız» (д. т.) посевная площадка между двумя арыками;  
«хырлам» (хак.), «кырлам» (алт. чалк.) гряда в огороде для огурцов, лука и т. д.; «qırla-» (д. т.) делать борозды (для посева);  
«хулга» (хак.), «кылга» (алт.), «кулга» (сиб. тат.) – хлебные всходы до колошения; взошедший посев;  
«нёнгмес», «ёнгмес» (хак.), «дъёнг» (алт.), «ёнг» (тоф.) – пласт дерна, пласт земли;  
«колей» (хак.), «колей», «козле» (алт.), «кузюле» (челк.) – залежь; старая оставленная пашня;  
«курне» (хак.), «корна» (челк.) – пашня на второй год, после поднятия целины; «корюне» (шор.) – старая брошенная пашня;  
«хорна» (хак.) – поздно взошедший хлеб (с мелкими колосьями); «корна» (алт.) – старая, истощенная пашня;

«уртюн» (хак.), «уртюн» (челк.), «ыргын» (сиб. тат.), «örtgün» (д. т.) – гумно, ток, место для молотьбы хлеба.

Материальная культура тюрков Саяно-Алтая в результате тесных исторических контактов приобрела многие общие черты. Много лексических соответствий имеется среди терминов, обозначающих жилище и его устройство, утварь, одежду и пищу. Например:

«улага» (хак.), «улага» (кир.), «улаа» (алт.) – основание юрты; место у порога юрты;

«суран» (хак.), «суран» (тув.), «сыран» (тоф.), «сыран» (алт.) – опорный столб для дымового круга юрты; основа берестяного чума (состоящая из трех жердей);

«сыра» (хак.), «сыра» (тув.), «сыра» (алт.) жердь, используемая для изгородей;

«хахпас» (хак.), «какпаш» (тув.) – кора лиственницы, которой покрывали крышу деревянной юрты или шалаша;

«собыра» (хак.) кора тополя, «човурээ» (тув.) кора дерева, «чобра», «чобырга» (алт.) кора, «чоьпрээ» (тоф.) кора хвойных деревьев и тополя, которая служит покрытием чума, шалашей, навесов;

«кимеге» (хак.), «кебеге» (алт., шор.), «кемеге» (кир.) – печь, очаг;

«тасхах» (хак.), «таскак» (алт.), «таскак» (сиб. тат.) – буфетная полка в юрте; жертвенный столик при камлании; нары;

«аатыс» (хак.), «аткыс» (тув.), «аткыс» (тоф.), «аатыс», «аткыс» (алт.) – деревянная решетка из связанных волосяной нитью лучинок для сушки клубней сараны, творога и сырцов;

«пулхунчах» (хак.), «булкунчак» (алт.), «булкак» (кирг.) – сосуд из сыромятной кожи;

«алгай» (хак.), «алгый» (тув.), «алгай» (алт.), «алгый» (як.), «олгой» (мотор.) – котелок; котел;

«хылчы» (хак.), «хылчы» (тув.), «кылды» (алт.), «кылдыы» (як.) – дужка (ведра, котла);

«ипчек» (хак.), «эпчек» (шор.), «эпчек» (тув.), «эпчек» (алт.) – берестяной сосуд для хранения сметаны или масла;

«тахтай» (хак.) – котелок; «тектей» (алт.) – кадка для хранения зерна;

«тахтай» (як.) – берестяная посуда;

«пайба» (хак., шор.) – куль, большой мешок (для перевозки зерна);

«барба» (тув., тоф.), «марба» (як.) – кожаный вьючный мешок;

«иземчик» (хак.) – кошелек, гомонок; «ушёнчук» (кир.) – мешочек для хранения инструментов; «ешэнчек» (сиб. тат.) – игольник;

«сомнах», «самлах», «солмах» (хак.), «шолбак» (шор.), «шопулак» (тув.), «чабалак» (чул.), «чабала» (куманд.), «шабала» (сиб. тат.) – ложка; «хыйгыс» (хак.), «кыйгаш» (алт.), «кыйгыц» (сиб. тат.) – черпак из бересты;

«хырба» (хак. саг.), «хырба» (тув.) – клей;

«масха», «пасха» (хак.), «маска» (тув.), «маска» (алт.), «базган, барскан» (кир.) – кузнечный молот; молоток;

«испик», «искек» (хак.), «испик» (тув.), «искек» (кир.) – пинцет; щипчики;

«илджирбе» (хак.), «илчирбе» (тув.), «ильчжирме» (тоф.), «илдыirme» (алт.) – цепочка;

«сбюр» (хак.), «чювор» (тув.), «шюпор» (алт.) – штаны, панталоны;

«сокпек» (хак.), «коспек» (тув.), «коспек» (алт.) – жилет, полушубок;

«чахы» (хак.), «чагы» (тув.), «дыагы» (алт.), «уақи» (д. т.) – доха; плащ;

«хаттых» (хак.), «хаттык» (як.), «кат» (кет.) – дождевик; верхняя одежда, надеваемая сверх нижней шубы; парка (верхняя одежда из шкуры оленя);

«сабыг» (хак.), «шавыг» (тув.), «шабыг» (тоф.), «чабу» (алт. тел.), «чабу» (сиб. тат.), «чабуу» (кир.) – клин (одежды); фалда;

«абыртхы» (хак.), «абырткы» (шор.), «оорткы» (алт.) – квас;

«иритпек» (хак.), «иртпек» (тув.), «иртпек» (алт.) – блюдо из кислого молока;

«кёёрчик» (хак.) – молочный коктейль; «кёёрчёк» (алт.), «кёёрчёк» (кир.) – молочный напиток, служащий пищей пастухам, приготовленный из овечьего или козьего молока, заквашенного кумысом или айраном;

«кимиртки» (хак.), «хемиртки» (тув.), «кёмюрюё» (як.), «кемик» (кир.) – губчатое вещество кости;

«наспах» (хак.), «чашпак» (тув.) – блюдо из талкана, толченого с внутренним салом лошади;

«ссыдан» (хак.), «судан» (тув.), «суйдан» (кирг.) – жидкая пища;

«тирс» (хак.), «дес» (тув.), «дерс» (тоф.) – густая кровь; колбаса из густой крови;

«хадар» (хак.), «кадар» (тув.), «кадар» (алт.) – слой жира на ребрах животных;

«чокпек» (хак.), «чокпек» (тув.), «чоькпек» (тоф.) – сусло; осадок от перетопки сливочного масла и т. д.

Тюрки Саяно-Алтая обнаруживают значительное сходство в своем традиционном мировоззрении. Целый ряд слов, особенно относящихся к шаманизму, имеют общие корни. Например:

«орба» (хак.), «орба» (тув.), «орбо» (алт.), «орпа» (тоф.) – жезл шамана;  
«асты» (хак.), «асты» (тув.) – плата шаману за камлание;  
«чулюг» (хак.), «йулю» (тел.), «yulug» (д. т.) – награда за гадание; выкуп, жертва;  
«манчы» (хак.), «манчак» (тув.), «мандьяк» (алт.) – лента на шаманском костюме; ритуальный костюм;  
«тёс», «тёстюп» (хак.), «тёс» (алт.), «эрен-тёс» (тув.) – служебный дух шаманов; фетиш. Термин этимологически восходит к древнетюркскому «töz tüp» основа;  
«тубен» (хак.), «тумен» (тув.) – дух-хозяин бубна;  
«чалама» (хак.), «чалама» (тув.), «дъалама» (алт.) – священная лента, священный флажок (в шаманизме и бурханизме);  
«хорым» (хак.), «хорум» (тув.), «корым» (алт.) – надмогильный курган; старинное кладбище;  
«небег» (хак.), «чевег» (тув.), «дьебу» (алт.) – могила; кладбище;  
«толадай» (хак.), «толотой» (алт.), «толото» (баят.) – надмогильная насыпь и т. д.

В фольклорных произведениях тюркских народов Саяно-Алтая порой встречаются общие слова, ныне не переводимые в современных языках. Например, при загадывании загадки о вымени суки, кобылицы, коровы и пяти пальцах доярки у хакасов применяется выражение: «ылаа/ылазы» – восемь, «ылдым/ыладым» – два, «хаал» – четыре, «хамчы» – пять. Эта загадка соответствует тувинскому: «ылан» (ылыын) – восемь, «ылым» (ылаа) – два, «хаан» – четыре, «кадын» (кангыл) – пять, а также алтайскому: «ыргай» – восемь, «ылтам» – два, «тёрёй» – четыре, «тёртён» – два (соски козы). Первые половины словосочетаний во всех языках непонятны<sup>1</sup>.

К северо-западу от Саяно-Алтая в Западной Сибири от Барабы, Томска и до Иртыша разбросаны поселения сибирских татар, называемых хакасами «саат» или «шаат». Этот термин происходит от этнонима «чат», т. е. наименования чатских татар, живших по берегам Оби.

В языке сибирских татар и хакасов (в основном северных) нами отмечен пласт общих слов, обозначающих хозяйственную деятельность человека. Выделяется ряд общих слов, например связанных с

---

<sup>1</sup> Бутанаев В. Я., Бутанаева И. И. Мир хонгорского (хакаского) фольклора. Абакан, 2008. С. 217; Тыва улустун тывызыктары. Кызыл, 2011. С. 80; Алтай табышактар. Горно-Алтайск, 1981. С. 58.

названиями деталей гужевого транспорта, совпадающих в языке сибирских татар и кызыльском диалекте хакасского языка. Например: «шугурщек» (хак. кыз.), «тунгурцэк» (сиб. тат.) – колесо; «харама» (хак. кыз.), «карама» (сиб. тат.) – вязы саней; «остал» (хак. кыз.), «уштал» (сиб. тат.) – оглобли и т. д.

Среди предметов материальной культуры встречаются следующие идентичные слова:

«пас» (хак. кыз.), «бас» (сиб. тат.) – пол;  
«торащ» (хак. кыз.), «тырыс» (сиб. тат.), «тыраз» (баш.) – корзина, кузовок;  
«сетпер» (хак. кыз.), «чикмэр» (сиб. тат.), «шетпер» (казах.) – большой мешок;  
«теел» (хак. кыз.), «тенгел» (сиб. тат.), «тээл» (монг.) – шпенек (ножниц, клещей и т. п.);  
«теле» (хак. кыз.), «теле» (сиб. тат.) – пятка, каблук;  
«пуурах» (хак. кыз.), «убрак», «ымрак» (шор.), «урак» (сиб. тат.) – сушеная рыба;  
«торда» (хак. кыз.), «турда» (сиб. тат.) – осадок после сбития масла и т. д.

Наблюдения сезонных изменений окружающей природы служат порой для определения названий месяцев. Среди календарных месяцев у хакасов и сибирских татар отмечаются следующие одинаковые названия, связанные с природной средой обитания:

январь – «чил айы» (хак., саг.), «йил айы» (сиб. тат.), т. е. месяц ветра;  
февраль – «кучуген айы» (хак. кыз.), «кудзуген ай» (сиб. тат.), т. е. месяц орла;  
март – «харга айы» (хак. кыз.), «карга айы» (сиб. тат.), т. е. месяц вороны;  
июнь – «кичиг изиг ай» (хак. кыз.), «кидзу ызы ай» (сиб. тат.), т. е. месяц малой жары;  
июль – «улуг изиг ай» (хак. кыз.), «улу ызы ай» (сиб. тат.), т. е. месяц большой жары;  
август – «оргах айы» (хак.), «оргак айы» (сиб. тат.), т. е. месяц серпа для жатвы хлеба;  
ноябрь – «кичиг соох» (хак.), «кидзу суук ай» (сиб. тат.), т. е. месяц малых морозов;  
декабрь – «улуг соох» (хак.), «улу суук айы» (сиб. тат.), т. е. месяц больших морозов<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Тумашева Д. Словарь диалектов сибирских татар. Казань, 1992. С. 17.

Хакасско-сибирско-татарские лексические параллели прослеживаются в основном в языке северных хакасов — кызыльцев.

В научной литературе аргументированно доказано южное происхождение якутов, хотя место первоначального обитания и время их передвижения с юга на север до сих пор остаются спорными. При рассмотрении этнического состава якутов и хакасов можно выделить небольшой ряд общих этнонимов, таких как *кыргыз*, *тумат*, *каска*, *хоро*, говорящих о некоторых этногенетических связях этих народов.

В хакасском языке нам удалось выявить определенный пласт якутско-хакасских параллелей, свидетельствующий о древних контактах их предков<sup>1</sup>. Большой интерес вызывает якутское название июня «бес ыйа», которое ныне воспринимается как месяц заготовки сосновой заболони («бес» букв. сосна). Якутское определение месяца можно отождествить с хакасским названием мая «пис айы», т. е. месяц заготовки кандыка. Обычно в начале лета в Хакасии женщины и дети отправлялись на сбор этих съедобных кореньев. Вероятно, по своему значению сбор кандыка стал соответствовать заготовке сосновой заболони на Севере. Несомненно, это связано с весенним промыслом заготовки кандыка у народов Саяно-Алтая. Хотя в Якутии кандык не растет, однако указанное название месяца сохранилось как реликтовое. Данный факт подчеркивает этнокультурную связь якутов с Саяно-Алтайским регионом. Отождествление проф. В. И. Рассадным якутского слова «бэс» — сосна с тувинско-алтайским «бэш, мёш» — кедр, на наш взгляд, менее правдopodobно.

Якуты, как и тюрки Саяно-Алтая, относятся к скотоводческим народам Сибири. В связи с этим у них была выработана богатая скотоводческая терминология. И здесь имеется определенное количество лексических параллелей. Большой интерес вызывает якутское название главного скотоводческого (кумысного) праздника «тунах ысыах», который созвучен хакасскому «тун айрану». Например: «тунах» (як.) — пиршество с обилием молочной пищи, кумысный весенний праздник; «тун» или «тун айран» (хак.), «дун хойтпак» (тув.) — первый айранный весенний праздник. Праздник «Тун айран» был связан с почитанием скотоводства. В конце XVIII в. известный путешественник и ученый П. С. Паллас отмечал: «Самый большой праздник у кашинских татар (племенная группа хакасов. — В. Б.), так как и у всех прочих язычников,

---

<sup>1</sup> Бутанаев В. Я. О якутско-хакасских лексических параллелях // Проблемы реконструкций в этнографии. Новосибирск, 1984. С. 114–121.

есть Весенний (Тун), когда они кобыл доить начинают... По первой разгулке собираются соседи из разных улусов в одно место и приносят на чистом поле, наиболее на холму, торжественную жертву (худайга пазырарга), с празднественными на восток молитвами... И тогда они посвящают лошадь – Ызых... Посвященный таким образом Ызых, всякую весну, когда этот праздник Тун бывает, освящается снова, моют его молоком, с польнью (ирбен) топленным, и ею же окурив, хвост и гриву раскрася красным и белыми лоскутками, пушают в поле на волю»<sup>1</sup>.

Айранные или кумысные праздники были характерны для многих скотоводческих народов Сибири и Центральной Азии. Но в названиях «тунах» и «тун/дун» обнаруживаются только якутско-саяно-алтайские параллели.

Среди пантеона якутских божеств встречается «Кыдай бахсы» или «Кытат Бахсы» – покровитель кузнецов, дарующий им кузнечное искусство. Это имя можно сравнить с хакасским названием «хыдат ус» и киргизским «кылдат уста», что значит искусный мастер. Наличие в хакасском, якутском и киргизском языках термина «хыдат» (хыдай) для обозначения кузнечного искусства наводит на мысль о том, что, во-первых, у предков указанных народов лучшие мастера или привозились из Китая, или обучались там, и, во-вторых, уход якутов и киргизов из Южной Сибири произошел, вероятно, уже во времена знакомства с монголоязычными кара-китаями (т. е. в X в. н. э.), откуда и был заимствован сам термин «хыдат».

Проблема взаимосвязей современного населения Саяно-Алтая с жителями Тянь-Шаня уже более 200 лет привлекает внимание исследователей. В эпоху позднего средневековья на территории этих двух регионов проживали народы с общим этнонимом «кыргыз». В исторической литературе по этому поводу имеется несколько точек зрения. Одни авторы доказывают родство двух этносов благодаря переселению киргизов на Тянь-Шань из Южной Сибири, другие настаивают на автохтонности каждого из них. В последнее время исследователи склонны считать, что в этногенезе киргизов приняли участие как племена, переселившиеся из Саяно-Алтая и Центральной Азии, так и местное по происхождению население. Спорным вопросом считается выяснение удельного веса каждого из них. Учитывая это, попытаемся осветить некоторые аспекты этнокультурных контактов, имевших ме-

---

<sup>1</sup> Паллас П. С. Сравнительный словарь всех языков и наречий. СПб., 1787–1789. Т. I–II. С. 561.

сто в прошлом между двумя родственными народами. До сих пор указанная проблема решалась исследователями на уровне исторических, антропологических, этнокультурных и археологических фактов. Мы предлагаем рассмотреть взаимосвязи современных киргизов и хакасов в свете материалов историко-культурной лексики.

Сначала необходимо отметить значительный пласт общих этнонимов на Тянь-Шане и Саяно-Алтае. К ним относятся такие как кыргыз, бурут, тёлёс, мундуз, бугу, джельден, билдир, кашка, бёрю и многие другие. В киргизском языке термином «ата-жото» обозначаются предки. Второй компонент «жото» ныне непереводим. Мы предполагаем, что это слово можно сравнить с сеоком «чода», распространенным среди всех народов Саяно-Алтая. Как один из самых древних родов этого региона, он может выступать в значении прародителя.

Обратимся к материальной культуре этих народов. Основу национальной кухни киргизов и хакасов составляли мясные и молочные блюда. Существовал древний ритуал, связанный с распределением кусков мяса во время еды. Примеры:

«хырымчых» (хак.), «кырмачык» (кир.) – пригоревшие ко дну котла остатки пищи (их запрещали есть мальчишкам, иначе будет ненастье во времена свадьбы);

«хумулчак» (хак.), «куймулчак» (кир.) – репица, хвостовой отросток вместе с жиром и мясом (у киргизов его давали почетной госте);

«сырсах» (хак.), «шыйрак» (кир.) – голень (детям ее есть запрещали, иначе якобы будут слезиться глаза при охоте); «тохпах чилинг» (хак.), «токмок жилик (кир.) – берцовая кость (она служила для угощения почетных гостей, но только мужчин);

«чода чилинг» (хак.), «жото жилик» (кир.) – голень (у хакасов ее мог есть только хозяин дома, и, кроме того, она применялась для ритуала на свадьбе);

«харгыс» (хак.), «каргыш» (кир.) – плоское сухожилие, находящееся у сочленения костей, над суставами (сухожилие «харгыс» – букв. проклятие, делили между всеми членами семьи, иначе того, кто не съест свою часть, сухожилие проклянет);

«толартых» (хак.), «толорсук» (кирг.) – пяточная кость;

«томых» (хак.), «томук» (кир.), «довук» (тув.), «тобук», «томук» (алт.) – коленная чашечка;

«хазых» (хак.), «кажык» (тув.), «кажык» (алт.), «ашык» (кир.) – астрагал.

К последним трем косточкам у киргизов и хакасов было особое отношение. По поверью, они охраняли счастье дома. Их всегда храни-

ли вместе и никогда не бросали собакам, иначе переведется скот. Хакасы надколенную чашечку ели осторожно, не задевая ножом, в противном случае ребенок будет некрасивым. Киргизы также старались ее «обглаживать начисто, чтобы дочка была красивой».

Нами отмечен значительный пласт одинаковых слов, связанных с обозначением возраста детей и характеристикой человека. Например: «палтыр пизик пала» (хак.), «балтыр бешик бала» (кир.), «балдыр бээжик» (тув.), «балтыр бежик уруг» (тоф.) – грудной, колыбельный ребенок. Название «палтыр пизик» – букв. «колыбель голенных икр» происходит якобы от грудного возраста ребенка, когда у него еще не окрепли икры ножек для хождения;

«парха», «марха» (хак.), «бала-барыка» (кир.), «марка», «барка» (алт.) – дети, ребенок, младший из детей;

«мичел» (хак.), «бечел» (кир.), «бэчэл» (як.) – сидень; отставший в росте ребенок;

«падырбас» (хак.), «мадыра баш» (кир.) – молокосос, мелкота;

«оранмай» (хак.), «оромпой» (кир.) – название игры мальчиков, скачущих на одной ноге;

«ойан» (хак.), «уян» (кир.), «уян» (тув.) – слабый, хилый, нежный;

«табан» (хак.), «тапан» (кир.) – ловкий, удалой; молодец;

«хачагай» (хак.) – упрямый конь, не дающий надеть на себя узду и не желающий выезжать из дома; упрямый человек, который не идет выполнять поручения; «кажагай» (кир.) – лошадь, задирающая голову (при натягивании поводьев) и не желающая идти;

«чултек» (хак.), «жонтёк» (кирг.), «дьюлтек» (алт.), «йёлтек» (сиб. тат.) – скромный, застенчивый; медлительный;

«кёзё» (хак.), «кёсё» (кир.) – ленивый; твердолобый;

«ахсымай» (хак.), «аксым» (кирг.), «ахсым» (як.) – грубый, наглый и т. д.

Тюркоязычные народы Саяно-Алтая в результате тысячелетней истории выработали общие черты хозяйственной деятельности, обладают близкой культурой и родственными языками. Исходя из лексических сравнений, можно предположить, что в основу этих этносов легли древнетюркские племенные группы, имевшие близкие хозяйственно-культурные комплексы. Жилище, утварь, одежда и система питания были идентичными, со сложившейся общей терминологией. Одинаковое обозначение архаичных форм труда свидетельствует, что хозяйственно-культурная общность тюрков Саяно-Алтая зародилась еще до ранних государственных образований, вероятно, в гуннское время. Многие виды первобытных орудий охоты (ловчие ямы, завалы,

самострелы и т. д.) имеют одинаковые названия и технологию изготовления, что подтверждает участие общих компонентов в этногенезе тюрков Саяно-Алтая, а также якутов и киргизов.

*В. Е. Васильев*

### **«Дошаманские» культы у тюркских этносов: к проблеме генезиса шаманства на примере народа саха**

Как известно, в архаичных культурах многих народов первые ремесла наделялись сакральным происхождением, а люди, посвященные в тайные знания, почитались как культурные герои, гении, первопредки и первые жрецы. Так у народа саха горшечницы считались сильнее и древнее шаманов, поэтому истоки женского шаманства логично искать в древнейших женских ремеслах. Вплоть до XIX в. якутские горшечницы передавали свое мастерство по женской линии до седьмого поколения. При рождении ребенка родители обязательно заказывали для младенца его первый глиняный горшок *кюёс*. Считалось, что в этом горшке хранится душа – *кут* новорожденного. Если горшок в процессе изготовления или обжига трескался или ломался, родители воспринимали это как плохой признак. Из-за этого и сам горшок саха иносказательно называли *буор* ‘земля, глина’. Характерно, что души усопших саха «запирали» внутри двух соединенных горшков, венчики которых тщательно обмазывали глиной. Таким образом, фетиш по форме напоминал яйцо. Этот обычай явно указывает на существование у предков саха поверья о возрождении душ умерших.

Якутские горшечницы наделялись магической силой и занимались предсказаниями. Первая прародительница горшечниц была рождена самой богиней земли, поэтому горшечницы не боялись даже духа-хозяина охоты и черного леса Баай Байаная. Согласно мифологии, «корень» горшечниц находился в нижней сфере Среднего мира, дальше местожительства духов-покровителей кузнецов и шаманов. В случае вражды горшечница могла легко погубить и шамана, и кузнеца. Поэтому кузнецы и шаманы величали ее *агаспыт* ‘наша старшая сестра’. Любопытно, что лопатки для выколачивания горшков назывались, как и шаманские колотушки, *булаайах*. Сакральная сила горшка отражалась в названии *кюёс ийэ* ‘мать-сосуд’. В этом свете интересно заметить, что круглодонный кубок *ымыйа* для ритуального распития кумыса этимологически связан с понятием *ымай киэли* ‘утроба матери’ (ср. тюрк. *умай/ымай* ‘плацента, чрево матери’). В старину у женщин саха существовал обычай хоронить послед роженицы на третий

день после родов. В этом обряде проводов богини-матери Айыысыт мужчины не участвовали. Женщины помещали послед внутрь глиняного или берестяного сосуда и закапывали в яму, вырытую на левой половине жилища или шестка глиняной печи. При этом слово *ийэ* означало и понятие 'материнское чрево'. Вспомним глиняные вместилища духов усопших, напоминавших яйцо. Такую же яйцевидную форму имели овальные тунгусские и якутские бубны.

Видимо, магическая сила горшечниц передавалась и изготовленным ими горшкам. Для отпугивания злого духа саха ночью ставили около колыбели ребенка перевернутый горшок, на дне которого наносили рисунок креста. Во время болезни домашнего скота для отпугивания злого духа *абааһы* хозяева должны были один раз в день бить в бубен или сковороду. Естественно, до появления привозной посуды бубен могли заменять глиняным сосудом. Можно допускать, что горшки-фетиши были древними прообразами бубнов. Этнографические сведения саха дают основание считать культ женщин-горшечниц предтечей профессионального шаманства<sup>1</sup>.

Лингвист С. А. Иванов, изучая языковые особенности говоров северных и вилюйских саха, приводит любопытные примеры. Оказывается, жиганские и оленекские саха знают слово *кыыс* в значении 'жена' (ср. с др.-тюрк. *kis* 'жена'). Также в языке ессейских саха и долган существует слово *кёс* 'жена, семья', а у усть-янских саха глагол *кёстён-* означает 'жениться, обзавестись семьей'. Слово *кёс* соответствует тюрк. *кёч* 'жена, семья', включенному в «Словарь» В. В. Радлова<sup>2</sup>. Безусловно, якутские термины *кюёс* 'глиняный горшок', *кюёстэн-* 'варить еду' имеют семантическую и этимологическую связь с як.-тюрк. *кёс/кёч* 'жена', *кёстён-* 'жениться', так как кормить семью обязанности были женщины – хозяйки домашнего очага и семьи (*ыал*).

Из вышеизложенного видно, что круг деятельности горшечниц был тесно связан с родильными и погребальными обрядами саха. Отсюда можно предположить, что сакральной функцией могла надеяться и другая древнейшая профессия женщин – повивальное ремесло. В выявлении данного пласта верований тюркских народов большую роль могут сыграть этимологические изыскания. Исследователи

---

<sup>1</sup> Васильев В. Е. Культ божеств айыы древнеарийского происхождения? // Этнос: традиции и современность: сб. науч. тр. Якутск: Якутск. науч. центр СО РАН, 1994. С. 82–83.

<sup>2</sup> Иванов С. А. Г. В. Ксенофонов о генезисе вилюйских якутов // Северо-восточный гуманитарный вестник. 2012. № 1 (4). С. 85.

выдвигают различные гипотезы о происхождении ключевых слов в религии народа саха, порой доходящие до отрицания связи шаманства с религией. В связи с этим нас интересует вопрос: почему мужчины-шаманы на раннем этапе истории могли носить «женские» названия, обозначающие их профессию.

Этнограф Д. В. Арзютов пишет, что в языках алтайцев, шорцев, хакасов и челканцев слова *абыс*, *обыз* означают шамана, муллу или священника. По материалам Г. Н. Потанина, Абыс – имя первого и могущественного *кама*, а у миссионера В. И. Вербицкого этот термин был отмечен как *набыз*. Автор статьи сравнивает *абыс* с кирг. *абышка* ‘старик’, др.-тюрк. *аба* ‘предок’ и приходит к мнению о том, что этот термин определял возрастную категорию жрецов культа<sup>1</sup>. Однако такая трактовка требует уточнения. По полевым материалам Л. М. Лойко, в деревнях татар-мишарей женщины-повитухи называются *абыстай*. В советское время эти знахарки заменяли мулл и выступали в роли духовных лиц. Они совершали различные ритуалы, помогали роженицам, массажировали, мыли ребенка, участвовали в обряде смотрин и чаепития, которые сопровождалась молитвой и раздачей подарков *садака*. В случае смерти женщины *абыстай* руководили обмывальщицами, промывали желудок покойницам, писали молитву. Муллы «старой» школы к таким проявлениям религиозного синкретизма относятся лояльно<sup>2</sup>.

Исходя из того, что профессия повитух была древнее ремесла шаманов, можно смело допускать, что вначале слово *абыс* обозначало женщин-жриц. Мы считаем, что *абыс* восходит к др.-тюрк. *аба* ‘мать’, *апа* ‘старшая родственница’, ‘старшая сестра’, ‘мать’<sup>3</sup>. Для подтверждения этой версии можно привести казахские слова *абысын* ‘невестка’, ‘жена старшего брата по отношению к жене младшего брата’, *абысын-ажын* ‘жены родственников по отношению друг к другу’<sup>4</sup>. По-казахски

---

<sup>1</sup> Арзютов Д. В. На границе миров (предчувствие смерти в культуре шорцев и северных алтайцев в контексте влияния народно-православной традиции) // Сибирский сборник-1: Погребальный обряд народов Сибири и сопредельных территорий. Кн. 1. СПб.: МАЭ РАН, 2009. С. 55–56.

<sup>2</sup> Лойко Л. М. Роль мулл и абыстай (знающих) в обрядовой практике сергачских мишарей (по материалам полевых исследований) // Праздники и обряды как феномены этнической культуры: Материалы Десятых Санкт-Петербургских этнографических чтений. СПб.: ИПЦ СПГУТД, 2011. С. 37–39.

<sup>3</sup> Древнетюркский словарь. Л.: Наука, 1969. С. 1, 47, 644.

<sup>4</sup> Казахско-русский словарь. Алма-Ата: изд-во АН СССР, 1954. С. 11.

*абыз* также означает ‘жрец’, ‘служитель культа’. Но это слово не исламского культа (сообщение Ришата Рамазанова, г. Усть-Каменогорск, 2011 г.). Из этого следует логический вывод о том, что *абыз* вполне мог быть синонимом слов *кам*, *баксы* ‘шаман’.

Вероятно, В. И. Вербицкий термин *хабыз* неверно записал как *набыз*. Сравните тюрк. *ана* ‘мать’ с канчак., хотан. *hana* ‘мать’<sup>1</sup>. Передний звук *h* обычно стоит перед выпадением согласных *к*, *х*, *с*. Значит, мы получаем основу слова *хаба*. Она сопоставима с чув. *ама* ‘мать’, ‘самка’, ‘имя богини Вселенной’, тур., туркм., кр.-тат. *коба* ‘пещера’, ‘ущелье’, ‘нора’, ‘дупло’<sup>2</sup>, др.-тюрк. *ума* ‘мать’, *умай* ‘чрево’, ‘богиня-мать’. В круг этих терминов мы включаем имя якутской богини солнца *Кюн-Кюбэй*, которое напоминает сев.-алт. *кубе* ‘кольцо’<sup>3</sup>.

Тюрколог Э. В. Севортян писал, что термин *аба* сохраняет центральные понятия ‘мать’, ‘старшая сестра’, ‘тетя’ и др. Далее автор рассматривал термин *оба* (*о:ба*) ‘род’, ‘племя’, ‘шатер’, ‘кибитка’, ‘аул’. Он допускал, что в языках огузов и уйгуров эта форма со значением ‘холм’ может являться заимствованием<sup>4</sup>. Однако здесь можно заметить, что слово *оба* встречается в названиях курганов как «жилищ» мертвых, что вполне раскрывает женскую природу матери-земли. На это указывают тюркские термины, происходящие от корневой основы *каб/коб* ‘полюй’, ‘пустой’: каз. *кобдый*, ног. *кобда*, хак. *хомды*, тув. *хомду* (по Вербицкому, н.-к. *комда*), тат. диал. *кумта*, *кунта* – ‘ящик’, ‘сумка’, ‘гроб’, ‘могила’<sup>5</sup>. Сюда же относятся: телеут. *кавай*, *кабай* ‘колыбель’<sup>6</sup>, др.-тюрк. *хабучах* ‘дупло’, *хабырчах* ‘ящик’, ‘сундук’, ‘гроб’<sup>7</sup>, як. *хомох* ‘пещера’<sup>8</sup>. Возможно, тюркские ритуальные кубки *куба* также имели связь с кожаным сосудом *саба*.

---

<sup>1</sup> Древнетюркский словарь. С. 645.

<sup>2</sup> Этимологический словарь тюркских языков: общетюрк. и межтюрк. лексические основы на букву «К». Вып. 2. М.: Индрик, 2000. С. 5.

<sup>3</sup> Вербицкий В. И. Алтайские инородцы: Сб. этногр. ст. и исслед. Горно-Алтайск: Горно-Алтайск. тип., 1993. С. 55.

<sup>4</sup> Севортян Э. В. Этимологический словарь тюркских языков: (Общетюрк. и межтюрк. основы на гласные). М.: Наука, 1974. С. 56, 399–401.

<sup>5</sup> Этимологический словарь тюркских языков... С. 6.

<sup>6</sup> Анохин А. В. Материалы по шаманству у алтайцев, собранные во время путешествий по Алтаю в 1910–1912 гг. по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Препринт. Горно-Алтайск: АК «Чечек», 1994. С. 151, 152, 153.

<sup>7</sup> Древнетюркский словарь. С. 399.

<sup>8</sup> Пекарский Э. К. Словарь якутского языка. Т. 3. М.; Л.: изд-во АН СССР, 1959. Стб. 3471.

О развитии культовых терминов по женской линии говорят бур. *хаба* 'волшебная сила шамана', як. *хомоһун*, *хобуһун* 'чары шамана', *харбыһын* 'плацента'. Сила магии связана с детородной функцией жриц (ср. тюрк. *абыс* 'шаман' с як. неценз. *абас* 'вульва' / = 'мать'). Именно поэтому от корневых основ *ког*, *ков*, *коб* происходят глаголы: др.-тюрк. *кавыт-*, *кавыр-*, кирг. *кабыл-*, азерб. *ковуш-*, туркм. *кобур-*, тув. *хавыр-* алт. *кабыр-*, тоф. *хабыр-* 'соединять', 'вступать в брак', 'сливаться', 'спариваться'<sup>1</sup>. Тюркологи связывают эти глаголы с азерб. *когуш*, тур. диал. *кавуш*, узб. диал. *коваш*, тат. *кувыш*, башк. *кывыш*, чув. *хавал*, др.-тюрк. *хабучах* со значениями 'полость', 'балка', 'матица', 'дупло'<sup>2</sup>. С ними объединены монг. *кобул* 'дупло', писм.-монг. *когосун* 'дупло', 'пещера'<sup>3</sup>.

У номадов существовали мифы о происхождении их предков из пещеры или дупла. Так, кыпчаки могли выйти из дупла *хабучах*, а среди первых предков саха упоминается человек по имени Хогосун. Из исчезнувшего глагола *кавыр-* 'вступать в брак' через праформу *кагыр-* могли произойти як. *кыыр-* 'камлать' и неценз. *кыбий-* 'совокупляться'. Возможно, этимология термина *каган* связана с огузскими *когуш*, *кавуш* 'матица', як. *кёгюс* 'спина', 'корпус тела', *кёгюёр* 'бурдюк', *кёгюёр-возжелать*. Интересно то, что якутский узор *кёгюёр* напоминает стилизованный образ вагины.

При выпадении звука *x* от корня *хаб* образуется якутское слово *аб/ан* 'колдовство'. Особую силу шаман получал от духов предков, «восставших» из могилы. До появления саркофагов усопших заворачивали в шкуры тотемных животных. Эти кожаные мешки более удачно ассоциировались с чревом «матери-зверя», чем гробы из дерева. Следовательно, для сакральных вещей важна округлая форма, раздражающая живот беременной женщины. Именно поэтому в ритуальных целях использовались горшки и котлы, имевшие круглое дно. Шаман в состоянии экстаза погружался в инобытие. Для этого ему нужна была ритуальная одежда, дублирующая погребальное одеяние. В свете этого як. *куму* 'плащ шамана' можно сравнить с тат. диал. *кумта*, входящим к понятиям 'сумка', 'гроб'.

Идею смены пола (травестизм) в шаманстве отмечал В. Н. Басилов: в Средней Азии шаманы носили женскую одежду потому, что их

<sup>1</sup> Этимологический словарь тюркских языков... С. 11–15.

<sup>2</sup> Там же. С. 18–19.

<sup>3</sup> Там же. С. 5–6.

духи-помощники были существами женского пола<sup>1</sup>. По мнению бурятского филолога С. Ш. Чагдурова, на древнейшую связь культа земли с женским началом указывают термины: рус. *земля*, бур.-монг. *замби* ‘земля’, *туби* ‘земля’, др.-тюрк. *sambudivir* ‘земля’, халха-монг. *хумаг* ‘земля’, бур.-монг. *эмэ* ‘женщина’, *хамган* ‘жена’, халха-монг. *самган* ‘женщина’, бур. *хамай* ‘бабушка’ и др.<sup>2</sup>

Изучая корни шаманства, В. Н. Басилов в образе узбекских повитух обнаружил естественную и древнюю связь шаманства с повивальным делом. Умай — это почтительное название матери, а значит, связь древнетюркского шаманства с культом плодородия бесспорна<sup>3</sup>. У таджиков повивальное ремесло передавалось по наследству. Повитухи имели духов-предков *момо*. После смерти старой бабки духи выбирали новую наследницу и насылали на нее болезнь. Во время инициации старшая повитуха плевала ученице в рот. О. С. Сухарева духов праматерей *момо* сравнивает с алтайскими женскими идолами и якутской богиней Айсыт<sup>4</sup>.

Эту покровительницу детей и повитух саха называли Хām Айы<sup>5</sup>. Эпитет *хаам* напоминает тунг.-маньч. *хаман*, *хаман*, *саман*, тюрк. *хам* с общим значением ‘шаман’. Сосуды как фетиши духов плодородия могли породить прообразы бубна (ср. тюрк. *абыз* ‘шаман’, *кобыз* ‘музыкальный инструмент кама’ с як. *хомуһун* ‘волшебная сила шамана’). Этимологические сравнения шаманистических терминов с первичным значением ‘мать’ выводят нас к общеалтайскому пласту эпохи неолита и наглядно показывают единство женского шаманства с древнейшим культом плодородия земли.

Позднее великие ханы объявлялись шаманами, им присваивали магическую способность управлять погодой и всеми подвластными людьми. Таким образом, «дошаманистические» культы у предков тюркских этносов существовали до возникновения военной демокра-

---

<sup>1</sup> Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии и Казахстана. М.: Наука, 1992. С. 77.

<sup>2</sup> Чагдуров С. Ш. Термины родства в эпосе народов Сибири // Олонхо в контексте эпического наследия народов мира: тез. докл. междунаро. науч. конф. Якутск, 2000. С. 41.

<sup>3</sup> Басилов В. Н. Шаманство у народов Средней Азии... С. 272–274.

<sup>4</sup> Сухарева О. С. Пережитки демонологии и шаманства у равнинных таджиков // Домусульманские верования и обряды в Средней Азии: сб. ст. М.: Наука, 1975. С. 22–27.

<sup>5</sup> Ионов В. М. Материалы по верованиям якутов. 1940 г. Архив ИВР РАН. Ф. 22. Оп. 1. Д. 2. Л. 5.

тии. На поздней стадии развития шаманизма на историческую арену вышли вожди и родоначальники с дружинами профессиональных воинов, вытеснившие из религиозной сферы ранних жриц. Однако на перифериях тюркского мира все же сохранялось воспоминание о том, что женщины-шаманки некогда были многочисленными и по силе превосходили мужчин-шаманов.

*Г. Р. Галиуллина*

### **Древнетюркское личное имя от истоков до современности: трансляция антропонимического кода**

Язык является неотъемлемой частью бытия, он аккумулирует социально-культурный опыт общества и является одной из основных форм передачи народных традиций, тех наивных мифологических представлений народа, которые существовали на заре человечества. Наряду с фольклорными текстами, в языке которых сохранилась мифологическая картина мира первобытного общества, основную функцию аккумуляции опыта наших предков выполняют антропонимы, отражающие древние языческие верования тюркского народа.

Антропонимы кодируют всю картину мира социума во всех ее составляющих и тем самым создают единое информационное пространство, единый текст культуры, они несут многослойную культурологическую информацию и выполняют разнообразные функции, свойственные культуре, — информативную, регулятивную и нормативную. В антропонимической системе современных тюркских народов можно найти явные соответствия между кодами культуры и древнейшими архетипическими представлениями человека. Образованные в древнетюркской эпохе система координат, особые представления о мире, о восприятии древнего человека природы сохранились в сознании тюркских народов как эталоны культуры. Древнетюркский антропонимический код как составляющая тюркской культуры неодинаково проецировался на современные тюркские народы. Важную роль в этом процессе играли как дальнейшее развитие каждого народа, так и религиозные, социально-культурные и другие факторы. Тем не менее основные языческие представления древних предков смогли сохраниться до наших дней и продолжают составлять основу культуры современных тюркских народов.

Антропонимический код — не только способ передачи сообщений, это, скорее всего, представление глубинных механизмов познания,

каркас всего процесса семантизации действительности. По этой причине для познания ментальности народа, для понимания специфики трансляции древних традиций антропонимический код особо значим.

Особенности антропонимического узуса в традиционной тюркской культуре обусловлены мифическими представлениями о природе имени – отождествлением имени и его носителя или убеждением в существовании сокровенной связи между именем и человеком, верой в способность имени «замещать» человека и т. д. Имя наделялось магическими свойствами и использовалось в обрядности как инструмент магии – охранительной, отгонной, продуцирующей; имя табуировалось, утаивалось, подвергалось замене; выбор имени и именованье подчинялись строгой регламентации и магическим целям. С древних времен известна главная особенность в мышлении древних тюрков, которая заключается в вере в магическую силу слова. Вера в силу слова позволила отражать в именах окружающую действительность такой, какой она представлялась древним тюркам. Обоожествление природы, характерное для первобытной поры, проявлялось в верованиях, культах, обрядах, поклонениях, имянаречении как одном из основных обрядов.

Мифологическое сознание народа отражает наивную мифологическую картину мира, возникающую в результате бытовых контактов древнего социума с миром, представленным как глобальный образ мира. Несомненно, в центре этого образа находятся языческие представления наших предков, которые непосредственно возникли в ходе изучения, познания окружающей действительности. Все человеческое, все социальное, личностное или «духовное» для язычества приравнено к природе. Рождение и дальнейшее существование в лоне природы, космоса способствовали возникновению объектов поклонения, впоследствии ставших неотъемлемой частью всей сущности социума. Из известных в религии и в культурологии основных классов религиозных форм в тюркском языческом именовании основное место занимают две формы – тотемизм и анимизм, которые составляют базу языческой веры. Тотемистические и анимистические представления легли в основу имянаречения у древних тюрков и стали основой для дальнейшего развития антропонимических систем большинства современных тюркских народов. Они с теми или иными изменениями в форме антропонимического кода передавались в течение тысячелетий из рода в род, из поколения в поколение.

Рассмотрим несколько случаев, которые демонстрируют трансляцию древнетюркского антропонимического кода на именники современных тюркских народов.

Трансляция тотемистических верований наблюдается в именах, образованных от названий различных птиц. Будучи одним из элементов религиозно-мифологической системы и ритуала, птицы обладают самыми различными функциями: они могут быть божественными, тотемными предками и т. д. В качестве символа духовной сущности птицы встречаются в культурах разных народов. Они также могут символизировать божественных вестников, передающих людям благие вести, предсказания будущего, быть символами водителей душ по потустороннему миру. Кроме этого, птицы могут символизировать и душу человека, отделившуюся от тела во время мистического экстаза, во сне или в момент смерти. В раннетюркском периоде путешествие души шамана осуществлялось с помощью птиц. Интересно, что на Древе жизни или Мировом Древе птицы символизируют жизнь человека, они находятся на верхней части дерева, что непосредственно приписывает их к божественному началу. В древнетюркский период тотемные имена первоначально давались предводителям тюрков. Чаще всего в качестве имени использовались названия хищных птиц, отличающихся стремительностью полета, силой: *Çağrı Beg* (чагри – сокол) *Çağrı beg*, *Çağrı Tegin*, *Turumtaj* (маленький ястреб). Древнетюркское слово куш/кош, помимо значения «птица», имело еще и семантику «ловчий сокол». Оно часто встречается в составе древнетюркских личных имен, например, известно имя Каракуш/Каракош «степной орел, беркут» у ряда тюркских народов Поволжья и Средней Азии.

В Волжской Булгарии также существовали отголоски тотемистических верований. Среди археологических находок нередко встречаются и изображения совы и филина. В татарских народных сказках сова считается птицей, приносящей счастье, и это является основным мотивом именования мальчиков именами Ябалак, Байгыш (филин). В татарских шеджере сохранились имена, образованные от названий птиц, например наследники Кара бика, выходца из крымских татар, переселившегося на территории Золотой Орды, носили имена Тургай хан, Лачын. Востребованность образов хищных птиц в религиозно-мифологических верованиях способствовала распространению их названий в антропонимической системе в качестве личных мужских имен: *Беркет*, *Лачын*, *Карчыга*, *Кошчы*, *Күке* и др.

Многие антропонимы с названиями птиц давно вышли из активно-го употребления. Но до наших дней дошло несколько антропонимических единиц, отражающих древние тотемистические воззрения предков. Это прежде всего мужские имена *Тургай* «жаворонок», *Бөркет* «сокол», *Лачын* «сокол» и женские имена Тутыя (от тутый «попугай»), *Карлыгач* «ласточка», *Сандугач* «соловей», *Күгәрчен* «голубь», которые функционируют и в современных тюркских антропонимиконах в различных фонетических вариантах, например в азербайджанском *Торгай*, *Лачин*, *Туған*; в казахском *Карлыгаш*, *Бүркітбай*, *Аксунқар*; в башкирском *Тургай*, *Һандуғас*; в алтайском *Карлагаш* и др.

Как показывают примеры, в мужских именах проявляются такие качества, как стремительность, сила, стремление к высоте, а женские имена связаны с красотой, любовью, женственностью, потому что вышеназванные лексические единицы являются символами этих качеств. Следует отметить, что несмотря на пассивность в антропонимиконах некоторых современных тюркских языков имен, образованных от названий птиц, они продолжают традицию в качестве обращений: например, в современном татарском языке довольно активно функционируют такие слова-обращения к любимым, близким людям, как *сандугачым*, *карлыгачым*, *күгәрченем*, *лачыным*, *бөркетем* и др.

В тюркском антропонимиконе существуют имена, на основе которых лежат анимистические представления, связанные с культом Земли и Воды. Древние люди обожествляли земное начало и все, что с ним связано. В верованиях многих народов земля — олицетворение плодоносящего начала и одновременно субститут царской власти. Во многих культурных традициях существуют культы Матери-Земли, символизирующие плодородие земли, связанное с материнством, женщиной. У древних тюрков культ земли и воды связан с поклонением природе, ассоциирующейся с женским началом. По верованиям, божество Йер-Суб обитало в средней зоне Вселенной, и в ее подчинение входило все живое на земле. В основном Йер-Суб представляется как добрая богиня, покровительствующая тюркам. После Тәңре в иерархии богов она занимала второе место и представлялась как жена Неба. Антиномия земли и неба сохранилась в фольклоре, например в татарском: *күктән көткәнне җирдән бирде, җире-күге белән шатлану, җир белән күк аермасы*, в казахском: *арасы жер мен көктей, көктен тілегені жерден табылғандай*; в турецком *gök ağlatayınca yer gülmez* и т. д.

Знаком Земли считается черный цвет. «Цветовые» имена и названия существуют в ономастической системе многих народов, где чер-

ный цвет также относится к цвету земли, хотя семантическое поле данной ономолексемы включает в себя и такие понятия, как «дурной, темный»; «грозный, сильный, могучий»; «северный». Необходимо отметить, что в традиционной культуре семиотическая нагрузка черного цвета связана с его негативной психологической оценкой. С данным цветом связаны мрак, темнота и т. д. Мы допускаем, что часть имен с компонентом *кара* вполне могли употребляться как охранные, отпугивающие имена, в семантике которых ярко проявляются отрицательные качества.

В древнетюркском языке слово «кара» имело несколько значений: 1) черный цвет; 2) грозный, сильный, могущественный; 3) множество, богатство; 4) главный, великий; 5) простонародье; 6) земля, почва. Как указывает известный татарский ономотолог Г. Ф. Саттаров, в имянаречении используются мотивированные значения «богатство», «множество» и прямое значение «черный» – для обозначения внешних признаков ребенка. Развивая высказанное Г. Ф. Саттаровым, можно предположить, что основные значения, служащие мотивами в имянаречении, связаны с мифологическим мышлением тюрков, для которых Земля – лоно, приносящее богатство, плодородие. В языке современных татар активно употребляется словосочетание *Жир-ана* (Земля – мать), ассоциирующееся с женским началом. По верованиям, Земля опекает людей, оберегает, обеспечивает питанием, дарует жизнь, богатство, что отражено в антропонимической языковой картине тюрко-татар и служило мотивом имянаречения: Карабай, Карашай, Байкара.

В составе имен и титулов представителей господствующего класса тюрков употреблялись имена Карааслан, Караханид, Карахан, Карамурза, Караискандер. Антрополоксема «кара» сохранилась в некоторых этнонимах, например, по утверждению Г. К. Ковалева, «сложный этнический состав татар касимовских нашел отражение и в сохранившемся до начала XX в. их подразделении на три подгруппы: белый (ак) аймак, черный (кара) аймак, черные зипуны». В названиях этих подгрупп сохранилось слово *кара*. С. Г. Кляшторный утверждает, что деление родственных племенных групп в тюркской этнонимике на «белых» (ак) и «черных» (кара) не связаны с антропологическими различиями, а маркируют структурные подразделения внутри племенных союзов. Н. Будаев высказывает, что роды Кара, Карашаи, Карачи входят в состав башкирского, азербайджанского, алтайского народов в форме кара, енисейских тюрков – *карачистар*, сибир-

ских татар – *карашор*, а название казахского рода керей есть монгольская калька слова *кара*. В историческом антропонимиконе имена с компонентом *кара* продолжительное время занимали устойчивое положение. Об этом свидетельствует и топонимическая лексика, образованная от антропонимов, например *Карашай, Карабүләк, Каратай, Карабаиш* и др.

В антропонимии древних и современных тюрков преобладают такие значения слова *кара*, как «богатый, великий, могучий, сильный». На современном этапе развития татарской антропонимической системы имена с компонентом *кара* не употребляются, хотя в некоторых диалектах татарского языка во второй половине XIX в. еще функционировали имена *Карабаиш, Караби, Карабай*. Также в исторических документах XIV в. зафиксировано женское имя Каракыз. Д. Исаков указывает на принадлежность этой женщины к ногайцам. Очевидно компонент *кара* в данном случае указывал на ее происхождение.

Антропокомпонент *кара* в основном встречается в составе современных мужских имен ряда тюркских народов, подчеркивая их силу, могущество, твердость характера: *Karabay, Karaalp, Karahan* (турец.); *Карабай, Жаманкара, Байкара* (казах.), *Гарахан, Гарабай* (азерб.). Земле свойственна твердость, устойчивость, она богата и обеспечивает человека всем необходимым для продолжения жизни. Мужчина в национальной картине мира является гарантом устойчивости, стабильности семьи, и такая мотивация вполне могла лечь в основу мужских имен. Кроме метафорического употребления, в антропонимах сохранилось денотативное значение слова *кара* для обозначения физических особенностей ребенка, таких как цвет глаз, волос, кожи *Karagöz* (турец.), *Каракоз, Карашаиш* (казах.), *Гарабәниз, Гарагоз* (азерб.) и др. В современном антропонимиконе функционируют прозвища, в составе которых используется данная лексема для характеристики как внешних признаков человека, так и его внутренней сущности. Кроме вышеперечисленных функций, слово *кара* в антропонимах выполняло функцию оберега от злых духов, низших существ.

В заключение хотелось бы подчеркнуть, что тюркские имена представляют собой синтезную модель языка и культуры, которая учитывает историческое движение народов во всем его многообразии и сложности. В современной ономастической науке давно созрела необходимость комплексного исследования антропонимикона тюркских народов от истоков до современности в целях выявления специфики трансляции древнетюркского антропонимического кода. К сожалению

нию, отсутствие систематических научных контактов среди тюркских ономастологов, разрозненная, порой отрывочная информация, представленная в отдельных научных сборниках, не дает возможности воссоздать единую картину исследования антропонимиконов современных тюркских народов. Данная работа представляет собой одну из попыток заполнить существующий пробел в современной антропонимике и является призывом к совместным исследованиям общего богатого наследия, переданного нам нашими предками в виде семиотических кодов из глубин истории.

*Н. В. Екеев*

### **К вопросу об этнических связях ойротов-чоросов с древними уйгурами**

В истории Центральной Азии и Южной Сибири после падения Юаньской династии в Китае (конец XIV в.) и до середины XVIII столетия заметную роль играли ойраты (ойроты)<sup>1</sup>. По поводу их происхождения и этнического состава существуют разные гипотезы. Преобладающая часть исследователей относит их к группе монгольских народов. В данной статье автор попытался обобщить имеющиеся материалы и высказать свои суждения по проблеме происхождения чоросов (цоросов) — одного из главных ойротских племен. В основу статьи положены факты и свидетельства, извлеченные из разных опубликованных источников: китайских, персидских, монголо-ойратских летописей, памятников древнетюркской письменности и др.

По монгольским и китайским летописям известно, что князя (нойоны) хошоутов происходили от Хабуту-Хасара — младшего брата Чингисхана, а торгоутские князья вели свою родословную от керейтского ван-хана Тогорила (современник Чингисхана), и, наконец, хойтские князья, по летописи «Шара-Туджи», являлись потомками Кутукабеки. О дёрбетских и джунгарских нойонах достоверно известно, что они принадлежали роду чорос. Первым реальным историческим лицом в их генеалогии был Хутхай-тафу — сановник (тысячник) монгольского хана Эльбека, правившего в 1392–1399 гг.<sup>2</sup>

Об основателе рода чорос (цорос) существуют различные ойрато-монгольские легенды и предания. В одной легенде повествуется, что

---

<sup>1</sup> В настоящей статье этнонимы *ойрат* и *ойрот* (*ойрод*), *чорос* (*чурас*) и *цорос* используются как равнозначные.

<sup>2</sup> Златкин И. Я. История Джунгарского ханства. М.: Наука, 1983.

основатель рода был найден в люльке, подвешенной на ветку дерева. С этой ветки, похожей на носик чайника (*цорго, чорго*), стекала дождевая влага в рот ребенка<sup>1</sup>. Согласно другой легенде, найденышу дали имя Чорос потому, что возле него стояла чашка (вероятно, *чара/чоро* – большая деревянная чашка). Нашедшие его люди сказали: «Имеющий отцом *урун* дерево и матерью *ули* птицу Одун-Бодын тайши». Его вырастили, воспитали и сделали своим царем<sup>2</sup>. В третьей легенде говорится, что матерью найденного малыша была дочь дракона (лу) в облике утки, а отцом – сын божества (тенгри)<sup>3</sup>. Попытки связать имя рода чорос с созвучным названием деревянной трубки (чорго, цорго) или чашки (чоро, чара), очевидно, является поздней ойратской народной этимологией.

Однако в указанных ойратских легендах упоминаются названия, которые встречаются в фольклоре других народов. Так, в огузском эпосе «Китаб-и дэдэм Коркут» царские огузы, к которым принадлежал, например, принц Кюль-тегин, считались потомками мифической птицы тулу/дулу (от ср.-перс. *dulī* «ворон»)<sup>4</sup>. Кроме того, в отношении легендарного правителя огузов Баюндур-хана и его зятя Салор-Казана употреблялся эпитет «детеныш птицы Тулу»<sup>5</sup>. Основной смысл данного эпитета состоит в том, что тулу (ворон) считался священной тотемной птицей древних огузов. В легенде о Буку-тэкине – предке уйгурских каганов – говорится, что Всевышний послал ему трех воронов, которые знали все языки. Всюду, где бы Буку-тэкин «ни имел какое-либо дело, вороны ходили на разведки того и оповещали его об обстоятельствах»<sup>6</sup>. А слово *урун* созвучно с современным монгольским и алтайским названием нароста на дереве – *уур*<sup>7</sup>. До недавнего времени из таких наростов на березе или лиственнице алтайские умельцы вырезали большие чашки (*чара айак*).

В генеалогии джунгарских (чоросских) ханов, зафиксированной в разных источниках, есть указание на то, что их родоначальником,

---

<sup>1</sup> Очир А. О происхождении этнических названий монголов, боржигин, хатагин, элжигин и цорос // Монголо-бурятские этнонимы. Улан-Удэ, 1996. С. 6.

<sup>2</sup> Потанин Г. Н. Очерки Северо-Западной Монголии. СПб., 1883. Вып. 4. С. 326

<sup>3</sup> Калмыцкие историко-литературные памятники в русском переводе / сост. А. В. Бадмаев. Элиста, 1969. С. 143.

<sup>4</sup> Зуев Ю. А. Ранние тюрки: очерки истории и идеологии. Алматы, 2002. С. 25.

<sup>5</sup> Книга моего деда Коркута / пер. В. В. Бартольда. М.; Л.: АН СССР, 1962. С. 23, 46, 75.

<sup>6</sup> Радлов В. В. К вопросу об уйгурах // Записки АН. СПб., 1893. Т. 72. Кн. 1. С. 58.

<sup>7</sup> Монгольско-русский словарь / ред. Лувсандэндэв. М., 1957. С. 143.

от которого они вели свое происхождение, был Био-хан, или Бохань<sup>1</sup>. Вполне естественно, возникает вопрос: мог ли быть у Био-хана реальный исторический прототип? В поисках ответа пришлось изучить различные разрозненные письменные источники, и удалось обнаружить любопытные сведения. Так, в сборнике летописей Рашид-ад-дина о родоначальнике государей найманов приводятся следующие сведения: «Царя найманов, бывшего у них до вражды Чингисхана с найманами, называли Инанч-Билгэ Буку-хан... В древние времена Буку-хан был великим государем, (к памяти) которого уйгуры и много других племен относятся с полным уважением и рассказывают, что он родился от одного дерева. Словом, этот Инанч-Билгэ Буку-хан был почтенным государем...»<sup>2</sup>. Сравнение найманской (уйгурской) и ойратских легенд показывает, что родоначальники найманских (уйгурских) и ойратских (чоросских) князей родились «от дерева».

Для лучшего понимания лаконичных сведений в вышеприведенных легендах большое значение имеет извлечение из мифа в летописи персидского летописца А. Джувейни «Та'рих-и джахангушай». Вот что он писал: «...Уйгуры полагают, что начало порождения и размножения уйгуров было на берегу реки Оркон, истоки которой в горе, которую называют Каракорум, и город, который в это время изволил построить каан, также по той горе называют». Далее А. Джувейни отмечал, что среди развалин дворцов города Урду-Балык была найдена большая каменная плита с письменами. По приказу каана из Китая собрали знающих людей (камов), которые прочитали эти письмена. Там было написано: «В то время из всех рек Каракорума две реки, — одну называли Тогла, а другую Селенга, — в месте, которое называют Кумланджу, сливались вместе, и между ними было два дерева, одно подле другого... Посреди обеих появилась большая гора, с неба на середине той горы ниспадал свет, и день ко дню гора становилась больше... пока не отверзлась дверь, как бывает это с беременными во время родов; внутри ея (горы) было пять домов на подобие палаток, отдельных, и в каждом сидел мальчик, против рта каждого висела трубка, дававшая по степени надобности молоко; и под палатками была растянута сеть из серебра... Когда на малюток пахнул ветер, они почувствовали

---

<sup>1</sup> Бичурин Н. Я. Историческое обозрение ойратов или калмыков с XV столетия до настоящего времени. СПб., 1834; Сухбаатар Н. Баруун хязгаарын ни йгэм-улус тэрийн хөгжлийн туухэн тайм (XX зууны эхэн үеэс 1930-аад он). Улаанбаатар, 2000.

<sup>2</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. М.; Л., 1952. Т. 1. Кн. 1. С. 150–151.

некоторую силу, и в них проявилось движение; они вышли оттуда наружу и их передали кормилицам...; они переступили запрета кормления грудью и начали говорить. Спросили об отце и матери. Им указали на те деревья... Ко времени возвращения каждому мальчику дали имя: старшему сыну Сункур-тэкин, второму Котур-тэкин, третьему Тёкеле-тэкин, четвертому Ор-тэкин, пятому Буку-тэкин... Они нашли, что Буку-хан превосходил других мальчиков красотой внешнего вида и силою ума и разсудительности, и знал все языки и письмена (различных) народов. Все в одно слово согласились на избрание его в ханы и собрались и устроили пиршество и посадили его на трон ханствования...»<sup>1</sup>.

В «Юань ши» (летопись династии Юань) эта легенда излагается уже в ином ракурсе: «В стране уйгуров... есть гора Голин (Хорин. — *Н. Е.*), из которой текут 2 реки, они называются Тухула [Тогла] и Сэлэнгэ. Однажды над деревом между двумя реками появился чудный свет. Жители пошли туда, чтобы посмотреть, что это значит. На дереве показался нарост (опухоль), по виду как живот беременной женщины. После этого свет часто показывался. После 9 месяцев и 9 дней нарост на дереве лопнул, и вышли пять мальчиков. Таможние жители взяли их на воспитание; младшего из них звали Буку-хан. Выросши, он подчинил себе тех жителей и их страну и стал царем»<sup>2</sup>.

В унисон этим легендам китайские летописи (Ляо ши, Юань ши) сообщают о том, что Орду-балык — столица уйгурского каганата была основана Буку-ханом<sup>3</sup>. В рунической надписи на каменной стеле он назван Бёгю-каганом, а до занятия престола его звали Моюн-чур или Баян-чор<sup>4</sup>. Можно с большой долей вероятности допустить, что уйгурский Буку-каган (Бёгю-каган) и найманский Буку-хан — это одно и то же историческое лицо. Как известно, уйгуры, тогуз-огузы, секиз-огузы и другие племена первоначально входили в объединение гаогюй («высокие повозки»), иначе теле<sup>5</sup>. Среди племен объединения теле уй-

---

<sup>1</sup> Радлов В. В. К вопросу об уйгурах. С. 56–58.

<sup>2</sup> Там же. С. 63.

<sup>3</sup> Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII веках. Новосибирск: Наука, 1974. С. 73, 141; Радлов В. В. К вопросу об уйгурах, С. 63–64.

<sup>4</sup> Кляшторный С. Г. Надпись уйгурского Бёгю-кагана в Северо-Западной Монголии // Центральная Азия: новые памятники письменности и искусства. М.: Наука, 1987. С. 19–37.

<sup>5</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. М.; Л., 1950. Т. 1. С. 218–219, 228.

гуры (хойхэ, хуйху) заняли главенствующее положение после разгрома восточно-тюркского каганата<sup>1</sup>.

В целом анализ материалов разных источников дает основание сказать, что имя уйгурского Бёгю (Буку) кагана через многие века превратилось в Био-хана генеалогических преданий джунгарских ханов. В пользу данной версии говорит и то, что само имя чоросов генетически связано с древними уйгурами.

Среди лингвистических гипотез о происхождении этнонима чорос (цорос) наиболее убедительной является точка зрения Г. И. Рамштедта, считавшего, что этот этноним происходит от киргизского этнонима *чоро*<sup>2</sup>. Автор настоящей статьи уже приводил свои доводы в пользу того, что основу этнонима чорос (чурас) составляет древнетюркское слово *чор/чур*, означавшее название титула, звания главы племени<sup>3</sup>. Так, в Западно-Тюркском каганате во главе пяти племен восточной части – *дулу* стояли пять великих чоров. А в восточно-тюркском каганате – *Кёк тюрк эл* (682–745 гг.) племена западного крыла – *тардуш* возглавили шесть чуров. Эта система с титулатурой существовала и в уйгурском каганате с центром на Орхоне. Чоры (чуры) были главами племен, занимавших территорию от Алтая до западных пределов Семиречья. В рунических текстах VII–IX вв. отразились многие имена тюркутской и уйгурской знати: Ынанчи-чур, Кюль-чур, Баян-чор, Кутлуг-чор-тегин и т. д.<sup>4</sup>

Обращаясь к семантике термина *чор/чур*, следует сказать, что он означал «выдающийся, возвышающийся». Это подтверждают слова, встречающиеся в фольклоре и современной лексике тюрко-монгольских народов. В их числе киргизское слово *чоро*, означающее «витязь, гвардеец»; якутское и алтайское *чорон* (*чурум*) – большой деревянный сосуд для кумыса (айрана), и гора, возвышающаяся в окрестности; алтайское и *ногайское чара* (*чора*) *айак* – большая деревянная чаша для айрана и мясного бульона; алтайское *чоро канза* – большая курительная трубка. Кроме того, в алтайском и монгольском языке

---

<sup>1</sup> Малявкин А. Г. Материалы по истории уйгуров в IX–XII веках; Кюнёр Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Наука, 1961.

<sup>2</sup> Рамштедт Г. И. Этимология имени ойрат.

<sup>3</sup> Екеев Н. В. Дёрбен-ойраты (к проблеме этимологии и этнической идентификации) // Мир Центральной Азии. Улан-Удэ, 2002. Т. 1. С. 126–127.

<sup>4</sup> Радлов В. Титулы и имена уйгурских ханов // Записки Восточного отдела Русского археологического общества. Т. V. С. 265–270.

имеются глагольные формы *чоройыт* и *цоройх*, означающие «возвышаться», «подниматься» (о струе дыма очага в юрте), «вздыбиться» (о лошади) и т. п.<sup>1</sup>

В послеюаньское время, по мере усиления ойротских князей – потомков уйгурских чоров, их род стал называться чорос/чурас ~ цорос (*чор/чур/цор* + *ос/ас*, аффикс множественности). Анализ монгольских и китайских источников показал, что к концу XIV в. термин *чорос* приобрел этническое значение, т. е. стал этнонимом. Так, например, в начале правления монгольского Бату-Мункэ Даян-хана (1464–1543 гг.) среди его сильных противников были тайши Исмаил (Исма), Бэгэрсэн (Бэгэрэс) и Ибарай. Они в одних случаях, или у одних монгольских авторов назывались ойратскими («ойгудскими»), а в других – уйгурскими («уйгудын, уйгурын») тайшами. Но все эти князья относились к чоросам. К племени чорос относился также владелец тумэдского и онгудского нутуков Чоросбай-Тэмур, дочь которого знаменитая Мантухай-хатун была женой Даян-хана<sup>2</sup>. По-видимому, указанные чоросские тайши относились к потомкам уйгурских князей-чоров, которые после разгрома их ханства переселились с долины Орхона в Ганьсу (округа Ганьчжоу, Шачжоу), Восточный Тянь-Шань (Гаочан, Хочжоу и др.) и основали самостоятельные княжества<sup>3</sup>.

О роли чоросских князей в государстве восточномонгольских ханов-чингизидов и в этнополитическом объединении дёрбен-ойратов времен правления Тогона-тайши и Эсена-тайши достаточно хорошо известно. Однако об их заметной роли во дворах правителей – потомков Чагатая (сына Чингисхана) известно меньше. Так, князья племени чурас (чорос) занимали высокие военные и административные должности в Моголистане, образовавшегося в 1347 г. на восточной части бывшего Улуса Чагатая<sup>4</sup>. В их числе были, например, Хайдар-бек, мирза Ризайи, мирза Латиф и мирза Фазил. Они служили при дворе Ахмад-хана, Апак-хана и других ханов-чагатаидов<sup>5</sup>. Во второй поло-

---

<sup>1</sup> Монгольско-русский словарь / ред. Лувсандэндэв. М., 1957. С. 311.

<sup>2</sup> Горохова Г. С. Монгольские источники о Даян-хане / введ., вступ. ст., коммент. Г. С. Гороховой. М.: Наука, 1986.

<sup>3</sup> Позднеев Д. М. Исторический очерк уйгуров (по китайским источникам). СПб., 1899. С. 120–125.

<sup>4</sup> Мирза Мухаммад Хайдар. Та'рих-и Рашиди / введ., пер. с перс. А. Урунбаева, Р. П. Джалиловой, Л. М. Епифановой. Ташкент: ФАН, 1996.

<sup>5</sup> Екеев Н. В. Ойраты и калмаки (Исторические факты и их интерпретации) // История и культура народов Юго-Западной Сибири и сопредельных регионов (Казахстан,

вине XVII столетия в политической жизни Моголистана активно участвовал Шах-Махмуд ибн мирза Фазил Чурас – потомственный политический деятель и автор известной «Хроники»<sup>1</sup>.

В завершение следует сказать, что на данном этапе исследования, возможно, не все гипотезы были достаточно полно аргументированы, но это обусловлено объективными трудностями, состоянием исторических источников. Тем не менее на конкретном примере племени чорос автор статьи попытался по-иному взглянуть на старую, но все еще актуальную и сложную проблему этногенеза ойратов-чоросов. Этническая история чоросов, несомненно, стоит в ряду истории других известных средневековых племен (доглат, дурбен/дёрбет, жалаир, кераит, минг/мингат, тумат и др.), которые приняли непосредственное участие в формировании многих тюркских и монгольских народов. Очевидно, проблема этногенеза и этнической истории ойратов, как и других народов Центральной Азии и Южной Сибири, требует дальнейшего комплексного историко-этнологического и фольклорно-лингвистического исследования.

*Н. М. Екеева*

### **Горный Алтай в XX – начале XXI вв.: традиционная культура в изменяющихся условиях**

В современном мире существует множество культур различных народов во всей их неповторимости и национальном богатстве. Развитие науки, техники как-то сглаживает различия обычаев и традиций, но уникальность каждого человека, каждого народа остается особым явлением на всех этапах его исторического развития.

В настоящей статье предлагается рассмотреть традиционную культуру алтайцев – коренного населения Республики Алтай – и изменения, которые произошли в их культуре в XX – начале XXI вв. В данном случае традиционная культура рассматривается как способ деятельности, как система внебиологически выработанных механизмов, благодаря которым стимулируется, программируется и реализуется активность людей в обществе. Культура понимается как спе-

---

Монголия, Китай). Матер. международ. науч.-практ. конф. Горно-Алтайск: РИО ГАГУ, 2011. С. 46–53.

<sup>1</sup> Шах-Махмуд ибн мирза Фазил Чурас. Хроника / крит. текст, пер., коммент. О. Ф. Акимовича. М.: Наука, 1976.

цифический способ человеческой деятельности, способ существования людей<sup>1</sup>.

Особенностью традиционной культуры является тесная связь с природными условиями существования: территорией, климатом, ресурсами. Поэтому прежде всего рассмотрим эти условия. Территория республики, расположенной в пределах горной системы Алтай, составляет 92,6 тыс. кв. км, что примерно соответствует площади Португалии и Венгрии и чуть меньше площади Южной Кореи. Свыше 80% ее территории занимают горы. Географическая плотность населения – 2,2 чел. на 1 кв. км. Однако общая площадь включает земли, непригодные для жизни человека из-за экстремальной высоты, сложного горного рельефа, резко континентального климата и других факторов. Поэтому не удивительно, что доля сельхозугодий составляет лишь 19% всех земель республики. С учетом этого реальная хозяйственная плотность населения РА (без учета городских жителей) составила 8,6 чел. на 1 кв. км, а за вычетом экстенсивных угодий (пастбищ) – почти 60 чел.<sup>2</sup>

Жители Республики Алтай различаются по многим параметрам этнического, лингвистического и религиозного характера. Так, по этноязыковой принадлежности население делится на славянскую и тюркскую группы, а по вероисповеданию – на христианскую (православную), бурханистскую (синкретическую автохтонно-буддийскую) и мусульманскую общины. Русское население в основном православное, казахи – мусульмане, алтайцы же неоднородны по своему вероисповеданию. Одни до сих пор придерживаются шаманизма – традиционной национальной религии народов Сибири, Дальнего Востока и Севера, которая возникла в глубокой древности как форма общественного сознания первобытной эпохи, и в основе этой религии лежит олицетворение природы и ее сил. Часть алтайцев относит себя к приверженцам бурханизма (тибетской части буддизма). Значительная часть алтайского населения начиная с первой половины XIX в. приняла православие. Такое средоточие религиозных конфессий стало возможным потому, что Алтай находился на перепутье цивилизаций, и каждая из них оставляла след своего пребывания или влия-

---

<sup>1</sup> Маркарян Э. С. К проблеме осмысления локального разнообразия культур // Совет. этнография. 1980. № 3. С. 68–72.

<sup>2</sup> Екеев Н. В. Традиционное природопользование алтайцев: современные проблемы // Этносоциальные процессы в Сибири. Вып. 6. Новосибирск: Nonпарель, 2004. С. 110.

тельного соседства на мировоззренческих устоях коренного населения этой земли.

По степени пространственной мобильности население можно разделить на две большие группы. По переписи 2010 г. большинство (56,6%) населения Республики Алтай составляли русские – основной народ РФ. Доля казахов равнялась 6,2%, а остальных национальных групп (украинцы, немцы, белорусы, мордва и другие) – 3,3%. Вторая группа – коренное население – алтайцы (33,9%), включая самобытные этнические группы (субэтносы) теленгитов, тубаларов и челканцев. Согласно постановлению правительства РФ от 24 марта 2000 г. № 255, указанные этнические группы приобрели статус коренных малочисленных народов России. Согласно переписи 2010 г., их удельный вес составил соответственно 1,8, 0,9 и 0,5%. Для абсолютного большинства алтайцев жизненное пространство ограничено территорией Республики Алтай, поскольку за ее пределами в 2010 г. проживало менее десятой их части (7,2%): в РФ – 74,2 тыс. чел., в РА – 68,8 тыс. чел.<sup>1</sup>

В рассматриваемый период существенно изменился национальный состав населения Горного Алтая, что было связано с интенсивным заселением региона русскими. Перепись 1897 г. зафиксировала следующие данные о численности основных национальных групп: алтайцев – 69,1%, русских – 28,3% и казахов – 2,6%. А перепись 1926 г. уже отметила, что удельный вес алтайцев в общей массе населения снизился на 61%, русских, наоборот, возрос на 84% (в 1,8 раза). Этот процесс наблюдался на всем протяжении XX в. Увеличение численности русского населения произошло в значительной степени за счет притока переселенцев, преимущественно из соседних сибирских районов. Так, за 1926–1939 гг. удельный вес алтайцев снизился с 42,4 до 24,2% среди всего населения региона и на таком уровне оставался до 1959 г. Лишь в последующий период происходил постепенный рост их численности и удельного веса, достигшего в 2002 г. 33,5%, в 2010 г. – 33,9%. В целом доля алтайцев в общей численности населения за период с 1926 по 2010 гг. сокращается с 42,4% до 33,9%<sup>2</sup>.

По данным переписей населения численность алтайцев соответственно составляла: в 1926 г. – 42,2 тыс., в 1939 г. – 39,2 тыс., в 1959 г. –

---

<sup>1</sup> [http://www.gks.ru/free\\_doc/new\\_site/perepis2010/croc/perepis\\_itogi1612.htm](http://www.gks.ru/free_doc/new_site/perepis2010/croc/perepis_itogi1612.htm).

<sup>2</sup> Екеева Н. М. Современное состояние алтайского этноса // Урал–Алтай: через века в будущее. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. тип., 2005. С. 3.

38,0 тыс., в 1970 г. – 46,8 тыс., в 1979 г. – 50,2 тыс., в 1989 г. – 59,1 тыс., в 2002 г. – 67,8 тыс., 2010 г. – 74,2 тыс. человек.

В результате длительного экономического и социального развития в Республике Алтай сложились довольно четкие ареалы проживания людей разных этнических групп. В северных районах (Чойском, Майминском, Турочакском, Шебалинском), а также в Усть-Коксинском и в г. Горно-Алтайске в национальном составе преобладают русские (от 53 до 87,5%). Алтайцы разместились преимущественно в Шебалинском, Онгудайском, Усть-Канском, Улаганском, Кош-Агачском районах и их удельный вес по отношению к численности населения районов соответственно составляет 43,4; 75,7; 67,1; 77,4 и 40,1%. Таким образом, только в трех районах (Онгудайском, Улаганском, Усть-Канском) они количественно преобладают. В городе Горно-Алтайске проживает 16,6% всего алтайского населения<sup>1</sup>.

XX век принес наиболее значительные изменения в экономическую, социальную и культурную жизнь всех народов России, в том числе и алтайцев. Известный исследователь традиционной культуры Л. В. Хомич выделяет важнейшие события в жизни народов Сибири, «вторгшиеся в сложившиеся модель их традиционной культуры»<sup>2</sup>. Первым событием было присоединение к Сибири, вторым – установление советской власти и коллективизация, третьим – промышленное освоение Сибири.

В 1930-е гг. коренное население Горного Алтая, занятое в скотоводстве и продолжавшее вести полукочевой образ жизни, переводилось на оседлость. Это означало для алтайцев коренную ломку всей традиционной системы их жизнеобеспечения. В конце 1950-х гг. в районах расселения алтайского населения начался процесс ликвидации мелких сел. В результате оказались заброшены исконные промысловые места, забыты традиционные ремесла. В советский период существенным образом изменилась естественная среда обитания алтайского населения, особенно в северных районах республики, местах проживания коренных малочисленных народов Республики Алтай – челканцев, кумандинцев, тубаларов. В результате экстенсивного и нерационального хозяйствования – массовой заготовке древесины, чрезмерного увеличения поголовья скота – природе Алтая был нанесен непоправимый ущерб. Это беспощадно вырубленная черневая

---

<sup>1</sup> Там же.

<sup>2</sup> Хомич Л. В. Ненцы. Очерки традиционной культуры. СПб., 1995. С. 295.

тайга, обмелевшие реки, вытоптанные горные пастбища, а отсюда неизбежный упадок традиционных занятий и источников благополучия алтайского населения: скотоводства, охоты, кедрового промысла, рыболовства. В 1960–1980-е гг. наблюдается процесс утраты собственной этнической культуры, снижения сферы функционирования алтайского языка, ориентация потребностей на массовую культуру.

В последующий период, вплоть до начала 1990-х гг. разработка законодательства в отношении народов Сибири была, по существу, приостановлена. С конца 1950-х гг. регулирование системы жизнедеятельности осуществлялось главным образом посредством принятия государственных программ развития их экономики и культуры, что не было достаточно надежным и эффективным. Долгое время центр жестко регулировал все стороны жизни коренных народов Сибири, Севера и Дальнего Востока без должного учета местной этнокультурной специфики. Характерными были излишняя централизация управления, отсутствие механизма, позволяющего коренным народам самим определять тенденции и динамику своего развития, стремление подогнать жизнь народов под единые стандарты доминирующего общества. Однако такая политика, во-первых, была характерна по отношению не только к алтайцам, но и ко всем другим народам страны, что являлось следствием авторитарной системы управления. Во-вторых, она была нормой международного права и имела распространение во многих странах.

С конца 1980-х гг. алтайцами, как и другими народами России, овладело стремление к возрождению своих традиционных духовных ценностей. Проходит череда праздников алтайских сеоков (родов), всенародные игры – Эл Ойын, возникли бурханистские религиозные общины (Ак Буркан, Ак Жанг), а также возродились старинные праздники: Чага Байрам (Новый год по 12-летнему календарю) и Ылгайак (наступление весны). Все это свидетельствовало о начале естественного процесса этнической самоидентификации алтайцев на основе возрождения традиционных культурных ценностей. Этому благоприятствовали сохранившиеся предметы материальной культуры и элементы традиционных обычаев, верований и культов<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> См. подробнее: Этнос Сибири в условиях современных реформ / Попков Ю. В., Костюк В. Г., Тугужекова В. Н. Новосибирск: Нонпарель, 2003. 128 с; Коренные этносы Горного Алтая (конец XIX – начало XXI вв.) / Екеев Н. В., Екеева Н. М., Суразакова С. П. Горно-Алтайск: Горно-Алт. респ. тип., 2006. 152 с.; Екеев Н. В., Екеева Н. М. Алтайцы на рубеже XX–XXI веков (к проблеме современных этносоциальных процессов

Алтай – сегодня один из немногих регионов России, где традиционная культура никогда не исчезала полностью из повседневной жизни населения, особенно сельских жителей, даже в советский период. Алтайское население не было вовлечено в процесс урбанизации, большинство по-прежнему проживает в сельской местности (в 2010 г. – 83,4%) и сохраняет черты традиционного хозяйства и быта. Традиция не прерывалась, а продолжала скрытое (латентное) существование, сохранялись и ее носители. Несомненно, что современное состояние традиционной культуры алтайцев во многом обусловлено особенностями историко-культурного развития региона. Алтай, как известно, – один из древнейших очагов цивилизации. Расположенный на границе Великой степи и горных районов Азии, Алтай является центром этногенеза и интенсивного межкультурного взаимодействия. На протяжении многих веков Алтай характеризовался как труднодоступная территория, защищенная горными хребтами, где, спасаясь от натиска более сильных соседей, находили прибежище различные племена и народы. Здесь зарождались и вступали в интенсивное общение коренные этносы Евразии: тюркский, монгольский, славянский, угро-финский.

Глубина исторической памяти Алтая бездонна, чему в значительной степени способствовало своеобразие его географического положения. Именно труднодоступность алтайских гор в значительной степени способствовала тому, что культурные слои здесь не «вымывались» «волнами» переселяющихся народов, как это происходило на равнине, а «складировались» в горных долинах и ущельях; отсюда – устойчивость этнокультурных традиций, сохраняющих до наших дней миропредставления многовековой давности. В силу этой культурной устойчивости, обусловленной особенностями историко-культурного развития, географического расположения (удаленность от центра, горный ландшафт, неразвитость инфраструктуры – отсутствие сети автодорог, железной дороги и т. д.) и изменением социально-политического и социокультурного контекста традиционная культура алтайцев имеет возможности постепенного перехода из категории нежелательной в категорию нормативную.

---

в Республике Алтай) // Южная Сибирь в эпоху перемен: адаптационные возможности населения. М.: ООО «Интер-Принт», 2007. С. 148–165; Об этнической и религиозной идентичности современных алтайцев: традиционные и новые факторы // Панаорама Евразии. Уфа, 2008. № 4 (4). С. 53–62; Екеева Н. М. Государственная политика и традиционная культура алтайцев в XX в. // Алтай–Россия: через века в будущее. Горно-Алтайск: РИО Горно-Алтайского гос. ун-та, 2006. С. 151–155.

Однако в настоящее время ситуация в республике существенно и стремительно меняется: процесс глобализации, затронувший в той или иной мере и Алтай, ведет к унификации практически всех сторон жизни населяющих его народов, в том числе и их культуры. Под влиянием глобальных процессов стала расти открытость региона для внешнего мира и интенсивное взаимодействие с ним, что приводит к потере традиционных ценностей и образа жизни. По мнению коренного населения, «освоение» Алтая: утверждение статуса особой экономической зоны туристско-рекреационного типа (от 03.02.2007, № 67-ФЗ), увеличение притока туристов (на 1 января 2011 г. всего населения – 206,6 тыс. чел, туристов – более 1 млн. чел), строительство газопровода «Алтай», строительство дороги на Китай, горнолыжного комплекса «Манжерок» и т. д. – наносит непоправимый урон окружающей среде, и эти проекты исходят из сиюминутной выгоды или узко понимаемых национальных интересов. Они считают, что открытие Алтая приводит к потере традиционных ценностей и образа жизни, к размыванию культурной индивидуальности его народов. Отсюда – защитная реакция, стремление защищать свое пространство, боязнь потери земли, ресурсов, стремление от всего обороняться: от массовой культуры, от культур других народов.

Сегодня предлагаются различные пути дальнейшего этнокультурного развития, и эта тенденция – общая для народов Сибири, Дальнего Востока и Севера. Одни видят выход в традиционализме – сохранении, возврате к существовавшим традициям, обычаям, образу жизни, хозяйствования, как бы их «консервация», т. е. противопоставление отрицательным последствиям глобализации. Другие считают, что нужно развивать свою культуру, не оставаясь при этом в изоляции, формировать новый механизм культурной преемственности.

При первом варианте дальнейшего этнокультурного развития сразу же возникает вопрос – к традициям какого периода истории алтайцев (XVII, XVIII или XIX в.) следует вернуться? Есть ли идеальная модель традиционной культуры, к которой нужно стремиться? По мнению ряда исследователей, традиция – понятие историческое, она рождается в ответ на запросы жизни и существует до тех пор, пока отвечает нуждам общества<sup>1</sup>. Многие элементы традиционной на-

---

<sup>1</sup> Маркарян Э. С. Узловые проблемы теории культурной традиции // Совет. этнография. 1981. № 2. С. 78–96; Арутюнов С. А. Народы и культуры: развитие и взаимодействие. М.: Наука, 1989. 247 с.

родной культуры, которые в свое время пронизывали все сферы жизнедеятельности людей, постепенно уходят. Следовательно, идеализация культурного прошлого непродуктивна. То, что было пригодно для вчерашней жизни, может оказаться неприемлемым сегодня. Культурный опыт прошлого продолжает жить в культуре настоящего в совершенно преобразованном виде.

В настоящий момент нужно понимать, что в новой ситуации необходим новый механизм культурной преемственности. Сегодня речь идет не о возрождении традиционной культуры, что в принципе невозможно, а именно о становлении национальной культуры, соответствующей реалиям XXI столетия.

*М. В. Есипова*

### **Древнетюркский термин «кобуз» («музыкальный инструмент»): история и география распространения**

Тюркский термин «кобуз» (пратюрк. *копур/кобур*, более поздние варианты: *кобуз, кобыз, коуз, комыс, гопуз, хомус* и т. п.) широко известен в Азии, включая островную Юго-Восточную Азию (куда попал в результате распространения мусульманской культуры), в Европе и даже в Африке. В одних культурах это обозначение реально функционирующего инструмента, в других – исторического, упоминаемого в эпосе и т. п. Вероятно, наиболее древнее значение термина – «струнный щипковый инструмент»<sup>1</sup>, сопровождающий эпические сказания, но историческое «поведение» этого термина в разных культурных контекстах весьма прихотливо. В некоторых регионах он стал обозначать смычковый струнный, в некоторых – варган (щипковый идиофон). Подобное перенесение названия древнего струнного инструмента на исторически более молодой для данной культуры тип инструмента – варган в целом очень характерно. Например, в Норвегии варган называется *мунхарпа* (*munnharpa, munnharpe*) – букв. «ротовая арфа», в Эстонии – *сууканнель* (*suukannel*) – «ротовой каннель [т. е. цитра]»; основное название *пармупилль*, в Японии *кутибива* – «ротовая бива [то есть лютня]» и т. п. А в определенных контекстах он берет на себя значение музыки вообще (например, в алтайских и в тувинском языках).

---

<sup>1</sup> Судя по поздним историческим свидетельствам, это инструмент типа лютни с длинной шейкой. Родина этого типа инструмента – Месопотамия, точнее Вавилон, первые изображения датируются III тыс. до н. э. Со II в. до н. э. он распространился в Средней Азии, куда пришел из Передней Азии.

Как обозначение музыкального инструмента типологически термин «кобуз» сравним с более древним хунно-монгольским термином «хуур» (а может быть, и родственен ему — ср. древнетюрк. *копур/кобур* и монг. *хугур/хуур*), поскольку «хуур» также обозначает лишь струнные (главным образом смычковые) инструменты и варганы. Возможно, именно под монгольским влиянием название «кобуз» было перенесено на смычковый инструмент (в Казахстане и на Северном Кавказе).

Как правило, и термин «кобуз», и термин «хуур» употребляются с каким-то определяющим словом, выступая в качестве определяемого (*кыл-кобыз* — «волосяной кобуз», т. е. его струны скручены из конского волоса, *аман-хуур* — «ротовой хуур» и т. п.), зачастую обретая общее значение — «музыкальный инструмент».

Подобное словообразование характерно для многих культур, к подобному ряду терминов принадлежат: древнекитайский «цинь» (как морфема в терминах *хуцинь*, *янцинь* и в сравнительно молодом термине *коуцинь*, *коqin* — букв. «ротовой цинь», то есть варган) и, соответственно, корейский «кым/гым» (может встречаться в обозначениях струнных, ударных и духовых) и японские «кин» (в слое лексики китайского происхождения: *кокин*, от кит. *коуцинь* и т. п.) и «кото» (в собственно японской лексике: *сиратегото*, *бива-но кото*, *кин-но кото* и т. п.). Вероятно, несколько позднее к этому ряду присоединился и древний персидский термин «чанг» — «арфа». Так, в культурах, испытавших персидское влияние, «чанг» стало названием варгана: в Афганистане, Пакистане, Непале — *чанг*, в Индии и в Южной Азии в целом — *морчанг* (и производные), букв. — «ротовой чанг», т. е. «ротовая арфа», в Узбекистане и Таджикистане — *чанг-кавуз*, где «кавуз» выступает в общем значении «музыкальный инструмент».

Все термины этого ряда (за исключением корейского) относятся главным образом к струнным инструментам и варганам<sup>1</sup>.

Термин «кобуз» по мере распространения стал «прикрепляться» к самым разным струнным инструментам. В культурах, где было принято двуязычие, например в придворных кругах Османской Турции, тюркский термин «кобуз» и персидский «*рабаб/рубоб*» были взаимозаменяемы (хотя сельджуки называли инструмент *рабабом*)<sup>2</sup>. В Бухаре в

---

<sup>1</sup> Исключения единичны и касаются терминов позднего происхождения. К ним относится «кубыз — духовой миниатюрный инструмент», упоминаемый в Этимологическом словаре тюркских языков (М., 2000, с. 70) или, например, японский термин «моккин» — «деревянный кин» — обозначение ксилофона, т. е. ударного инструмента.

<sup>2</sup> См. подробнее в кн.: Feldman W. *Music of the Ottoman Court*. Berlin, 1996.

XVII в., по данным «Трактата о музыке» («Рисале-и мусики») Дервиша Али Чанги, помимо *кобуза* древних тюркских сказителей, о котором ко времени создания трактата сохранились лишь легенды, был известен *кобуз*, «завезенный из Герата»<sup>1</sup>, и, судя по дальнейшему описанию, это была одна из разновидностей персидского *рабаба* (появившаяся около XII в.). Подобный же инструмент попал и в Китай во времена династии Юань (1280–1365; т. е. в эпоху Великой Монгольской империи) также под тюркским названием «кобуз» (в современном монгольском произнесении «*хобис*»), которое в китайских источниках передавалось как *хопусы*, *хубосы*, *хобусы*, *хуньбусы*, *хупайсы*<sup>2</sup>; инструмент описан в династийной хронике «Юаньши» («История династии Юань», 1370) в составе придворного монголо-тибетского оркестра<sup>3</sup>.

В культурах Восточной Европы (Румынии, Молдавии, Венгрии, Чехии, Хорватии) термин «кобуз» был настолько в ходу, что стал обозначать пришедшую туда западноевропейскую лютню (или арабский уд, занесенный цыганами).

Как считают некоторые лингвисты, этимология термина связана с именной основой коп-, ков- означающей нечто полое, пустотелое (и термин «кобуз» является «однокоренным» с другими тюркскими словами, имеющими значения «дупло», «пещера», «улей», «нора» и др.). Корпус древних тюркских струнных щипковых лютневых инструментов выдалбливался из дерева, что могло зафиксировать само их название<sup>4</sup>. Есть и другие версии: «коп/гоп» – высокий, «уз» – магический звук, мелодия; «коп» – резкий захват (т. е. щипок струны инструмента).

---

<sup>1</sup> См.: Семенов А. А. Среднеазиатский трактат по музыке Дервиша Али (XVII в.). Ташкент, 1946. С. 19, 76.

<sup>2</sup> См.: Музыкальные инструменты Китая. Иллюстрированный очерк / авторизованный пер. с кит. под ред. и с доп. И. З. Аллендера. М.: Государственное муз. изд-во, 1958. С. 20. В Очерке приводится изображение инструмента, датированного династией Мин (1368–1644); именно этот инструмент, известный монголам как *хобис*, сохранился доньше в Китае у народа наси.

<sup>3</sup> См.: Courant M. Chine et Corée. Essai historique sur la musique classique des Chinois // Encyclopédie et Dictionnaire de la musique du conservatoire. P. I. Histoire de la musique. Paris, 1931. P. 77–241; М. Куран приводит рисованное изображение иного инструмента – близкого современной тибетской лютне *даньен*, родственной *кобузу-рабабу* Османской Турции (подобный инструмент был известен и в Индии в эпоху Моголов).

<sup>4</sup> Интересно, что корень *коб-* в том же значении встречается в музыкальной инструментальной терминологии саамского языка: саамский бубен имеет название *кобдас* (также *каннус*), в прошлом, в своей древней форме инструмент делался из выдолбленного корытообразно куска ствола дерева (то есть с точки зрения органоло-

В тюркском героическом эпосе «Деде Коркут» (в письменной версии «Китаб-и дедем Коркут»<sup>1</sup>), описывающем события тюркской древности (VI–VII вв. и IX–X вв.), упоминается *кобуз* – струнный щипковый инструмент певцов-сказителей озанов<sup>2</sup>, изобретателем которого считается легендарный Коркут (озан в наиболее старой версии эпоса «ударяет» по струнам). Инструменту приписывалась магическая сила (он помогал обогнать самых резвых скакунов; положенный на могилу Коркута, он сам издавал звуки и т. п.). *Кобуз* упоминается в каракалпакском эпосе (наряду с дутаром), в татарском историческом дастане «Чора бытыр» и др.

Интересен термин *каныр кобуз*, встречающийся в нартском эпосе (осетин) и обозначающий 12-струнную угловую арфу. Термин демонстрирует удивительное соединение древнейшего, восходящего к цивилизациям Древнего мира слова «*кнар/канар*» (ср. древнеегип. *knnr*, древнеевр. *киннор*, перс. *канар*, древнеарм. *кнар*, груз. *кнари* и т. д.) – названия арфы или лиры, и тюркского *кобуз*.

В применении к смычковым инструментам в некоторых культурах термин «*кобуз*» стал заменять параллельно существовавший тюркский же термин «*игил/икили*» (тувинцы этимологизируют его как «двухструнный»: «ийи+хыл», т. е. «две струны», но есть предположение, что этот термин восходит к древнетюркскому термину *ekämä*, который встречается в Словаре Махмуда Кашгарского – «Диван лугат ат-

---

гической классификации это был не бубен, а литавра). Однако в тюркском мире «*кобуз*» и производные слова никогда не обозначали ударные инструменты.

<sup>1</sup> В. В. Бартольд относит время сочинения поэмы к началу XV в., но оговаривается, что «сюжеты некоторых легенд, конечно, могут быть гораздо древнее» (Бартольд В. В. *Китаби-Коркуд*, I. Архив АН СССР. Ф. 62. Оп. 1. № 183. С. 205 – по интернет-ресурсу). Предания о Коркуте встречаются у всех тюркских народов огузской и кипчакской ветви. Эпос дошел и в письменном виде (две рукописи – Дрезденская и Ватиканская, конец XVI – начало XVII вв.).

<sup>2</sup> Ныне слово «озан» у тюркских народов вышло из употребления; его заменили такие термины, как «бахши» (узб., туркм.), «акын» (казах.), «ашуг», «ашик» (азерб., тур.) и др. Однако есть исторические свидетельства, что в XV в. озаны выступали при дворе египетских Мамлюков и турецких султанов; у туркмен термин еще в XVIII в. использовался как синоним слова «бахши». Объяснение смысла слова дает в середине XVII в. персидско-турецкий словарь Шуури (составлен в 1664–1665 гг.). По словам Шуури, которые приводит В. В. Бартольд, озанами (узанами) называют по-турецки класс людей, играющих на тамбуре, сказывающих песни и читающих «Огуз-намэ» (т. е. эпические сказания). Арабский термин «танбур» употреблен здесь скорее как типологический, т. е. как обозначение щипкового лютневого инструмента с длинной шейкой.

тюрк» — «Словарь тюркских наречий») XI в.<sup>1</sup> и обозначает смычковый инструмент<sup>2</sup>). Термин «игил» распространен ныне в Саяно-Алтайском регионе, но также известен в Монголии и Калмыкии. В Турции в середине XV в. описан смычковый инструмент «иклиги», похожий на персидскую кеманчу. У туркмен бытует смычковый *икидилли*, иногда называемый *оклы-гопуз*. В тувинском языке и *игил* (2-струнный смычковый), и *доштулуур* (двухструнный щипковый) оба имеют обобщающее название *хыл-хомус* — «волосяной хомус»; аналогичный казахский термин «*кыл-кобыз*» обозначает только смычковый инструмент. В мифологии казахов Коркуту приписывается изобретение именно смычкового кобыза, то есть исторически более позднего инструмента. У тюркских народов Северного Кавказа тюркские по происхождению смычковые инструменты не всегда сохраняют тюркское наименование, но иногда все же сохраняют. Так, родственный *игилу* смычковый у карачаевцев и черкесов, главным образом известный как *камлач*, иногда также называют *кобыз*; древнее название этот инструмент сохранил и у балкарцев — *кыл-кобуз*.

Что касается казахского *кобыза* (*кыл-кобыза*) и аналогичного киргизского инструмента, называемого *кыяк*, *кыл-кыяк*, то сам этот инструмент, скорее всего, является результатом смешения монгольского и индийского культурных влияний. Курт Закс — крупнейший музыковед-инструментовед XX в. — рассматривал эти инструменты как «сниженные» формы индийских смычковых саранги или саринды<sup>3</sup>. Действительно, округлые выемки в корпусе *кыл-кобыза* и *кыяка* могут свидетельствовать о влиянии на их форму индийских инструментов, однако выгнутая шейка старинных образцов *кыл-кобыза* может быть и рудиментом формы кумысного ковша, а известно, что такую форму имел древний монгольский *хуур*.

Киргизы сохранили древний термин — «*комуз*» для струнного щипкового лютневого с длинной шейкой, излюбленного инструмента акынов (народных сказителей), а смычковый, аналогичный казахскому *кыл-кобузу*, получил иное название — *кыяк* (очевидно, от персидско-афганского «*гиджак/гейчак*»).

---

<sup>1</sup> Пер. на рус. яз. З.-А. Ауэзовой-Эрмерс (Алматы: Дайк-Пресс, 2006. 1300 с.).

<sup>2</sup> См.: Сузукей В. Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: ИД «Композитор», 2007. С. 76.

<sup>3</sup> Sachs C. The History of Musical Instruments. New York, 1940.

В Турции под названием «кубуз» был также известен исчезнувший ныне лютневый инструмент с короткой шейкой и наполовину кожаной декой, возможно, это был «наследник» древней персидской лютни *барбат*.

Что касается современных наследников *кобуза* озанов, то турецкие ученые называют *багламу*<sup>1</sup>, азербайджанские – *саз* (в Турции эти два термина взаимозаменяемы); на Балканах, вероятно, это боснийская *шаргийя* (šargija; от араб. шаркий – «восточный»), в Албании *чифтелия* (çiftëlia; букв. «двухструнка») и т. д. Впрочем, это тема отдельного исследования. Здесь же отмечу, что к этому ряду можно отнести не только киргизский *комуз*, но и среднеазиатский *дутар*, и западно-казахстанскую *домбру*, и афганскую *дамбуру* (хотя сами названия инструментов, вероятно, восходит к древнему арабскому слову *танбур/тунбур*, как и названия лютневых с длинной шейкой на Балканах – *тамбура*, *тамбурица*), и лютневые тюрков Сибири, и даже западноевропейский *коласцион* (*колашон*) (итал. colascione, франц. colachon)<sup>2</sup>.

С термином «кубуз» генетически связан марийский «*ковыж*» – в названии струнного смычкового инструмента *ия-ковыж* (от тюрк. жыя кобыз)<sup>3</sup>, вероятно, инструмент был заимствован марийцами вместе с тюркским термином<sup>4</sup>. Не исключено, что зафиксированное японской исследовательницей в Нерехтском районе Костромской области русское название корпуса *балалайки* «ковш», происхождение которого никто из местных жителей не смог объяснить<sup>5</sup>, – результат народ-

---

<sup>1</sup> Сам термин «баглама» появился лишь в XVIII в.

<sup>2</sup> Названные инструменты принадлежат к древнейшему типу лютен с длинной шейкой, родина которых – Месопотамия (первые вавилонские ее изображения датируются 3 тыс. до н. э.). На территории Азербайджана при археологических раскопках были найдены сосуд и глиняные пластины с изображением лютни с длинной шейкой, датируемые 6 тыс. до н. э. В III–II вв. до н. э. из Передней Азии этот тип лютни попал в Среднюю Азию. Появление в изобразительных источниках инструмента, который можно считать кобузом, некоторыми исследователями датируется IV в.

<sup>3</sup> См.: Герасимов О. М. *Ия ковыж* // Музыкальные инструменты: Энцикл. М.: Дека-ВС, 2008. С. 234.

<sup>4</sup> В финно-угорских языках есть аналогичный термин, обозначающий понятие «музыкальный инструмент», это – «krez», возможно, как-то связанный с тюркским «кубуз» (в удмуртском языке «крезь» – название цитровидного щипкового инструмента, типа русских *гусель*; термин этимологизируется в удмуртском языке как «пение», «напев», исполнитель называется крезчи – то есть словом с тюркским суффиксом, обозначающим деятеля; в марийском языке термину «крезь» соответствует термин «гарьзе»).

<sup>5</sup> См.: Юноки-Оиэ К. Балалайка бесписьменной традиции довоенного времени: Исследовательский очерк. М.: РАМ им. Гнесиных, 2004. С. 17.

ной этимологизации тюркского (или марийского?) слова. Здесь следует отметить, что распространившийся у гагаузов (тюрков Молдавии) смычковый инструмент византийского происхождения (так называемая византийская лира; в Болгарии – *гадулка*) также получил аналогичное тюркское наименование *кэуш* (производное от «кобуз»).

У разных тюркских народов или народов, подвергавшихся тюркским влияниям, в различных произносительных вариантах и с разными предшествующими определениями термин «кобуз» может иметь следующие значения<sup>1</sup>.

### **I. Струнный инструмент (хордофон)**

#### **1. Лютневого типа:**

*a) щипковый*, у тюрков: у уйгур – кобур/кобур, у киргизов – комуз, кол комуз («волосной комуз»; 3-струнный), у каракалпаков – кобуз (упоминается в эпосе), у турок – копуз (коруз), кобуз (иногда он же рубаб), у турок Анатолии – колча копуз, у азербайджанцев – гопуз (qoruz), голча гопуз, у дагестанцев (кумыков, а также у даргинцев, аварцев и др.) – агач-кумуз, кумуз, у татар – кобыс, у тувинцев – хыл-хомус (также и смычковый), у башкир – кыл-кубыз (упоминается в сказаниях; щипковый он или смычковый, неясно); у ряда тюркских народов Сибири подобный инструмент сопровождает эпические сказания, например, у шорцев – комус, кай комус, кайладжанг кобус (кай – название вида пения, используемого при исполнении эпоса; сам инструмент аналогичен тувинскому тобшулууру), шертпе комус (шерт – «щелкнуть пальцем»), или шерчен комус (2-струнный с долбленным треугольным корпусом, вероятно, связан с русской балалайкой); у тофалар – чарты хомус (чарты – букв. «полено»; 3-струнный), у хакасов – хомыс, у кумандинцев и челканцев – комос, у кызыльцев, койбальцев и сагайцев (Хакасия) – хомыс (2–3-струнный); у нетюркских народов: у монголов – хобис (в китайских исторических источниках аналогичная лютня описывается под названием «хопусы» и др.), у наси (тибето-бирманский народ, живущий на Юго-Западе Китая) – хобоси, хубо (основное название

---

<sup>1</sup> Далее приводится абзац из моей статьи «Кобуз» (Музыкальные инструменты. Энциклопедия. М.: Дека-ВС, 2008. С. 279) с существенными дополнениями. Помимо названной Энциклопедии, использованы следующие основные источники: Атлас музыкальных инструментов народов СССР / сост. К. Вертков, Г. Благодатов, Э. Язовицкая. 2-е изд. М.: Государственное музыкальное издательство, 1963, 2-е изд. 1975; Шейкин Ю. И. История музыкальной культуры народов Сибири. Сравнительно-историческое исследование. М.: ИФ «Восточная литература» РАН, 2002; Сузукей В. Ю. Музыкальная культура Тувы в XX столетии. М.: ИД «Композитор», 2007; Сузукей В. Ю. Хомус в традиционной культуре тувинцев. Кызыл: ГУП РТ «Тываполиграф», 2010.

инструмента – сугуду<sup>1</sup>), у украинцев и белорусов – кобза<sup>2</sup>, у румын и молдаван (приблизительно с XV в.) – кобза, кобзэ (cobză), а также устаревшие кобуз/копуз, кобыш, лэута<sup>3</sup>; у венгров – кобоз (koboz), у хорватов – копус (korpus); у аравийских арабов – кабус, канбус, у малайцев и индонезийцев – гамбус (о трех последних терминах см. ниже), у мальгашей – кабоса.

б) *фрикционный или смычковый*, у тюрков: у казахов – кобыз, или кыл-кобыз; у узбеков и каракалпаков – кобуз, у тувинцев – хыл-хомус (или игил), у алтайцев – аһаш комыс (по В. В. Радлову – «скрипка»<sup>4</sup>), у башкир – кыл-кубыз (упоминается в сказаниях; щипковый он или смычковый неясно), у туркмен – оклы гопуз (основное название – икидилли), у балкарцев – кыл-кобуз, кобуз, у карачаевцев и черкесов – кобыз (или камлач), у гагаузов – кэуш; у нетюркских народов: у марийцев – ия/ыя-ковыж. У украинцев кобыз – одно из названий колёсной лиры (рыли).

2. *Тип цитры*: у древних тюрков – бучы кобуз, или бучы, – цитра, подобная монгольской цитре ятга (здесь «кобуз» понимается как «музыкальный инструмент»); у горных алтайцев и телегитов кыл-комус – 6-струнная щипковая или ударная цитра с корытообразным корпусом (у алтайцев, по В. В. Радлову<sup>5</sup>, – жадыны комыс; вероятно, этот термин демонстрирует соединение монгольского и тюркского слов).

3. *Тип угловой арфы*: у балкарцев – кыл-кобуз, кобуз; у нетюркских народов: у осетин – каныр кобуз (къыргъыр къобуз) – (12-струнная; сопровождала сказывание нартского эпоса).

4. *Тип лука музыкального*: у тувинцев – ча-хомус, или хыл-хомус, у татар – жэя-кубыз или кыл-кубыз.

5. *Тип так называемой поющей струны* (архаический инструмент): у тувинцев – хыл-хомус (конский волос, один конец которого держат в зубах, другой в руке, зашпиывают указательным пальцем другой руки).

---

<sup>1</sup> Этот уникальный 4-струнный инструмент, близок тибетской лютне персидского происхождения даньен, одно из зафиксированных названий которой – korphons – вероятно, также восходит к слову «кобуз».

<sup>2</sup> В XVI–XVIII вв. так обозначали два типа лютневых инструмента – с длинной шейкой и круглым корпусом (прототипом которого могла быть как русская домра, так и турецкий танбур, или танбур тюрки) и с короткой шейкой, аналогичный молдавской и румынской кобзе (т. е. восходящий к европейской лютне). На Украине с XVII в. «кобза» – синоним бандуры.

<sup>3</sup> Последнее название, как и европейское «лютня», происходит от арабского обозначения лютневого инструмента с артиклем – аль-уд. Оно дало наименование молдавским и румынским традиционным музыкантам – «лэутары», так же как украинская «кобза» образовала аналогичные термины – «кобезники», позднее – «кобзари».

<sup>4</sup> См.: Радлов В. В. Опыт словаря тюркских наречий. Т. 2. Ч. 1. СПб., 1899.

<sup>5</sup> Там же. С. 652.

**II. Варган (шипковый идиофон):** у азербайджанцев – агыз-гопуз (ağız qoruzı; «губной гопуз»), у туркмен – гопуз, у алтайцев – комыс, аткомыс («конь-комыс»), тьяк-комыс («челюстной комыс», звук на котором извлекают языком, без участия рук), топшур-комыс («лютневый варган», дуга этого варгана напоминает очертания корпуса лютневого инструмента топшур; термин демонстрирует соединение монгольского и тюркского слов); у кумандинцев и челканцев – комос/комус, у тубаларов – коvus, у теленгитов – кой-комус, тая-комус («ветка-комус»), у кызыльцев, койбальцев и сагайцев – хомыс), у хакасов – тимер-хомыс, у башкир – кубыз/кумыз, темир кумыз, агас кумыз, у татар – кубиз, у чувашей – кубс, купас, у тувинцев – демир хомус, кулузун хомус, ыяш-хомус, шавылаар-хомус, чарты хомус (у тофалар так обозначается струнный лютневый) и др., у казахов – шанкобыз/шанкауыз, у киргизов – темир-комуз («металлический комуз [т. е. лютня]»), ооз-комуз («ротовой комуз»), жигач-ооз-комуз, у узбеков и таджиков – чанг-кобуз/каvus («арфовый кобуз»), у туркмен – гопуз, у якутов – хомус, ыяш-хомус, чарты хомус; у нетюркских народов: у марийцев – умша-ковыж («ротовой ковыж»), или ковыж/комыж, также кабас, кабаш; у калмыков – комос, у иранцев – копуз (qorus; исторический термин, зафиксирован в Персии в XV в., ныне в Иране варган называется занбурак).

В Европе, несмотря на широчайшее распространение варгана и множество его терминологических обозначений, наименование варгана термином, производным от тюрк. кобуз – «кобза», зафиксирован лишь в Белоруссии в одном источнике конца XIX в. (1879 г.). И в культурах Восточной, Юго-Восточной Азии, и в Африке варганы обозначаются исключительно своими национальными терминами (всего в мире известно свыше 1000 наименований варгана).

**III. Гармоника (аэрофон):** в XX в. у чувашей – кубос, или хут куб[о]с (букв. «бумажный кубос»), у алтайцев – комыс, в Хакасии у качинцев (а по Радлову – у теленгитов) – кат комус (кат – «слой, ряд»), у кумандинцев и челканцев – комос<sup>1</sup>.

**IV. Волынка (аэрофон):** в начале XX в. в районе Карпат словом «кобза» обозначали волынку.

**V. Струнный (фрикционный) барабан (мембранофон)<sup>2</sup>:** в Чехии в простонародье кобза – одно из наименований струнного барабана, известного также как булак.

---

<sup>1</sup> Перенесение термина на новый инструмент – гармонику – свидетельствует о расширении значения термина до обобщающего – «музыкальный инструмент».

<sup>2</sup> Вибрация мембраны струнных барабанов возбуждается посредством трения прорезной палочки, пучка конского хвоста и т. п.

Приведенный обзор (который, вероятно, может быть еще расширен) показывает: 1) исконное значение термина – «струнный щипковый инструмент» – охватывает огромный географический ареал; 2) значение «струнный смычковый» компактно локализовано главным образом в Казахстане, отчасти Узбекистане и на Северном Кавказе, довольно неожиданно «всплывает» у гагаузов Молдавии; 3) значение «варган» также компактно локализовано, преимущественно в Средней Азии и Казахстане и в Сибири.

А теперь обратимся к арабскому миру. В первой половине XI в. значительная часть огузов под предводительством султанов из рода Сельджуков после захвата Ирана, юга Закавказья и почти всей Малой Азии покорила Сирию, Ирак и Йемен. Возможно, тогда-то на Аравийский полуостров и попал тюркский термин – в арабском произнесении *кабус*, *канбус* и др.<sup>1</sup> В Йемене лютневый щипковый инструмент более известный как *уд ас-сан'а* («уд Саны», по названию города) имел и второе наименование – *кабус*. В Омане инструмент известен как *габбус* (*gabbūs*), в Саудовской Аравии – *габус*. Из Йемена инструмент попал в мусульманские культуры Юго-Восточной Азии: Индонезию, Бруней, Малайзию (вероятно, в начале IX в.), где ныне известен как *гамбус*. Причем в Малайзии под этим названием бытуют две разных лютни – *гамбус хадрамаут* («хадрамаутский гамбус», восходящий к арабскому *уду*) и *гамбус мелайю* (восходящий к йеменскому *кабусу*).

Аравийский термин образовал свою область родственных слов, подобное название лютни известно в Занзибаре (Танзания; в X в. здесь появились персы из Шираза) и на Коморских островах – *габуси*, *гамбуси* и даже на Мадагаскаре – *кабоса*.

В заключение рассмотрим исследуемый термин в разнонациональных письменных источниках (в хронологическом порядке), точнее в тех из них, которые удалось обнаружить.

В византийском толковом словаре (ок. 800 г.), по сведениям Г. Дж. Фармера, термин *кобоз* (*koboz*) поясняется греческим термином *пандурион* (пандура, т. е. лютня с длинной шейкой<sup>2</sup>). Арабский

---

<sup>1</sup> На вероятное родство тюркского термина «кобуз» и южно-аравийского арабского названия лютни *канбус*, *кабус* (араб. *qanbus*, *qabus*) впервые обратил внимание Курт Закс. Канбус – это лютня с короткой шейкой и грушевидным корпусом, долбленным из цельного куска дерева, с наполовину кожаной декой, общей удлинной 90–100 см. Вряд ли сам инструмент тюркский, скорее он восходит к персидскому *барбату*.

<sup>2</sup> Возможно, отсюда и возникшая значительно позднее парность украинских терминов *кобза* (народный) – *бандура* (книжный).

ученый (перс по происхождению) Ибн Даста (X в.), говоря о славянах (северных хорватах?), среди музыкальных инструментов (в русском переводе Д. А. Хвольсона 1869 г. — «лютни, гусли и свирели») называет *кобозы* (по непроверенным сведениям). В упомянутом словаре Махмуда Кашгарского (XI в.) кобуз определяется как «струнный музыкальный инструмент». Термин упоминается в польских хрониках с конца XII в. Слово «kobus» встречается в средневерхненемецком языке, термин был известен в Литве и Латвии<sup>1</sup>. В Венгрии в середине XIV в. жил известный музыкант Николаус по прозвищу Кобзос («игрок на *кобзе*»). В начале XV в. крупнейший музыкальный теоретик Абд аль-Кадир Мараги (Абдулгадыр Мараги) среди лютневых щипковых инструментов своей эпохи упоминает наряду с *кобузом* озанов (*кобуз-и озан*, или *озан*; 3-струнный лютневый с длинной шейкой) и «византийский *кобуз*» — *купуз руми*, то есть византийскую лютню (с большим корпусом и 5 двойными струнами)<sup>2</sup>. Слово «kobos» появляется даже в Пражской Библии 1488 г. (в Дан 3:5), что ярко свидетельствует о его широкой известности<sup>3</sup>. В иллюстрированном детском словаре чешского гуманиста Яна Амоса Коменского «Orbis sensualium pictus» (издания 1685 г.) среди разноязычных соответствий слову «*лютня*» есть венгерский («мадьярский») термин *koboz*<sup>4</sup> (и в Румынии, и Молдавии *лютню* также называли тюркским термином — *кобза*).

Завершая это краткое исследование, следует отметить, что ареал распространения термина «*кобуз*» столь обширен, что можно говорить о его уникальном положении в музыкальной инструментальной терминологии мира.

---

<sup>1</sup> Подробнее о «кобузе» в Восточной Европе см. в кн.: Фаминцын А. С. Домра и сродные ей инструменты русского народа (гл. III. Кобза) // СПб., 1891. С. 87–109. Это первое и блистательное для своего времени исследование, касающееся нашей темы.

<sup>2</sup> См.: Farmer H. G. 'Abdalqadir Ibn Gaibi on instruments of music // Oriens. 1962. V. 15; Агаева С. Музыкальные инструменты средневековья в трактатах Абдулгадыра Мараги // Народные музыкальные инструменты и инструментальная музыка. Ч. I. М.: Совет. композитор, 1987.

<sup>3</sup> См.: Коляда Е. И. Музыкальные инструменты в Библии: энцикл. М.: ИД «Композитор», 2003. С. 108. Как правило, при переводах Библии для передачи названий музыкальных инструментов использовали известные в данной культуре термины.

<sup>4</sup> См.: Leng L. Slovenské ľudové hudobne nástroje. Bratislava: Vidavateľstvo Slovenskej Akadémie vied, 1967. S. 23.

В. Б. Игнатьева

### **Этничность как идеология потребительства: антропологический анализ повседневности саха**

Республика Саха (Якутия) – полиэтничная республика (государство) в составе Российской Федерации<sup>1</sup>. По данным ВПН-2010, кроме доминирующих по численности саха (49,9%) и русских (37,8%), здесь живут коренные малочисленные народы Севера (4,2%), а также представители более ста народов России и зарубежных стран (8,1%)<sup>2</sup>. Одной из отличительных особенностей народонаселения является сохраняющееся сегрегированное расселение основных этнических групп: 93,2% русских проживают в городских, 65,3% саха – в сельских поселениях Якутии<sup>3</sup>. В связи с этим город Якутск, где сконцентрирована четверть населения республики (25,95%) и треть всех городских жителей (34,5%)<sup>4</sup>, является почти «идеальной» моделью многонациональной Якутии. Кроме того, именно здесь численный паритет саха и русских выражен наиболее рельефно: 42,4 и 46,1%, соответственно. Отметим, что удельный вес саха среди столичных жителей возрос с 25,1% в 1989 г. до 42,4% в 2002 г. вследствие лавинообразной внутренней миграции сельского населения<sup>5</sup>.

В настоящей работе представлена попытка антропологического описания взаимосвязи этнической идентичности и консюмеризма в многообразии их проявлений в повседневной жизни саха. На конкретных примерах, с опорой на рационалистические и либеральные концепции, будут показаны инструментальный характер этничности, а также различные тематические аспекты идеологии потребительства. В то же время длительный опыт «включенного наблюдения» (*participant observation*) позволяет автору-инсайдеру еще раз подчеркнуть аналитическую ценность примордиальных нарративов (*narratives of primordial affiliation*).

---

<sup>1</sup> Конституция Российской Федерации. М., 1996. С. 5.

<sup>2</sup> Краткие итоги Всероссийской переписи населения 2010 г. по Республике Саха (Якутия) // <http://sakha.gks.ru>.

<sup>3</sup> Рассчитано по: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Национальный состав и владение языками, гражданство населения Республики Саха (Якутия). Т. 5. Якутск, 2005. С. 13, 15.

<sup>4</sup> Рассчитано по: Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Численность и размещение населения Республики Саха (Якутия). Т. 1. Якутск, 2004. С. 6, 13–15.

<sup>5</sup> Игнатьева В. Б. Саха (Якутия) на пороге этнодемографических перемен // Этнокультурный облик России. Перепись 2002 г. М., 2007. С. 459–471.

## Структура идентичностей: принцип матрешки

Большинство отечественных специалистов сходятся в том, что этническая идентичность представляет собой часть социальной идентичности человека и, соответственно, взаимодействует с другими ее видами – гражданской, религиозной, языковой, расовой, половой и др.<sup>1</sup> При этом подчеркивается возможность не только сосуществования идентичностей, но также и их дрейфа внутри самой структуры многоуровневой идентичности.

В моем исследовании я применяю наблюдение Ронана Ле Коадика (Le Coadic) о бесконечном разнообразии идентичностей в Бретани, которую он сравнивает с русской матрешкой<sup>2</sup>. Результаты массовых социологических опросов, проведенных в Саха (Якутии) в 1994, 2005 и 2007 гг.<sup>3</sup>, дают возможность проследить тренды этнических аттитюдов и соотношение доминирующих идентичностей.

Ценностная сфера этничности в 1994 и 2005 гг. определялась путем выделения респондентских групп: а) солидарных с утверждением: «Я никогда не забываю о своей национальности»; б) согласных с полярным по смыслу утверждением: «Для меня не имеет значения моя национальность и национальность окружающих» (табл. 1). В 2007 г. субъективная значимость этнической идентичности выявлялась опосредованно через распространенность установок относительно учета этнокультурных характеристик человека во время переписи населения страны (табл. 2).

Таблица 1

Отношение к своей этнической идентичности, %

Респондентские группы	1994		2005	
	Саха	Русские	Саха	Русские
Этнически акцентированная	54,5	21,1	55,6	28,4
Этнически индифферентная	39,1	70,9	43,0	67,9

<sup>1</sup> Дробижина Л. М. Социальные проблемы межнациональных отношений в постсоветской России. М., 2003. С. 336–369; Российская идентичность в Москве и регионах. М., 2009; Жаде З. А., Куква Е. С., Лягушева С. А., Шадже А. Ю. Многоуровневая идентичность. М.; Майкоп, 2006.

<sup>2</sup> Ле Коадик Р. Бретонские контрасты // Этнографическое обозрение. 2003. № 6.

<sup>3</sup> 1994 г. – проект «Национальное самосознание, национализм и регулирование конфликтов в Российской Федерации», рук. – Л. М. Дробижина; 2005 г. – проект «Проблемы региональной безопасности Республики Саха (Якутия) в условиях глобализации», рук. В. Б. Игнатьева; 2007 г. – проект «Этнокультурный потенциал регионов как фактор формирования российской нации», рук. – В. А. Тишков.

Таблица 2

Распределение ответов на вопрос: «Следует ли государству учитывать во время переписи населения национальность и религию граждан? (%)»

Ответы	Саха	Русские
Да, только национальность	43,6	35,3
Нет, ни то, ни другое	30,9	27,9
Да, и то, и другое	11,5	12,9
Да, только религию	0,6	0,4

Выявленная по итогам трех опросов устойчивость объемов опрошенного массива с этнопозитивной идентичностью (каждый второй респондент – саха), равно и как постоянство тезауруса основных этнообъединяющих представлений («родной язык», «национальная культура», «общность происхождения»), свидетельствует о высокой личностной значимости этничности в приватной и общественной жизни многих людей<sup>1</sup>. Доминирование этничности в структуре многоуровневой идентичности подтверждается и личностными установками большинства респондентов-саха (70,9%), категорически отвергающих саму возможность смены человеком своей национальности, а также иметь две или более национальности (61,2%). Комментируя полученные данные, а также почти аналогичные этноидентификационные процессы современных татар, описанные моими казанскими коллегами<sup>2</sup>, можно вполне уместным сделать вывод о том, что даже в эпоху глобализма этничность не переродится быстро в нечто, «что может надеваться и сниматься вроде костюма»<sup>3</sup>.

Следует признать, что глубокая взаимосвязь языка, культуры и идентичности стимулирует солидаризацию не только по этническому принципу, но также и по региональному и локальному, в основе которых лежит привязка к территории и местности (*base their attachments to territory*). Согласно итогам исследования 2007 г., среди респондентов-саха понятие «родина» связано прежде всего с местом, где жили их предки (50,9%) или где они сами родились (61,8%). От-

<sup>1</sup> См. подробно: Дробижева Л. М., Аклаев А. Р., Коротева В. В., Солдатова Г. У. Демократизация и образы национализма в Российской Федерации 90-х годов. М., 1996; Игнатъева В. В. Этнокультурная ситуация в г. Якутске // Российская нация: становление и этнокультурное многообразие. М., 2008. С. 231–251.

<sup>2</sup> Макарова Г. И. Идентичности татар и русских в контексте этнокультурной политики Российской Федерации и Республики Татарстан. Казань, 2010.

<sup>3</sup> Бауман З. Индивидуализированное общество. М., 2002.

мечу, что полученная картина вполне вписывается в мировой тренд роста локализма в социальной жизни. В частности, большая часть опрошенных лиц в рамках международного проекта по проблемам идентичности в странах Западной Европы также идентифицирует себя преимущественно с локальной и региональной общностями, а не со страной в целом<sup>1</sup>. Но вместе с тем выраженная потребность ощущать себя частью определенной территории или локального сообщества применительно к Саха (Якутии) подтверждает устойчивость малых социальных групп (семья, родственники, друзья и др.) как среды социализации человека и системы отношений, тесно связанной с такими группами. Влиятельные улусные (районные) земляческие и родственные сети представляют собой своеобразный рычаг, при помощи которого канализируется доступ к ограниченным экономическим и социальным ресурсам общества: бизнесу, служебной карьере, комфортному жилью, престижному образованию, дорогостоящей медицине и т. д. Поэтому отнюдь не случайно каждое новое знакомство начинается здесь с почти эпического обращения друг к другу: «Хантан хааннаах, кимтэн кииннээх киһигиний?» («Человек, откуда ты родом, кто твои предки?»).

Примечательно, что мои американские коллеги, работающие в Якутии довольно длительное время, отмечают амбивалентность родственных и земельно-территориальных связей: позитивные коннотации связываются с моральной и материальной поддержкой, которая оказывается городскими жителями во втором и третьем поколении горожанам-неофитам, негативные — со случаями нескрываемого лоббирования и nepотизма, принимающими порой ошеломляющие масштабы<sup>2</sup>.

Отметим, что каждый улус (район) располагает определенной стратегией конструирования своего притягательного имиджа: это — геральдические символы, использование старинных родовых этнонимов (хангаласцы, мегинцы, баягантайцы и т. д.); прославление в стихах и песнях «родного края», «малой родины», издание научно-популярной

---

<sup>1</sup> Тхакахов В. Х. Социальные и этнокультурные процессы на Северном Кавказе (вопросы теории и методологии). Дис. ... д-ра. социол. наук. СПб., 2003. С. 294.

<sup>2</sup> Crate S. Viliui Sakha Post-Soviet Adaptation: A Subarctic Test of Netting's Smallholder Theory. *Human Ecology*. 2003. № 31 (4); Mandelstam Balzer, M. *Whose Homeland Is It? Shifting Boundaries and Multiple Identities in the Russian Federation North // Properties of Culture-Culture as Property: Pathways to Reform in Post-Soviet Siberia*. Berlin, 2004. P. 233–256.

продукции и обустройство музеев, способствующих распространению знаний о знаменитых личностях, памятных датах и событиях региональной и локальной истории; почитание памяти прославленных земляков и др. В целом они образуют мощный ресурс и источник идентификации людей со «своей территорией», ключевой элемент консолидации региональной общности.

В повседневной жизни существенное значение также имеют локальные уровни идентичности: место рождения человека – «наслег» (эквивалент понятия «сельское поселение»), определенная местность – «алаас» (аналог хутора с пастбищем для крупного рогатого скота), восходящая к местожительству исторических предков и даже поселения, исчезнувшие в период так называемого «поселкования»<sup>1</sup> в 30–40-е годы прошлого столетия. Для многих людей это – их родина, родное место, облеченное смыслом личной и семейной истории. В частности, в автобиографических рассказах моих визави часто встречаются ностальгические воспоминания, связанные с былыми местами жизни: «Мои родители вообще-то из Харылаяха, а теперь вот живем в Кюндяе. Это было большое красивое село со своей церковью, приходской школой, а теперь там никто не живет»<sup>2</sup>.

С отдельными улусами и местностями связаны многочисленные стереотипы, например, часто в быту можно слышать такие нелицеприятные характеристики, как «упрямые чурапчинцы», «хвастливые нюрбинцы», «хитроумные и высокомерные сунтарцы», «скупые таттинцы», «упертые усть-алданцы», «кровожадные качикатцы» и др. Безусловно, с распространением браков между представителями разных улусов такие стереотипы постепенно утрачивают свое значение, хотя сохраняются повсеместно и в настоящее время.

### **Консюмеризм как проявление идентичности**

Тема этнического консюмеризма в контексте урбанистики в целом очень мало исследована. Попытка взглянуть на этот феномен

---

<sup>1</sup> Поселкование – кампания по переводу жителей алаасов во вновь организовываемые населенные пункты с целью создания колхозов и преодолению сезонного «кочевания» семей (выезд из алаасов в летние жилища – «сайылыки»). При переезде в поселок требовалось отказаться от традиционного якутского жилья «балаган» и строить бревенчатые дома на манер русских изб с кирпичными печами вместо «камельков». К довоенному 1941 г. было построено около 50% колхозных поселков, где проживало менее 1/5 сельских жителей. См. подробно: Санникова Я. М. Коллективизация сельского хозяйства в Якутии (1929–1940 гг.). Якутск, 2007.

<sup>2</sup> Полевые заметки. Сунтарский улус, 2000 г.

как на совершенно отдельный опыт, характерный для постсоветского пространства, была предпринята лишь в нескольких работах. Среди них отметим монографию «Алмазная колония России: Республика Саха (Якутия)» американского экономиста Джона Тичотски (Tichotsky), где он описывает свой опыт продажи свежего мяса и рыбы – «основных продуктов неофициальной торговли между деревенскими и городскими жителями, не учитываемой в официальной статистике»<sup>1</sup>. И приводит поразивший его факт: «В Якутске один мужчина саха рассмеялся мне в лицо, когда мы предложили ему купить *конину* (выделено мной. – В. И.), сказав: „Я – саха. Я уже сделал запасы *жеребятины* (выделено мной. – В. И.) на зиму“»<sup>2</sup>. То есть он подчеркивает, что большинство его покупателей были русскими или женщинами-саха, преимущественно пенсионерками, вдовами или разведенными.

Комментируя наблюдение Tichotsky, укажем, что присутствие на столе этнической пищи, особенно ее обилие и разнообразие, всегда считалось показателем материального достатка, благополучия и гостеприимства любой якутской семьи – и сельской, и городской. Повышенный спрос горожан-саха на натуральную пищу можно объяснить разными причинами. Объективно потребление мясных блюд, имеющих высокое содержание белков и насыщенных животных жиров, способствует производству и сохранению тепла, требуемому в нестандартных природно-климатических условиях Якутии. Национальные традиции питания, состоящего в основном из мясных, рыбных и молочных блюд, также поддерживаются устойчивыми во времени вкусовыми привычками, передающимися из поколения в поколение<sup>3</sup>. Кроме того, здесь налицо и экономические мотивы, так как местная сельскохозяйственная продукция, особенно на фоне изобилия более дешевых привозных продуктов питания в магазинах и на рынках, отличается очень высокой стоимостью.

Этот список может дополнить и некая экзистенциальная ценность традиционной кухни, связанная с ритуальными приемами пищи, главной функцией которых было восполнение жизненных ресурсов. Через

---

<sup>1</sup> Tichotsky, J. Russia's diamond colony. The Republic of Sakha. Amsterdam, 2000. P. 148–149.

<sup>2</sup> Там же.

<sup>3</sup> Игнатьев П. М. Эпидемия сахарного диабета типа 2 в Якутии. Новосибирск, 2011. С. 54–57.

совместную трапезу, имеющую своим истоком древнетюркскую традицию накопления здоровья через употребление на празднике полезных молочных и мясных продуктов, «кодировалась» жизненная программа человека, семьи, рода. В литературе отмечается, что эта традиция тесно связана с культурами плодородия (начало, рождение и обновление жизни), домашнего очага (гармония в доме и мир в семье), оберега от злых духов (очищение и исцеление).

В свете вышесказанного становится понятным, почему многие городские жители, главным образом мужчины, считают своим долгом помогать своей деревенской родне в заготовке сена, начиная от личного участия в сенокосных работах и заканчивая содействием в приобретении техники, топлива, горюче-смазочных средств и др. Масштаб и значение короткой сенокосной поры в жизни народа саха отражены даже в его фольклоре: «Один летний день зиму кормит». Итоги летней кампании подводятся поздней осенью, когда во всех улусах Якутии начинается массовый забой домашнего скота, мясо которого доставляется в городские семьи по ледовым дорогам и переправам. По направлению «село – город» движутся также тонны дичи и птицы, субпродуктов, рыбы, замороженных молочных продуктов – масла, сметаны, сливок, а также ягод напитков и пр. Описанный обмен товаров и услуг достаточно полно иллюстрирует взаимоотношения городских и сельских жителей, когда пища предстает одновременно эквивалентом товара и денег. Этот пример также объясняет причину отказа пожилого саха купить мясо у г. Tichotsky, но его язвительный смех скорее связан с возмутительной, по мнению потенциального покупателя, неосведомленностью торговца о продаваемом им мясе. Как известно, саха потребляют не «кони́ну», а исключительно «жеребятину» – мясо 1–2-годовалых детенышей лошади.

Саха-британская исследовательница Татьяна Аргунова-Лоу (Argounova-Low) в своей работе артикулирует символическое значение деревенских продуктов питания в пищевом рационе горожан-саха<sup>1</sup>. Сравнив модели продовольственного обмена между городскими и сельскими коренными жителями Аляски<sup>2</sup> и Якутии, она делает вы-

---

<sup>1</sup> Argounova-Low T. Close Relatives and Outsiders: Village People in the City of Yakutsk, Siberia // *Arctic Anthropology*. 2007. V. 44. № 1. P. 51–61.

<sup>2</sup> Lee, M. The Cooler Ring: Urban Alaska Native Women and the Subsistence Debate. *Arctic Anthropology*. 2002. № 39 (1-2); Bodenhorn, B. Person, Place, and Parentage: Ecology, Identity, and Social relations on the North Slope of Alaska // *Arctic Ecology and Identity*. Budapest, 1998. P. 103–132.

вод о том, что такая практика воспроизводит в городе общественную жизнь сельских общин, а деревенская пища становится не только свидетельством взаимосвязанности города и деревни, но и символом идентичности инуупиаков и саха.

Связь идентичности, музыки и потребительства эстонский антрополог Аймар Венцель (Ventsel) рассматривает на примере современной якутской музыкальной индустрии (певцы, промоутеры, диджеи, клипмейкеры, звукозаписывающие студии, FM-радио, бары, клубы, дискотеки и т. д.)<sup>1</sup>. Он отмечает, что с появлением частных радиостанций, в том числе «Сахалы Виктория», вещающей исключительно на якутском языке и передающей главным образом музыку саха, с возникновением многочисленных мест потребления музыки и расширением потребляющей ее аудитории в столичном городе появилось и множество новых музыкантов-саха. По мнению автора, для молодых и талантливых сельских мигрантов музыка стала средством, позволившим им покинуть свои деревни и обосноваться в Якутске<sup>2</sup>.

Также отметим феномен «якутского кино», пользующегося успехом среди сахаязычных зрителей. Только за прошлый год в кинотеатрах Якутска и республики показали 17 новых фильмов местного производства, большинство из которых собрали полные залы. По кассовым сборам в местном прокате якутские фильмы часто собирают больше, чем голливудские блокбастеры. Например, история в стиле британской комик-группы «Monty Python», незатейливо повествующая о том, как несколько сельских ребят раз в год превращаются в героев культовых боевиков и сражаются с хтоническим Злом, заработала 3 млн руб., обойдя «Гарри Поттера» и «Человека-паука» и стала лидером проката. По признанию кинопрокатчиков, они начали ставить в прокатную сетку якутские фильмы еще в 1990-е гг., когда качество их было не лучше домашнего видео. Исходники были записаны на VHS-кассетах, изображение тряслось и прыгало по большому экрану, а разобрать, что говорят герои, можно было с большим трудом, но люди шли и шли. То есть немаловажным фактором популярности и коммерческого спроса якутских фильмов является этнический консюмеризм,

---

<sup>1</sup> Ventsel A. Sakha pop-musik – a celebration of consuming // *Anthropology of East Europe Review*. V.24. №2. P. 35–43.

<sup>2</sup> Ventsel A. Stars without money: Sakha ethnic music business, upward mobility and friendship // *Sibirica*. 2004. №4. P. 88–103.

который побуждает людей потреблять «свой» продукт, даже если он проигрывает в качестве другому кино.

В контексте потребительства еще более влиятельными выглядят позиции республиканских средств массовой информации, прежде всего национальной вещательной компании «Саха». Так, в ходе массового социологического опроса по теме «Исследование потребности населения Якутии в услугах НВК „Саха“ в условиях перехода на цифровые технологии» (март–апрель 2012 г.) было выявлено, что, несмотря на рост количества телеканалов, распространение кабельного, спутникового и интернет-телевидения, по объему активной аудитории якутская компания входит в лидирующую группу вслед за 1-м каналом (ОРТ) и РТР (2-й канал). Этот канал характеризует традиционно высокий зрительский рейтинг в сельской местности, где преимущественно живут саха и малочисленные народы Севера. То есть НВК «Саха» представляет собой этническое телевидение со специфичным контентом, ориентированным в первую очередь на интересы и предпочтения сельских жителей, владеющих якутским языком.

Таким образом, вопросы формирования идеологии потребления составляют проблемное поле исследований современной городской жизни. Поиск ответов на вопрос о том, какими мотивами руководствуются люди, выбирая из имеющихся товаров то, что им нравится и необходимо, выводит специалистов на обсуждение новых тем, связанных с потреблением и идентичностью. В данной статье я акцентировала внимание на том, как горожане-саха потребляют определенную пищу, музыку, кинофильмы, телепередачи, руководствуясь групповыми вкусами и потребностями, связывающими их с другими членами общества. Применительно к описанным случаям можно предложить разные гипотезы: с одной стороны, это этноцентризм, убежденность в том, что «у нас все самое лучшее», с другой – противодействие чужеродному в эпоху глобализма, с третьей – распространение и расширение границ сельского мира.

Кроме того, в более широком контексте проявления связи этничности и избирательного потребления демонстрируют сохраняющееся раздельное сосуществование саха и русских, сегрегированных не только географически, но и культурно, что показано на примерах сосредоточенности горожан-саха исключительно вокруг своего языка, культуры, средств массовой информации и др.

*С. Н. Корусенко*

### **Западносибирские татары: к проблеме этнической и региональной идентичности**

Вопрос о том, кто такие сибирские татары, как они соотносятся с поволжскими (прежде всего казанскими) татарами, является сейчас одним из наиболее острых вопросов не только для ученых-татароведов, но и для сибирско-татарской общественности. До настоящего времени относительно характера этнической общности сибирских татар в научных кругах единого мнения не выработано. Одни исследователи (В. Т. Валеев) полагают, что сибирские татары начали консолидироваться в «народность» в XV–XVI вв., сформировавшись на рубеже XIX–XX вв. в так называемую «буржуазную» народность<sup>1</sup>. Другие считают, что даже к началу XX в. единого этноса сибирских татар не существовало, они представляли собой не до конца консолидированную метаэтническую общность (Н. А. Томилов)<sup>2</sup>. В последние годы учеными Татарстана была предложена классификация татарской этнической общности, по которой сибирские татары являются этнотерриториальной группой татарской нации (Д. М. Исхаков)<sup>3</sup>.

Первыми монографическими работами по этнографии сибирских татар, в которых рассматриваются вопросы их этнического развития, были работы Ф. Т. Валеева (первая монография опубликована в 1980 г.). Как отметил Н. А. Томилов, «этот ученый первым в этнографии вышел на фундаментального уровня монографическое изучение самого многочисленного коренного народа Западной Сибири»<sup>4</sup>. В 1980-е – начале 1990-х гг. появляется ряд монографических работ Н. А. Томилова<sup>5</sup>, в одних из которых этническая история является ос-

---

<sup>1</sup> Валеев Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв.: историко-этнографические очерки. Казань, 1980. С. 22, 44; он же. Сибирские татары: культура и быт. Казань, 1992. С. 42.

<sup>2</sup> Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения Западно-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX в. Новосибирск, 1992. С. 212–213.

<sup>3</sup> Татары. М., 2001. С. 14.

<sup>4</sup> Томилов Н. А., Томилова В. С. Фоат Тач-Ахметович Валеев – исследователь Сибири (к 80-летию со дня рождения) // Сибирские татары. Омск, 1998. С. 213.

<sup>5</sup> Томилов Н. А. Этнография тюркоязычного населения Томского Приобья (хозяйство и материальная культура). Томск: изд-во Томск. ун-та, 1980. 200 с.; он же. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск: изд-во Томск. ун-та, 1981. 276 с.; он же. Очерки этнографии тюркоязычного населения Томского Приобья (этническая история, быт и духовная культура). Томск, 1983. 216 с.; он же. Этническая история тюркоязычного населения Запад-

новой целью исследования, в других вопросы этнической истории рассматриваются в контексте изучения культуры сибирских татар. Работы Д. М. Исхакова появляются уже во второй половине 1990-х – начале 2000-х гг.<sup>1</sup> Свою концепцию относительно этнической общности татар, и в частности сибирских татар, он изложил в коллективном труде «Татары».

В результате к концу XX – началу XXI в. сложились две группы исследователей: сибирские ученые (прежде всего омские этнографы, работающие под руководством Н. А. Томилова) и татарстанские ученые, идейным лидером которых является Д. М. Исхаков. Сразу оговоримся, что к сибирским (а точнее, к омским) ученым мы относим и Ф. Т. Валеева, одного из основателей этнографии сибирских татар, несмотря на то, что он жил и трудился в Казани. Выходец из сибирских татар, знающий культуру и язык изнутри, он не мог не отстаивать точку зрения о том, что сибирские татары являются отдельной (прежде всего от казанских татар) этнической общностью, а их язык разительно отличается от татарского литературного языка.

Основные результаты научных изысканий Ф. Т. Валеева изложены им в монографиях. В этих работах ему удалось достаточно глубоко исследовать научную проблему этнокультурной истории сибирских татар на примере их самой крупной группировки – тоболо-иртышских татар, включающей пять этнических групп (проживают в Омской, Тюменской и частично Свердловской областях). Им был выбран для исследования период второй половины XIX – начала XX вв. В это время наиболее бурного развития капитализма в дореволюционной России происходили интересные процессы в культуре и в то же время сохранялся комплекс основных культурных традиций сибирских татар. Многоплановость поставленных в монографиях задач потребовала привлечения широкого круга источников, основную группу которых составили полевые материалы, собранные Ф. Т. Валеевым в течение нескольких десятилетий. Использование архивных источников, музейных коллекций, опубликованных этнографических, лингвисти-

---

но-Сибирской равнины в конце XVI – начале XX в. Новосибирск, 1992; Валеев Ф. Т., Томилов Н. А. Татары Западной Сибири: история и культура. Новосибирск: Наука, 1996. 224 с.

<sup>1</sup> Исхаков Д. М. Татары. Краткая этническая история. Казань: Магариф, 2002. 79 с.; он же. Этнография татарского народа. Казань: Магариф, 2004. 287 с.; Он же. Тюркотатарские государства XV–XVI вв.: Науч.-метод. пособие. Казань: Ин-т истории им. Ш. Марджани АН РТ (BIBLIOTEKA TATARICA). 2004. 132 с.

ческих и исторических данных в совокупности с полевыми материалами позволило ему успешно решать все поставленные им в своих исследованиях задачи.

Серьезным представляется вклад Ф. Т. Валеева в изучение этногенеза тоболо-иртышских татар. И хотя данная проблема не может и сегодня считаться решенной до конца, все же вопросы о роли кыпчакского и алтайского компонентов в составе сибирских татар благодаря его исследованиям в какой-то степени можно считать изученными.

Относительно оценки этнической общности сибирских татар в целом, Ф. Т. Валеев считал, что «учитывая отсутствие в изучаемый период (конец XIX – начало XX в. – С. К.) общности территории между сибирскими и поволжскими татарами, относительную слабость экономических связей, значительное расхождение в области языка, мы не можем утверждать о консолидации сибирских татар вокруг татарской буржуазной нации, формировавшейся в Поволжье...»<sup>1</sup>. Далее автор отмечал, что татары Поволжья, как один из крупных компонентов, образовавших западносибирских татар, сыграли и продолжают играть большую роль в этнических процессах; еще в конце XIX в. очень активно начался процесс сближения татар Поволжья с сибирскими татарами в различных сферах материальной и духовной культуры.

К тому времени, как Ф. Т. Валеев опубликовал одну из первых монографий по сибирским татарам, появились работы Н. А. Томилова, в которых он представляет свое видение относительно этнической общности сибирских татар. Ф. Т. Валеев был не согласен с Н. А. Томиловым в том, что «сибирские татары до революции так и не сложились в единый этнос и представляли собой лишь весьма слабо интегрированную этническую общность»<sup>2</sup>. Из дальнейших рассуждений Н. А. Томилова по этому вопросу видно, как отмечает Ф. Т. Валеев, что и в послереволюционный период западно-сибирские татары не смогли оформиться в народность. Более того, «широкая территориальная расселенность сибирских татар, усилившаяся в советский период, процессы межэтнического сближения (особенно с поволжскими татарами, русскими) обусловили многие особенности этнических процессов в разных этнографических группах, не привели к упрочению вну-

---

<sup>1</sup> Валеев Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв.: историко-этнографические очерки. С. 45.

<sup>2</sup> Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. С. 150.

тренних связей между ними и практически свели на нет значимость процессов внутренней консолидации сибирских татар в настоящем и будущем»<sup>1</sup>. Ф. Т. Валеев отмечал, что с такой трактовкой этого вопроса трудно согласиться, ибо «она не дает ответа на вопрос о том, что из себя представляли западносибирские татары как этническая общность в конце XIX в. и в настоящее время»<sup>2</sup>. Автор стоял на позиции стадияльно-исторической классификации этносов и предлагал отнести сибирских татар к народности. Ф. Т. Валеев считал, что процесс формирования западносибирских татар в народность начался в период Сибирского ханства и продолжился в составе Русского централизованного государства, оформление же западносибирских татар в татарскую буржуазную народность (он отличал ее от татарской буржуазной нации поволжских татар) произошло в конце XIX – начале XX в. Таким образом, Ф. Т. Валеев рассматривал сибирских татар как самостоятельную этническую общность.

Данное мнение отражено и в многочисленных работах другого этнографа-сибироведа, уже свыше сорока лет занимающегося этнографией сибирских татар, – Н. А. Томилова. Его усилия были направлены на разработку этнической истории тюркских народов Западно-Сибирской равнины – от этногенеза до современной этнической динамики. Одним из наиболее значительных его достижений стала классификация территориально-этнических и локальных групп сибирских татар, основанная на последних разработках лингвистов, изучении этнических компонентов, вошедших в состав разных групп сибирских татар и исследовании культуры. Помимо этого, основное внимание Н. А. Томилова было уделено изучению процессов этнического развития сибирских татар, составляющих на территории Западной Сибири большинство тюркского населения, а именно рассмотрению уровня социально-экономического развития, системы их социальных и территориально-хозяйственных связей, этнокультурных и этноязыковых процессов, изменений в их этническом самосознании на протяжении XVI – начала XX в.

Позиция Н. А. Томилова относительно общности сибирских татар в работах конца 1970-х гг. заключалась в следующем. Развитие этнических процессов среди сибирских татар до революции проходило в нескольких направлениях: консолидация тюркоязычного населения

---

<sup>1</sup> Там же. С. 151.

<sup>2</sup> Валеев Ф. Т. Западносибирские татары... С. 42.

средней части Западной Сибири в крупные территориально-этнические группы, частичная консолидация этих групп в более широкую этническую общность сибирских татар, сближение их с пришлыми поволжско-приуральскими татарами, а также с окружающим русским населением<sup>1</sup>. Здесь же автор отмечает, что формирование крупных групп барабинских и тоболо-иртышских (с подразделениями на тобольских, тюменских, тарских, заболотных, тевризских, ялutorовских) татар в основном завершилось в рамках Русского централизованного государства в XVII–XIX вв. В томской группе вплоть до революции сохранялась некоторая обособленность калмаков (потомков телеутов), хотя основная часть их уже причисляла себя к томским татарам.

По мнению Н. А. Томилова, существовавшие связи между разными группами сибирских татар, «распространение единой религии – мусульманства (обособившего их от окружающего русского населения) способствовали постепенному нивелированию языковых и культурно-бытовых различий. Определенное нивелирующее влияние на язык и народный быт сибирских татар оказали бухарцы, поволжские татары, а также русские. Все же, несмотря на эти моменты, сибирские татары до революции так и не сложились в единый этнос и представляли собой лишь весьма слабо интегрированную общность»<sup>2</sup>. В советское время направления развития этнических процессов среди сибирских татар оставались прежними, но они получили разную степень интенсивности. В этот период углубилась консолидация в группе томских татар, в которую вошли разные этнические компоненты (эуштинцы, чаты, калмаки, бухарцы, часть пришлых поволжских татар).

Позиция Н. А. Томилова относительно дальнейшего развития этнических процессов состоит в том, что «в первые десятилетия советской власти сохранялась лишь частичная тенденция консолидации сибирских татар в единую этническую общность – сближались диалекты, сглаживались культурно-бытовые различия групп сибирских татар, вытеснялись локальные этнонимы и шире распространялось самоназвание «сибирские татары». Именно в этот период окончательно завершился процесс вхождения в состав разных групп западносибирских татар бухарцев.

С другой стороны, широкая территориальная расселенность сибирских татар, усилившиеся в советский период процессы межэтни-

---

<sup>1</sup> Томилов Н. А. Современные этнические процессы... С. 149.

<sup>2</sup> Там же. С. 150.

ческого сближения (особенно с поволжскими татарами, русскими) обусловили многие особенности этнических процессов в разных этнографических группах, не привели к упрочению внутренних связей между ними и практически свели на нет значимость процессов внутренней консолидации сибирских татар в настоящем и будущем»<sup>1</sup>.

Н. А. Томилов считает, что процесс сближения сибирских татар с поволжско-приуральскими интенсифицировался в годы советской власти, в основном за счет усиления языкового (через литературный татарский язык) влияния и связанного с ним культурного воздействия татарской нации. Массовые переселения татар из европейской части страны в первое десятилетие после революции, разрушение старых социально-экономических перегородок в стране усилили процессы слияния этих двух групп на территории Западной Сибири. Но и эти процессы на данном этапе не завершились, что нашло отражение в языковом своеобразии, специфике культуры и быта, этническом самосознании сибирских татар. Одним из важных результатов сближения сибирских татар с поволжско-приуральскими, по мнению Н. А. Томилова, явилось то, что сибирские татары в настоящее время образуют особую региональную общность, входящую в целом в татарскую этническую общность на этнолингвистическом уровне<sup>2</sup>.

При более детальном исследовании этнического развития и этнических компонентов, вошедших в состав сибирских татар, Н. А. Томилов приходит к несколько иным выводам. В своих более поздних работах он считает, что в результате этнического взаимодействия сибирских и поволжско-приуральских татар в конце XIX – начале XX вв. сибирские татары представляли собой общую для татар Поволжья, Приуралья и Сибири метаэтническую общность, но единого татарского народа не образовалось.

В результате этнического взаимодействия выходцев из Средней Азии между собой и сибирскими татарами в Сибири сформировались новые этнические группы, названные сибирскими бухарцами, которые постепенно сливались с сибирскими татарами и также влились в эту метаэтническую общность.

По мнению Н. А. Томилова, сибирские татары в настоящее время состоят из нескольких разрозненных этнических групп – томских, барабинских и тоболо-иртышских татар. Их консолидация в единый эт-

---

<sup>1</sup> Там же. С. 151.

<sup>2</sup> Там же.

нос не завершилась. Они представляют собой, скорее всего, не вполне сформировавшуюся этническую общность, близкую, но не адекватную народности. Процессы сближения и частичного смешения сибирских татар с поволжско-приуральскими, особенно интенсивно развивавшиеся с первых десятилетий советской власти, способствовали тому, что «в настоящее время сибирские татары входят в татарскую этническую общность, видимо, как особая региональная этническая общность более дробного порядка. И все же сибирские татары в большинстве этнических компонентов сохраняют этническое своеобразие... Пришлые поволжско-приуральские татары и их потомки образуют в Западной Сибири несколько групп. Частично они смешиваются с сибирскими татарами в районах их расселения. Наши полевые материалы показывают, что большая часть детей из таких смешанных семей считает себя коренными сибирскими татарами. Но в целом у поволжско-приуральских татар и сибирских татар Западной Сибири укрепилось обозначение себя просто татарами, что свидетельствует о развитии процесса трансформации их метаэтнической общности в общетатарский этникос»<sup>1</sup>.

Д. М. Исхаков отмечает, что относительно характера этнической общности сибирских татар средневекового и более позднего времени в литературе единого мнения так и не выработано, приводя точки зрения Ф. Т. Валеева и Н. А. Томилова, о которых мы писали ранее. Он считает, что существующие разногласия относительно уровня консолидации сибирских татар в разные исторические периоды сильно затрудняют решение вопроса о внутренней этнокультурной структуре данной общности. Ситуация усугубляется тем, что при неплохой изученности татар Западной Сибири их традиционная культура до сих пор не описана с использованием методов атласной картографии. Следовательно, иерархия этнографических образований сибирских татар на собственно культурологическом материале пока не может быть раскрыта в полной мере. Поэтому, пишет он, «варианты выявления таких групп, которые предлагаются в литературе, опираются в основном на исторические данные, что явно недостаточно. Но, учитывая состояние исследованности традиционной культуры сибирских татар, приходится исходить именно из этих выводов, хотя и не абсолютизируя их. В итоге татар Западной Сибири можно подразделить на

---

<sup>1</sup> Томилов Н. А. Этническая история тюркоязычного населения... С. 231–232.

три группы: местные татары (коренное население), ранние мигранты и поздние переселенцы»<sup>1</sup>.

В составе местных татар он выделяет следующие группы: тюменскую (туралы), тобольскую (табулык), тарскую (тарлык), барабинскую (параба). Более поздним образованием, также имеющим статус самостоятельной группы, являются томские татары. К числу ранних мигрантов среди сибирских татар он относит группу бухарцев, которая начала формироваться в конце XIV–XV вв. за счет выходцев из Средней Азии. Под группой поздних переселенцев он имеет в виду волго-уральских татар. Автор тут же оговаривается, что «считать их поздними мигрантами верно лишь отчасти. Дело в том, что волго-уральские татары переселялись в Западную Сибирь еще в период существования татарских ханств: в источниках, как указывалось, имеются сведения по меньшей мере о двух таких переселениях – в конце XV в. и в период правления хана Кучума. Эти ранние переселенцы из Поволжья растворились среди коренных сибирских татар, но некоторые элементы их культуры, отчасти и историческая память о районах выхода, сохранились. В XVII–XVIII вв. волго-уральские татары продолжали переселяться в Западную Сибирь, что исследователями прослежено достаточно полно. Во второй половине XIX – первых десятилетиях XX вв. наблюдается усиленное переселение татар из Волго-Уральского региона в Западную Сибирь. В итоге на рубеже XIX–XX вв. численность волго-уральских татар в Западной Сибири превысила 12–13 тысяч (коренных сибирских татар тогда насчитывалось 62 тысячи).

Уже к концу XIX в. пришлые группы татар проживали почти в половине населенных пунктов местных татар. Кроме того, они основали в Западной Сибири около двух десятков собственных селений. В такой ситуации этническое смешение волго-уральских и сибирских татар проходило достаточно интенсивно, что для XX в. во многих случаях не позволяет отделить поздний компонент из переселенцев от коренных сибирских татар»<sup>2</sup>.

Классификация татарской этнической общности сделана Д. М. Исаковым в рамках теории этноса Ю. В. Бромлея. Уже в предисловии к тому «Татары» В. А. Тишков (взгляды которого относятся к конструктивистскому направлению науки) подверг критике позицию Д. М. Исакова: «Один из спорных моментов – классификация татарских эт-

---

<sup>1</sup> Татары. М., 2001. С. 23.

<sup>2</sup> Там же. С. 25.

нических общностей, представленная Д. М. Исхаковым в главе «Татарская этническая общность». Иерархия этих общностей, соотношение категорий «этнос», «этнотерриториальная общность», «субэтнос», «этнографическая группа» построены на сугубо примордиалистском видении феномена этничности, что не отражает более сложную динамику и подвижность этнических идентичностей, а также саму культурную сложность как норму истории. Употребление же понятия «нация» представляет собой соединение традиционного для отечественной этнографии подхода (нация как тип этнической общности) и понимания нации как многоэтнического гражданского сообщества. Применительно к современным российским реалиям для авторов остается неясным, существует ли в России гражданская *российская нация*, а в Татарстане – *татарстанская нация*, о существовании которой иногда говорят в республике, и как эти *нации* соотносятся с *татарской этнонацией*<sup>1</sup>.

Таким образом, к концу XX – началу XXI в. сложилось три подхода к определению этнической сущности сибирских татар и их места в структуре татарской этнической общности.

1. Подход Ф. Т. Валеева, сибирского татарина по происхождению и этническому самосознанию, характеризуется тем, что автор стоит на позиции стадияльно-исторической классификации этносов и предлагает отнести сибирских татар к народности, процесс формирования которой начался в условиях Сибирского ханства и продолжился в составе Русского централизованного государства, оформление же западносибирских татар в татарскую буржуазную народность (он отличает ее от татарской буржуазной нации поволжских татар) произошло в конце XIX – начале XX в. Таким образом, Ф. Т. Валеев рассматривает сибирских татар как самостоятельную этническую общность.

2. Совершенно противоположную точку зрения отстаивает Д. М. Исхаков, яркий представитель казанских татар. Д. М. Исхаков доказывает единство татарского этноса и ставит вопрос об этнической консолидации татар на этапе нациеобразования. Основной его вывод сводится к тому, что в XVIII – начале XX вв., на стадии становления татарской нации, одним из главных направлений этнических процессов, происходивших среди татар в России, являлась общенациональная консолидация, в которую были вовлечены волго-уральские, астраханские и сибирские татары. Ведущее положение в формировании

---

<sup>1</sup> Там же. С. 7–8.

шейся при этом общности национального типа в силу своей многочисленности и культурной продвинутой заняли татары Волго-Уральского региона, образовавшие ядро татарской нации. Но консолидацию этих трех этнотерриториальных групп татар (волго-уральских, сибирских и астраханских) он понимает не как вхождение последних двух групп в этнический состав первых – хотя взаимное этническое смешение, причем значительное, представителей ядра с периферийными общностями имело место. Процесс сближения, по мнению Д. М. Исхакова, скорее протекал путем некоторой интеграции всех трех перечисленных этнических образований в новую, более широкую этнонацию.

3. Позиция Н. А. Томилова (можно сказать, «независимого эксперта», изучающего этнографию сибирских татар извне) относительно общности сибирских татар с течением его научных изысканий менялась. В ранних работах, конца 1970-х гг., она заключалась в следующем. Развитие этнических процессов среди сибирских татар до революции проходило в нескольких направлениях: консолидация тюркоязычного населения средней части Западной Сибири в крупные территориально-этнические группы, частичная консолидация этих групп в более широкую этническую общность сибирских татар, сближение их с пришлыми поволжско-приуральскими татарами, а также с окружающим русским населением. Несмотря на это, сибирские татары до революции так и не сложились в единый этнос и представляли собой лишь весьма слабо интегрированную общность.

В годы советской власти процесс сближения сибирских татар с поволжско-приуральскими интенсифицировался, в основном за счет усиления языкового (через литературный татарский язык) влияния и связанного с ним культурного воздействия татарской нации. Но и эти процессы на данном этапе не завершились, что нашло отражение в языковом своеобразии, специфике культуры и быта, этническом самосознании сибирских татар. Одним из важных результатов сближения сибирских татар с поволжско-приуральскими, по мнению Н. А. Томилова, явилось то, что сибирские татары в настоящее время образуют особую региональную общность, входящую в целом в татарскую этническую общность на этнолингвистическом уровне.

В своих более поздних работах он считает, что в результате этнического взаимодействия сибирских и поволжско-приуральских татар в конце XIX – начале XX вв. сибирские татары представляли собой общую для татар Поволжья, Приуралья и Сибири метаэтническую общность, но единого татарского народа не образовалось. Процессы

сближения и частичного смешения сибирских татар с поволжско-приуральскими, особенно интенсивно развивавшиеся с первых десятилетий советской власти, способствовали тому, что в настоящее время сибирские татары входят в татарскую этническую общность, видимо как особая региональная этническая общность более дробного порядка. И все же сибирские татары в большинстве этнических компонентов сохраняют этническое своеобразие.

Эти подходы, особенно полярные (Ф. Т. Валеева и Д. М. Исхакова), в какой-то степени обусловлены их личными пристрастиями и обеспокоенностью за судьбу «своего» этноса. Необходимо также подчеркнуть, что все эти три подхода сформировались в рамках одной методологической концепции – примордиализма, и прежде всего теории этноса Ю. В. Бромлея.

Существуют разные подходы к пониманию этничности, этнического самосознания и этнической идентичности. Если преодолеть оппозиционность примордиализма и конструктивизма относительно природы и развития этничности, более продуктивным представляется поликонцептуальный подход, соединяющий процесс политико-идеологического воздействия и этнокультурной среды. В этой связи мы принимаем сложившееся в этносоциологии понимание этнического самосознания как осознания принадлежности к этнической группе, представления о ней, или образа «мы» и интересов, осознаваемых людьми как этнические<sup>1</sup>. Если сосредоточить внимание на первых компонентах, то этническое самосознание в узком смысле понимается как самоидентификация индивида, базирующаяся на культурных уникальных особенностях собственной группы, а также самоидентификация с объектами социальной реальности, несущими этническую нагрузку, по принципу «мы–они». Ю. В. Бромлей, помимо обозначенного идентификационного уровня этнического самосознания, выделил другие формы идентификации, соответствующие актуальным объектам этнической реальности (представления о культуре, языке, историческом прошлом, территории). Таким образом, этническое самосознание «включает в себя, кроме собственно этнической, и другие формы идентификации, соответствующие реально существ-

---

<sup>1</sup> Дробижеева Л. М. Национальное самосознание: база формирования и социально-структурные стимулы развития // СЭ. 1985. С. 3–12; она же. Национализм, этническое самосознание и конфликтность в трансформирующемся обществе: основные подходы к изучению // Национальное самосознание и национализм в Российской Федерации начала 90-х годов. М., 1994. С. 29–37.

вующим объектам полиморфной этнической реальности: территориальной, культурной, языковой, религиозной, обрядовой...»<sup>1</sup>. Важно при этом учитывать, «что если этническая идентификация имеет направленность в прошлое и, по сути, связана с параметрами этногенеза общности (расово-биологический – родовые корни, климато-географический – историческая территория, социокультурный – история своего народа, этнические символы культуры, религии и др.), то другие формы идентификации осуществляются „здесь“ и „теперь“ на основе реально бытующих и функционирующих составляющих этнокультурного социума»<sup>2</sup>. При этом необходимо иметь в виду существование индивидуального и группового самосознания.

Несомненно, каждая группа может иметь уникальный набор индикаторов идентификации. Исследования, проведенные среди разных групп татарского этноса, проживающих в Татарстане<sup>3</sup>, Башкортостане<sup>4</sup>, Марий Эл<sup>5</sup>, что отражает тенденции формирования этнического самосознания в локальных группах татарской общности, показали, что в число приоритетных компонентов этнической идентичности респондентов входят язык, культура, религия, родная земля, обычаи и обряды, историческая память. Однако степень выражения этих компонентов существенно различается.

Изучение этнического самосознания сибирских татар имеет свою историю. Н. А. Томилов одним из первых обратил внимание на эту проблему, проведя этносоциологический опрос у разных групп западносибирских татар<sup>6</sup>. Изучением некоторых аспектов этнического самосознания занимался и Ф. Т. Валеев<sup>7</sup>. В работах А. У. Сулеймановой, С. Н. Корусенко, Н. В. Кулешовой и И. А. Ерш (Селезневой) рассматри-

---

<sup>1</sup> Хотинец В. Ю. О содержании и соотношении понятий: этническая самоидентификация и этническое самосознание // Социологические исследования. 1999. № 9. С. 69.

<sup>2</sup> Там же. С. 70.

<sup>3</sup> Мусина Р. Н. Республика Татарстан: межэтнические отношения, этничность и государственность // Суверенитет и этническое самосознание: Идеология и практика. М., 1995. С. 32–38; она же. К проблеме этнической идентичности татар // Единство татарской нации. Казань, 2002. С. 89–97.

<sup>4</sup> Киекбаев М. Д. Башкиры в городах Башкортостана: история и современность. Уфа, 1998.

<sup>5</sup> Межнациональные отношения в Республике Марий Эл. Йошкар-Ола, 1995.

<sup>6</sup> Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. 208 с.

<sup>7</sup> Валеев Ф. Т. Западносибирские татары во второй половине XIX – начале XX в. Казань, 1980. 232 с.

вается самосознание некоторых групп в составе сибирских татар, выявляются различные этнические компоненты в составе современного татарского населения Западной Сибири, выясняется место тугумной организации в структуре их этнического самосознания<sup>1</sup>.

В данном сообщении основной задачей является сопоставление материалов этносоциологических исследований 1970-х гг. с данными опросов по этническому самосознанию татар Западной Сибири, проведенных в начале XXI столетия. Мною обозначено «татары Западной Сибири», так как это понятие обозначает многокомпонентность тюркоязычного населения указанного региона.

Этносоциологические исследования среди татар Западной Сибири проводились в 1970-х гг. под руководством Н. А. Томилова. Исследования этнического самосознания среди татар Западной Сибири (в частности, среди барабинских и тоболо-иртышских татар) проводились спустя 30 лет под руководством С. Н. Корусенко, Н. В. Кулешовой, А. Г. Селезнёва, М. А. Корусенко и других ученых.

Ожидалось, что за это время произошли значительные изменения как в численности, так и в самосознании татар Западной Сибири. На это указывает и тот факт, что по результатам Всероссийской переписи 2002 г. сибирские татары выделились в отдельный этнос, что произошло впервые после 1926 г.<sup>2</sup>

Сразу же стоит оговорить масштабы и методику этих исследований. В 1970-х гг. областью исследований была вся территория Западной Сибири, где проживало татарское население. Исследования в российское время проводились только в Новосибирской, Омской и Тюменской областях. Таким образом, подвергались анкетированию

---

<sup>1</sup> Ерш И. А. Некоторые проблемы изучения этнического самосознания сибирских татар // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1995. С. 132–139; Корусенко С. Н. Этническая самоидентификация татар Сибири на современном этапе // Культурное наследие народов Западной Сибири. Тобольск; Омск, 2002. С. 543–545; Корусенко С. Н. Кулешова Н. В. Генеалогия и этническая история Барабинских и курдакско-саргатских татар. Новосибирск, 1999. 312 с.; Кулешова Н. В. О «тугумах» барабинских татар (по материалам аула Кошкуль Чановского района Новосибирской области) // Этническая история тюркских народов Сибири и сопредельных территорий: По данным этнографии. Омск, 1992. С. 81–85; Кулешова Н. В. О распространении названия «сибиртатарлар» в аулах Барабы (по данным генеалогий) // Музей и общество на пороге XXI века. Омск, 1998. С. 58–59.

<sup>2</sup> В материалах переписи 1926 г. были отдельно выделены барабинские татары и бухарцы, проживающие на территории Западной Сибири, которые в дальнейшем были ассимилированы сибирскими татарами.

только общности барабинских и тоболо-иртышских татар (тобольские, курдакско-саргатские и тарские татары).

В методической части также существуют значительные различия. В исследованиях под руководством Н. А. Томилова при обследовании тоболо-иртышских и барабинских татар была применена «так называемая районированная выборка в варианте с пропорциональной раскладкой по полу, возрасту и социально-профессиональной принадлежности (то есть по принципу квот)»<sup>1</sup>. Структура же населения по этим характеристикам определялась на основании данных хозяйственных книг сельсоветов. При анкетировании в российское время применялся метод случайной выборки. Таким образом, четкой систематизации по половому, возрастному, профессиональному принципам не производилось. Таким образом, о сопоставлении данных по всем параметрам говорить не приходится, однако оценить тенденции и масштаб изменений в этническом самосознании татар Западной Сибири все же можно.

За 2001–2005 гг. было собрано 420 опросных листов по изучению этнического самосознания татар Западной Сибири. Исследования проводились в Омской (деревни Большая Тебендя, Эбаргуль Усть-Ишимского района; Ташетканы, Кипо-Кулары Тевризского района; Большие Туралы Тарского района), Тюменской (деревни Абаул, Еланка, Ишаир, Карагай Вагайского района) и Новосибирской (деревня Аялу, аулы Кошкуль и Тармакуль Чановского района) областях. Основной момент, на котором делается акцент в данной анкете, – знание о других группах местных и пришлых татар, этноконсолидирующие и этнодифференцирующие признаки.

Следует особо отметить многоуровневость этнического самосознания татарского населения указанного региона. На это, в частности, указывал Н. А. Томилов. При определении высшего уровня этнического самосознания, а фактически своей национальности, все респонденты отнесли себя к татарам. Что касается второго уровня, то здесь началось размежевание: из 420 опрошенных сибирскими себя назвали 383 человека, притом только сибирскими – 279. Остальные 104 человека давали еще название своей группы (туралы, тобольский и др.), либо давали более подробные ответы. Например, Р. А. Инноятов (1947 г. р.) из дер. Большие Туралы высказался так: «Я – сибирский татарин, хотя предки были мишари». Таким образом, длительное проживание на тер-

---

<sup>1</sup> Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. С. 10.

ритории Сибири является причиной смены самосознания приезжих татар, причём как приволжско-приуральских, так и бухарцев. К примеру, Ю. Ф. Бухарин (1960 г. р.) из дер. Карагай сказал: «Прадед у меня из местечка у Бухары, а я – сибирский татарин, так как здесь живу».

37 человек из 420 опрошенных причисляли себя к российским татарам, то есть из европейской части России. Так, С. С. Курмушев (1930 г. р.) из дер. Кипо-Кулары отвечал: «Моя мать была российская татарка, значит, и я наполовину». Некоторые респонденты связывают свою идентичность с государством, в котором проживают. Например, С. Ш. Юсупова (Ташкеева) из дер. Кипо-Кулары дала следующий ответ: «Я – российская татарка, так как живу в России». Близкий ответ дала Р. Х. Курмушева (Речапова) из дер. Кипо-Кулары: «Я – российская, так как живу в России. Но предки у меня были бухарцы».

Можно отметить и причисление себя к конкретным группам поволжско-приуральских татар и противопоставление себя местным (сибирским татарам). Например, Г. Х. Аширбаева (Ураева) из дер. Большие Туралы ответила так: «Я – казанская татарка, так как родители были казанские. А все в деревне – сибирские».

Таким образом, чтобы отличить себя от других групп пришлых татар, местные называют себя «сибирскими». Как отмечал Н. А. Томилов, термин «сибирские татары» «выполняет функции этнического самосознания не только в отношении потомков коренных тюрков, но и в отношении определенной части местных уроженцев, ведущих происхождение по одной из двух родственных линий от казанских татар или мишарей, смешавшихся с коренным населением»<sup>1</sup>. Примером этому может послужить ответ С. Т. Валеева (1940 г. р.) из дер. Большие Туралы: «Я – сибирский, так как родился в Сибири. Хотя родственники у меня – казанские». Некоторые респонденты называли себя просто «татарами», а когда им задавали более подробные вопросы, они отождествляли себя с конкретной группой, к примеру: «Я – татарин, а точнее – туралы».

Что касается исследований этнического самосознания в 1970-х гг., то результаты их были опубликованы в монографии Томилова<sup>2</sup>. Там указано, что среди тоболо-иртышской группы татар к сибирским отнесли себя 92,8% респондентов, при том, что пришлыми посчитали се-

---

<sup>1</sup> Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. С. 85.

<sup>2</sup> См.: Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978.

бя всего 4,35% татар. Следует также отметить, что среди самоназваний сибирских татар на первом месте стоит самоназвание «сибирские татары» (50,4%), на втором месте – тюменские (27,15%) татары, на третьем – иртышские (7,75%) и на четвертом – тобольские татары (5,9%)<sup>1</sup>. Соотношение же самоназваний пришлых татар таково: к казанским татарам себя отнесло 3,95% опрошенных и к башкирским (уфимским) татарам – 0,4% респондентов. Других самоназваний среди тоболо-иртышских татар отмечено не было.

Относительно опроса по изучению этнического самосознания татарского населения Западной Сибири, проведенного через 30 лет, мы получили следующие данные. Среди тоболо-иртышской группы татар преимущественным самоназванием является «сибирские татары» (68,31%). На долю остальных групп местных татар, которые обозначали себя как «тобольские» (11,27%), «тюменские» (6,12%), «тевризские» (4,61%), «курдакские» (0,51%), «туралы» (0,51%), приходится 23,12% ответов. Соответственно на долю пришлых татар (прежде всего потомков выходцев из европейской части России) приходится 8,57% ответов. Однако практически половина респондентов, отнесших себя к пришлым татарам, указали такой этноним, как «русские татары». Некоторые из них таким образом показывали свою близость к татарам из европейской части России, другие же так отграничивали себя от татар, проживающих за пределами Российской Федерации.

В случае с барабинскими татарами следует отметить несколько иную картину. По данным переписи 1926 г. барабинские татары выделены как отдельная этническая группа с самоназванием «бараба». Этносоциологические исследования, проведенные среди барабинских татар под руководством Н. А. Томилова, выявили несколько иную динамику: среди самоназваний сибирских татар на первом месте был этноним «сибирские татары» (66,14%), на втором – «барабинцы» (15,79%). Остальные самоназвания набрали менее 1%. Среди самоназваний пришлых татар чаще других встречался этноним «казанские татары» (9,68%). Кроме него, более 1% набрало только самоназвание «башкирские (уфимские) татары» (3,41%). По прошествии 30 лет соотношение изменилось в пользу самоназвания «барабинские татары» (около 48%). Этноним «сибирские татары» набрал около 24% ответов респондентов. Примечательно, что к пришлым татарам отнесли себя порядка 14% опрошенных. Однако в данном случае следует сразу оговориться, что

---

<sup>1</sup> Там же. С. 86.

большая часть анкет была собрана в аулах с преобладающим местным тюркоязычным населением (бараба).

Что касается изменений в этническом самосознании тоболо-иртышской группы татар Западной Сибири, то здесь можно выявить две тенденции. С одной стороны, удельный вес тех, кто назвал себя «сибирскими татарами», вырос с 50,4 до 68,31%. Общее же число отнесших себя к местным татарам в начале XXI в. было примерно таким же, как и в 1970-е гг. (92,8% в 1970-е гг. и 91,43% 30 лет спустя). На основании этого можно заключить, что среди тоболо-иртышских татар происходит нивелировка групповых различий и идет процесс формирования общего самосознания.

Большинство респондентов показали знание различных групп местных и пришлых татар, среди которых наиболее часто упоминались туралы, курдак, бараба, мишари, тобольские, тюменские, казанские, уфимские (башкирские) татары и бухарцы. Интересными являются ответы, касающиеся отличительных черт разных групп тюркского населения, проживающих в данных деревнях. Различия между сибирскими, казанскими татарами и бухарцами информаторами видятся во внешности (антропологический тип представителей разных групп), языке, чертах характера и традициях. Внешность: сибирские татары – «узкоглазые, маленькие, темнокожие», бухарцы – «более темная кожа, широкие скулы, более красивые», казанские татары – «похожи на русских, голубоглазые, большие глаза, кожа светлая, высокие». Язык: сибирские татары – «искаженный, неправильный язык (в отличие от казанского, литературного), грубый акцент, больше глухих согласных», бухарцы – «говорят как узбеки, по-старинному, их иногда нельзя понять», казанские татары – «язык правильный, литературный, мелодичный». Черты характера: сибирские татары – «добрые, нежадные, мягкие, гостеприимные», бухарцы – «жестokie, раньше отличия были, а сейчас – нет», казанские татары – «трудолюбивые, жадные, замкнутые». Обычаи: здесь основной упор в ответах делается на веру (мусульманскую), «у бухарцев вера глубже, у сибирских татар – сохраняются доисламские верования, «мы (сибирские татары) – язычники, до сих пор верим в куклы». Так же отличия между сибирскими татарами, бухарцами и поволжско-приуральскими татарами видятся в одежде («платок по-другому повязывают» и т. п.). Большая часть информаторов видят отличия в быту, никак это не разъясняя.

Наибольшие различия информаторы видят между сибирскими и казанскими татарами, что объяснимо тем, что казанские татары посе-

лились здесь не так давно, в конце XIX – начале XX в., у них совершенно иной антропологический тип и язык. Браки первые поселенцы заключали преимущественно внутри группы. Бухарцы проживают в Сибири начиная с XVI–XVII вв., браки между бухарцами и сибирскими татарами прослеживаются по материалам ревизий конца XVIII – XIX вв. Длительное совместное проживание, тесные брачные контакты привели к некоторой нивелировке бухарцев и сибирских татар. В то же время в тех деревнях, большая часть населения которых в XVIII–XIX вв. состояла из бухарцев, сохраняются отличительные признаки.

Нельзя обойти стороной такой элемент этносоциальной структуры различных групп татар Западной Сибири, как тугум. Тугум – это группа родственных семей, порода, колена родственников, родственные семьи<sup>1</sup>. Важнейшим признаком тугума у всех групп татар, где он был зафиксирован, было наличие самосознания. Выделяется несколько категорий тугумных наименований:

- имена, происходящие от животного-первопредка – аю (медведь), буре (волк), карга (ворон), эт (собака) и т. п.

- термины, обозначающие реального, а чаще легендарного человека – сверхъестественное существо;

- наименования, определяющие какие-либо качества и предметы.

Особую группу названий тугумов составляют этнонимические и топонимические термины. Анализ происхождения указанных этнонимов: иштяк, аялы, сахтар, сарт – показывает высокую эвристическую ценность этнонимических тугумов как историко-этнографического источника<sup>2</sup>. Пришлые из Поволжья, Приуралья, Средней Азии тюркские группы чаще всего сохраняли в новой этнической среде свои наименования (казанлык, палмыш, сарт, башкурт и т. д.) и органично входили в тугумную систему местного населения.

Итак, подведем некоторые итоги. До сих пор не выработано единого подхода к определению этнической общности западносибирских татар. Все существующие подходы выработаны в рамках теории этноса Ю. В. Бромлея. В настоящее время можно все же говорить о западносибирских татарах как о региональной общности, сложившейся на определенной территории и обладающей многокомпонентным со-

---

<sup>1</sup> Кулешова Н. В. О пофамильном составе тугумов барабинских татар // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1995. С. 58.

<sup>2</sup> Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в конце XVI – первой четверти XIX в. Томск: изд-во Томск. ун-та, 1981. С. 165–166.

ставом. В результате смешанных браков и длительного проживания на данной территории потомков пришлых групп тюрков изменяется их этническая идентификация, определяемая не только региональной идентичностью, но и нивелировкой различий между разными группами тюркского населения.

Наличие многоуровневой системы этнонимов (татары, сибирские или российские татары, различные группы как местных, так и пришлых татар, тугумные этнонимы) говорит о существовании нескольких уровней этнического самосознания. Однако за рассматриваемое время произошла значительная консолидация самоназвания, а значит, и самосознания западносибирских татар. Большинство потомков пришлых групп татар считают себя сибирскими постольку, поскольку Сибирь является территорией их рождения и проживания, что говорит об их региональной идентичности и включении в общность сибирских татар.

*И. В. Куприянова*

### **Старообрядцы и коренное население Алтая: этнокультурное и конфессиональное взаимодействие**

Старообрядцы, проживавшие на Алтае – в регионе, весьма пестром в этнографическом и религиозном отношениях, – были в значительной мере вовлечены в сложную структуру местных конфессиональных и этнокультурных отношений. Бережно сохраняя свои базовые религиозно-культурные ценности, они в то же время не могли избежать контактов с соседним иноверным и инациональным населением, которые неизбежно вызывали к жизни элементы взаимной культурно-бытовой ассимиляции. В этих условиях им необходимо было проявлять инициативу и избирательность, чтобы выстраивать отношения с окружающим населением в нужном им ключе.

По мнению исследователей, наиболее гармонично выглядели межэтнические контакты старообрядцев с представителями коренных народов Алтая: утверждается, что эти взаимоотношения не приводили староверов к конфликтным ситуациям и противостоянию с другими этносами и этническими группами, напротив – носили характер позитивного хозяйственного взаимодействия<sup>1</sup>. Р. П. Кучугано-

---

<sup>1</sup> Мукаева Л. Н. Этносоциальная характеристика старообрядцев Южного Алтая // Этнография Алтая и сопредельных территорий: Материалы науч.-практ. конф. Вып. 4. Барнаул, 2001.

ва также отмечает, что староверы Уймона, хотя и жили преимущественно «своими порядками», все же с уважением относились к традициям алтайцев<sup>1</sup>.

Не отрицая справедливости данных высказываний, можно возразить, однако, что контакты староверов с народами Горного Алтая не исчерпывались одним лишь сотрудничеством и не всегда строились на бесконфликтной основе. Порой они развивались в общем русле взаимоотношений русского новопришлого и тюркоязычного коренного населения, в которых важную роль играло отмеченное еще Н. М. Ядринцевым стремление первого к наживе за счет второго, что выразилось в неэквивалентной торговле, перехвате инициативы в наиболее доходных промыслах – ореховом и охотничьем, и особенно в присвоении инородческих земельных угодий<sup>2</sup>. Данная тенденция сохранялась еще в первые годы XX в., о чем свидетельствуют не только материалы специалистов-этнографов, но и донесения сотрудников Алтайской духовной миссии. Так, например, миссионер Абайского стана Н. Зырянов в 1909 г. отмечает: «На русских здесь смотрят как на своих врагов, насильно вторгнувшихся в их исконные владения и завладевших самыми хорошими местами, выкурив их на более плохие и тем оттеснив их»<sup>3</sup>.

При столкновении экономических интересов старообрядцы, не задумываясь, вступали с коренным населением в состояние вражды, не боялись и вооруженных столкновений. Заняв какую-либо землю, они умели отстоять ее и удержать за собой.

В ходе земельных захватов, как свидетельствуют источники, старообрядцы, как и другие русские крестьяне, порой не останавливались ни перед чем. Присмотрев понравившийся им участок, они вытесняли оттуда алтайцев такими средствами, как поджоги, разрушение посевов, отравление или угон скота, опахивание и обсеивание юрт, даже избиение. Миссионеры с тревогой следили, как постепенно становятся старообрядческими такие, некогда инородческие, деревни, как Катанда, Абай, заселок Кайсын и др. Один из них, обеспокоенный тем, что новокрещенные алтайцы, вытесняемые староверами со своей земли, не

---

<sup>1</sup> Кучуганова Р. П. Русские в Уймонской долине // Горный Алтай: Система жизнеобеспечения русского населения (историко-культурологический аспект). Горно-Алтайск, 2008. С. 85.

<sup>2</sup> Ядринцев Н. М. Об алтайцах и черневых татарах // Сибирский сборник. Приложение к «Восточному Обозрению». Вып. I. Иркутск, 1888. С. 1–27.

<sup>3</sup> КГУ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 86. Л. 2.

получают обещанной миссией защиты и теряют веру в спасительность православия, описывает в своем отчете самозахваты старообрядцами угодий миссионерских селений Ильинское, Барагаш, Моть и Каракол. При попытке выдворить их из урочища Каракол «полицейскими мерами» староверы, которых было 9 человек против 150 «калмыков» и полицейских во главе с урядником, открыли стрельбу из ружей по тем и другим и отстояли захваченную землю. В придачу они разбили крест, поставленный миссионерами в основание будущего молитвенного дома, и увезли на свои постройки приготовленный для него лес<sup>1</sup>. При этом, по замечанию миссионера, таким же образом указанные старообрядцы «обижали» и соседних русских никониан.

Отмечено также, что между старообрядцами и алтайцами имела место и культурная рознь. Миссионеры отмечают, что раскольники не едят вместе с алтайцами: не угощают их у себя, да и сами, бывая у них, не принимают от них угощения, «считая все ихнее нечистым, но нечистым не в отношении нечистоплотности и неопрятности их, а в отношении религиозного состояния их как язычников»<sup>2</sup>. Такое отношение, впрочем, отмечено в основном у старообрядцев, недавно приехавших на Алтай. У старообрядцев-старожилов подобное культурное неприятие коренных народов если и имело место, то выражалось не столь явно: например, Б. Герасимов отмечает, что бухтарминские старообрядцы, которые всячески берегутся от замирщения и осквернения, при этом, однако, «спокойно едят на Алтайской ярмарке... киргизского приготовления пельмени, нередко состряпанные даже из конины»<sup>3</sup>.

Следует отметить, что по тем же причинам, что и с алтайцами, старообрядцы избегали совместной трапезы также и с русскими «мирскими» крестьянами, православной мордвой и т. д., или же, садясь с ними за стол, разделяли посуду: кормили их из специальных «мирских» чашек, или же, будучи в гостях, имели при себе свои собственные «правOVERские» чашки. Таким образом, старообрядцы в данном случае проявляли не пренебрежение к культуре коренного населения, а приверженность собственным конфессиональным стереотипам поведения, которые были одинаковы по отношению ко всем иноверцам, независимо от их этнокультурной принадлежности.

---

<sup>1</sup> КГУ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 135 л. 4 – 4 об.

<sup>2</sup> КГУ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 135. Л. 2.

<sup>3</sup> Герасимов, Б. В долине Бухтармы // Записки Семипалатинского подотдела Западно-Сибирского отдела ИРГО. Вып. IV. Семипалатинск, 1909. С. 12.

В ситуациях, когда присутствие коренных народов не противоречило их экономическим интересам, крестьяне-старообрядцы стремились жить с ними в мире. Н. М. Ядринцев отмечает, что русские раскольники с давних времен установили добрые отношения с «киргизами» (т. е. казахами) и с «калмыками» (т. е. с алтайцами), усвоили их язык; в этой гибкой крестьянской дипломатии, по его мнению, и заключалась тайна русской колонизации, так как для крестьян-земледельцев невозможно было бы долго существовать во вражде с коренным населением: «Колонист-крестьянин являлся и основывал свое хозяйство в этих местах, создавал оседлость и гражданственность. Ему нужен был мир безусловно. Являясь, он показывал свою силу, свое право, энергию, настойчивость; но потом вступал в дружественный договор. Если бы русский крестьянин и пионер брал только все напором, грубым вторжением, он не устоял бы здесь, окруженный враждебными условиями, его бы вытеснили»<sup>1</sup>.

Высоко оценивая дипломатические способности русских крестьян-старообрядцев, Н. М. Ядринцев, тем не менее, оговаривает, что это вхождение в культуру коренного населения, усвоение чужого языка не было с их стороны отступлением от своей русской идентичности и растворением их в инородческой среде; отмечает и несколько высокомерное к ним отношение. Близость с коренным населением была здесь продиктована «прямым расчетом, выгодами».

Значительно более охотно, чем с русскими никонианами, старообрядцы взаимодействовали с коренным населением в хозяйственных вопросах, невзирая на явные этно-культурные различия. Бухтарминские каменщики еще в конце 1920-х гг. покупали и выменивали у казахов скот, в особенности верховых лошадей, и затем отдавали его им же на выпас; покупали у них седла и всю верховую сбрую, войлоки, кошмы и т. д. Кроме того, казахи, примерно с середины XIX в., начали поставлять кержакам Бухтармы рабочую силу для земледельческих работ, постепенно освоив их, а также нанимались в сторожа на пасеки и в маральники<sup>2</sup>. Старообрядцы предгорий нанимали в батраки местных кумандинцев; при этом их интересовала не столько конфессиональная принадлежность наемных работников, сколько качество

---

<sup>1</sup> Ядринцев Н. М. Раскольничьи общины на границе Китая. Земледелец – дипломат и воин // Сибирский сборник. Приложение к «Восточному Обозрению». Кн. 1. СПб., 1886. С. 23–24.

<sup>2</sup> Бухтарминские старообрядцы / под ред. С. И. Руденко. Л., 1930. С. 42–43.

их труда. Добросовестных батраков, в особенно-сти проработавших у них много лет, они могли порой очень существенно вознаградить. Например, житель села Тайна современного Красногорского района И. А. Колонаков рассказал, что, когда его отец, кумандинец, несколько лет отработавший в хозяйстве местных староверов, задумал жениться, хозяева подарили ему избу со всей необходимой утварью и немного скота на обзаведение.

Процессы взаимной ассимиляции протекали у староверов легче и проще всего именно с коренным населением. Традиционная культура старообрядцев Алтая содержит ряд воспринятых ими у аборигенов заимствований, имевших, как правило, утилитарное значение и не касавшихся духовных основ культуры<sup>1</sup>. Таким образом, в контактах с нерусским населением староверам не грозила опасность религиозно-культурного растворения, поскольку это было взаимодействие двух принципиально различных культур, в котором старообрядцы достаточно легко сохраняли свои основные духовные ценности.

Кроме того, группы кержаков горной части Алтая склонны были в некоторых случаях вступать в браки с переkreщенными представительницами коренного населения<sup>2</sup>. Уймонцы, в этногенезе которых сыграл определенную роль тюркский этнический компонент, в XX в. также женились на алтайских девушках, предварительно их крестив, чтобы «прилить новую кровь»: задача, жизненно важная для этой замкнутой этно-культурной группы. Со своей стороны, вступившие в такие браки представительницы коренного населения, как правило, утрачивали свою этническую культуру и воспринимали старообрядческую, которую, по прошествии времени, знали и помнили порой лучше самих кержаков.

Имеется ряд указаний на ведение старообрядцами миссионерской работы в отношении алтайцев. Например, миссионер Ининского отделения Алтайской духовной миссии, иеромонах Нифонт в своей записке, упоминая о деревне Ак-Кол, отмечает: «Население – почти исключительно старожилы-инородцы, весьма обруселые. Правда, есть несколько семей кержацкого толка, которые, несмотря на то, что

---

<sup>1</sup> Липинская В. А. Об устойчивости малых конфессиональных групп в однопациональной среде (по материалам Юга Западной Сибири) // Традиционная духовная и материальная культура русских старообрядческих поселений в странах Европы, Азии и Америки. Новосибирск, 1992. С. 219.

<sup>2</sup> Там же. С. 45.

калмыков считают пога-ными, всё-таки стараются вовлечь их в свое заблуждение»<sup>1</sup>.

Таким образом, старообрядчество формировало прочные, устойчивые позитивные хозяйственные отношения с коренным населением Алтая, исходя при этом из своих собственных экономических интересов. Характер этих связей задавали и поддерживали старообрядцы; однако и жители Алтая могли рассчитывать в этом взаимодействии на свою долю выгоды, особенно в тех случаях, когда соглашались креститься в старую веру. Можно с уверенностью предположить, что для старообрядцев имела значение не столько этно-культурная, сколько религиозно-культурная рознь, разделявшая их со всеми, не принадлежавшими к их вере, независимо от национальности. Считая тюркское население Алтая в этом отношении гораздо более чуждым для себя, чем православных русских никониан, старообрядцы не видели с их стороны угрозы культурного поглощения, поэтому общались с ними значительно более охотно. Представляя собой два различных хозяйственно-культурных типа – оседлое земледелие и кочевое скотоводство, – две эти этнографические группы взаимно дополняли, а порой и взаимно обогащали друг друга в культурно-бытовом, а порой и в духовно-мировоззренческом отношении.

*Ш. Б. Мухамедов*

### **Этнокультурные взаимодействия в Центральной Азии. Историческая ретроспектива**

Центральная Азия уникальный регион, имеющий многовековую историю. Исторически эта территория называлась «Турон» или «Туркестан». С 1865 г. эта территория благодаря российским востоковедам получила название «Средняя Азия». Испокон веков этот регион являлся полиэтническим. Здесь проживали представители ираноязычных, тюркоязычных и многих других этносов. Благодаря тому, что регион находился на пересечении торговых путей, до XVI в., т. е. до открытия морских коммуникаций соединявших континенты, эта территория являлась «плавильным котлом», в котором исчезали старые и появлялись новые этнические образования. Взаимовлияние культур этносов, населявших регион, привело к ренессансу региональной цивилизации в IX–XI вв. Имена великих ученых, таких как Абу Али Ибн Сина (Авиценна), Абу Райхан Беруни, Ал Фергани и др., известны все-

---

<sup>1</sup> КГУ ГААК. Ф. 164. Оп. 1. Д. 151. С. 21.

му миру. По происхождению эти ученые были согдийских, арабских и тюркских кровей и с детства владели многими языками народов, населявших этот регион. Отличительной чертой этого региона была и поликонфессиональность.

После завоевания турками-османами Константинополя «Дорога пряностей», или «Великий шелковый путь», зарастает травой, и регион по многим показателям фактически оказывается на периферии мирового прогресса. Новый общественно-экономический строй, основанный на рыночных отношениях и более значимой роли среднестатистического человека в этом процессе, изменил лицо европейских стран. Ограничение роли религии в обществе после эпохи «охоты на ведьм», несомненно, имело прогрессивное значение для европейских стран, которые поделились своим уникальным опытом с азиатскими и другими континентальными странами путем их завоевания и обращения последних в колонии. Российское завоевание Средней Азии проходило под флагом «цивилизаторской миссии». С этого периода постепенно начинает меняться этническая картина региона. Российские востоковеды в своих трудах сделали попытку отразить полиэтническую картину этого края. Несомненно, это был новый подход к проблеме, основанный на современных методологиях этнологических исследований. Труды местных историков носили чисто эмпирический характер. Иного и не могло быть при оторванности региона от развитых во всех отношениях стран, при фактическом застое и промышленности и культуры, при отсутствии светского образования и засилье исламской религии, регламентирующей все стороны жизни населения.

Российская культура и образование в этих условиях сыграли, несомненно, положительную роль. На этническом поле Средней Азии появился новый актер в лице русского человека. Это были и этнический русский, немец и татарин, и представители кавказского региона и др., которые, в свою очередь, продемонстрировали местному населению многообразие культур Российской империи. Местный интеллигент, будь то узбек, таджик, казах, киргиз или туркмен, воочию убедился, что имеет дело с новой цивилизацией, которая по каким-то критериям могла ему нравиться или не нравиться, но, несомненно, стояла выше, так как несла последние достижения мировой прогрессивной мысли. Конечно же, быть колониальной территорией в составе империи местным элитам не очень хотелось, однако за независимость нужно было бороться, и научиться следовало еще очень многому.

Советский строй преподнес местным народам «сюрприз» в виде национально-территориального размежевания 1924–1926 гг. Местные народы были поставлены перед фактом, и им было объявлено о создании новых республик — Узбекистана, Туркменистана, а в 1929 г. — Таджикистана. Казахи, киргизы и каракалпаки населявшие регион получили свое государственное образование в 1920–1930-е гг. Конечно же, чиновниками Советского государства велась определенная подготовительная работа по определению границ расселения различных этносов, населявших этот регион. Но сроки проведения этих исследований и отсутствие специалистов-этнологов в первом рабоче-крестьянском государстве привели к «топорному» разделению Средней Азии. Однако случилось то, что случилось, и на карте Средней Азии появились новые государственные образования.

В целом можно согласиться с высказыванием, что есть два варианта образования нации и государства: в первом случае нация создает государство, во втором случае государство формирует нацию. В нашем случае сработал второй вариант. Такие национальности возникли в СССР после 1922 г., по «задумке великого Сталина». «Отец всех народов» фактически заложил мину замедленного действия, образовав национальные республики, между которыми навеки остался вопрос спорных территорий и части населения, которая оказалась вне своих национальных образований. Уникальность ситуации заключалась в том, что начала создаваться фактически новая советская нация, венцом которой становился «великий» советский человек. У этого человека должна была быть абсолютно новая ментальность.

Советская власть волевым методом довольно быстро решила довольно сложный вопрос эмансипации женщины Востока, которая многие века жила по канонам ислама. Бабушка автора этих строк Нарзия Расулова рассказывала, что в 1929 г. была вынуждена по строгому распоряжению моего деда Расулова Абдусамада, областного руководителя в Бухаре, поехать с ним в центр города и вместе с женой руководящего состава Бухарской области бросить в огонь паранджу. Для бабушки снять прилюдно паранджу и показать лицо незнакомым мужчинам было шоком. Однако это было указание вышестоящих органов и обсуждению не подлежало. Женщина Советского Востока с этого времени стала свободной и раскрепощенной.

За период 1920–1930-х гг. XX в. в Узбекской ССР два раза менялся алфавит. В конце 1920-х гг. с арабской графики система образования республики по указанию из центра переходит на латиницу. В кон-

це 1930-х гг. в образовательных учреждениях многострадаального Узбекистана была принята кириллица вместо латиницы.

Можно с уверенностью сказать, что хотя идеальный советский человек создан не был, но проевропейски ментальное национальное сообщество в традиционно исламском регионе все же создано было. Конечно же, вековые традиции и обряды за годы советской власти не могли быстро раствориться в повседневной коммунистической действительности. Однако традиционное мусульманское общество, пережив советский строй, сделало выбор в пользу европейских ценностей и демократического развития.

С обретением Узбекистаном национальной независимости в 1991 г. страна вышла на новый этап своего развития. Естественно, возникли проблемы нового порядка. Одним из сложных вопросов был вопрос межнациональных и межконфессиональных взаимоотношений. Не вдаваясь в подробности, нужно указать на правильное решение этих вопросов руководством страны. В конституции страны закреплено равенство всех национальностей. В стране можно общаться на узбекском и русском языках, а также других языках народов, населяющих многонациональный Узбекистан.

В качестве примера можно привести следующий случай. Автору этих строк 26 октября 2012 г. посчастливилось побывать на концерте татарской музыки, который был организован татарским культурным центром Узбекистана при содействии посольства Российской Федерации в нашей стране. Один из почетных гостей, этнический татарин, в торжественной части перед началом концерта сказал: «Мы, татары Узбекистана, говорим на русском языке, поем песни на татарском языке, живем по узбекским обычаям». Таким же образом могут высказаться представители еще 157 национально-культурных центров Узбекистана.

Конечно, есть проблемы, и не все так безоблачно. Но главное — есть желание руководства страны сохранить мир и стабильность и способствовать межнациональному межконфессиональному согласию. Интересно, что это можно проиллюстрировать также следующим примером. В центре Ташкента величественно возвышаются православный храм и католический костел, в 500 метрах от которого находится немецкая кирха. В Ташкенте находятся две еврейские синагоги. И, поверьте, такое положение во многих городах страны. Соседство с мусульманским мечетями никоим образом не умаляет их достоинства. Жители страны толерантны и часто участвуют в праздниках дру-

гих конфессий. Автор этих строк сказал бы еще категоричнее: межнациональная и межконфессиональная толерантность заложена в наших людях на генетическом уровне. Все это следствие влияния в том числе и «Великого шелкового пути», который проходил здесь многие тысячелетия.

Для наглядности хочу изобразить небольшой «этюд» из жизни «Благословенной Бухары». Будучи влюблен в свой родной город, автор попытался разобраться в некоторых его уникальных чертах.

### **Научные зарисовки из Бухорои-Шариф.**

#### **Немного ответов и масса вопросов<sup>1</sup>**

«Бухорои-шариф», или благородная Бухара, — один из древнейших городов на нашей планете. Возраст города насчитывает более 2500 лет. Находясь на пересечении многих торговых путей, являясь одним из главных городов «великого шелкового пути», Бухара внесла и вносит достойный вклад в развитие мировой цивилизации.

В различные периоды своей истории город входил в состав ряда крупных государственных образований; персидской, греческой, тюркской, монгольской, арабской, российской и советской. Естественно, что это не могло не сказаться на культурном и экономическом развитии славного города.

В Бухарском регионе (в настоящее время это область в составе республики Узбекистан) постоянно проживали и проживают представители различных народов и племен. Кроме потомков древних согдийцев и пришедших в XVI в. с Шейбани-ханом представителей 92 узбекских родов, которые расселились по всей территории нынешнего Узбекистана, здесь проживают потомки арабов, древних тюрков, евреев, татар, корейцев, русских, немцев, греков и многих других наций и народностей. Проживают эти народы уже на протяжении многих веков в дружбе и согласии. Особенно необходимо отметить поликонфессиональный состав населения: мусульмане, христиане, буддисты, иудеи, а также представители различных религиозных сект живут в понимании и согласии. В Бухарской области население общается в основном на трех языках: узбекском, таджикском и русском. В обычаях и обрядах жителей Бухары явно присутствуют элементы древней зороастрийской религии вперемешку с мусульманской. Например, во время свадеб в Бухаре и области, когда ведут жениха к невесте (домодбари), друзья жениха несут два факела впереди всей группы идущих

---

<sup>1</sup> В статье использованы материалы полевых исследований 2009–2012 гг.

с женихом. Около дома невесты в момент подхода жениха и друзей разжигают костер, который подошедшие жених и его друзья обходят три раза как символ очищения огнем от злых духов и лишь потом входят в дом невесты.

Есть ряд особенностей в Бухаре и области, которые мы не встретим больше нигде. Мясо в Бухаре поедаемое жителями, считается самым вкусным в регионе. Об этом писал еще арабский путешественник Ибн-Батута. Он также пишет, что более гостеприимных людей, чем в Бухаре, нигде не встречал. Традиции гостеприимства сохранились и до настоящего времени. В Бухаре нет понятия «национальность», есть понятие «бухороги» (бухарец), то есть житель Бухары.

Именно разнообразием этнического состава Бухары и области объясняется специфическое экономическое развитие районов области. Есть районы, в которых в большей степени развиты бизнес и производство. Это прежде всего Гиждуванский район и сам город Гиждуван. Если вы спросите у любого жителя Бухары, кто такой гиждуванец, вам сразу ответят, что это «ишбилармон», то есть предприниматель. Гиждуванский район – самый густонаселенный район области. Здесь в мини-цехах производится разнообразная продукция. Гиждуванцы шутят: всё, что вчера появилось на фабриках Китая и Турции, сегодня будет произведено в Гиждуване. В городе Гиждуване самый большой «жахон-бозор» – мировой рынок, то есть оптовый рынок, куда отовсюду привозят различный товар (в том числе из Киргизии и Казахстана) предприимчивые гиждуванцы. С этого рынка привезенный товар распространяется далее по Бухарской и другим областям. Самая вкусная кухня именно здесь: шашлыки и жареная рыба – «коронные» блюда этого района. Гиждуванская кухня под названием «бухарской» или «восточной» распространилась в настоящее время по всему миру. Поваров для ресторанов и чайхан приглашают именно из Гиждувана. В соседних Шафирканском, Пешкунском и Вабкентском районах так вкусно готовить уже не могут. Чем это объяснить? Ответ находится не на поверхности. Сами гиждуванцы говорят, что воздух и земля у них необычные.

В Шафирканском районе есть свои особенности. Этот район поставляет одни из лучших научных кадров республики. Именно шафирканцем был знаменитый академик Ибрагим Муминов, который, намного опередив свое время, дал объективную оценку амиру Тимур, которого в советское время из идеологических соображений только критиковали. Большое количество выходцев из шафиркана заслу-

женно занимали и занимают видные посты в научно-культурных организациях страны.

Вобкентский район имеет оригинальную особенность: в некоторых его кишлаках проживают люди, которых называют «ширини», т. е. люди-чудаки. Этим людей еще называют «габровцами» по имени города Габрово в Болгарии. Их действия давно уже стали анекдотами. Это нормальные люди, однако некоторые их поступки не всегда понятны среднестатистическому человеку. По этому поводу на киностудии Узбекистана в конце 1990-х гг. был снят фильм «Шариф и Мариф».

Алатский и Каракульский районы Бухарской области, граничащие с республикой Туркменистан, отличаются рядом особенностей. Выходцы из этих районов пополняют административные органы республики. В силу того, что они являются потомками воинственных турецких родов, это прекрасные военнослужащие, работники таможи, милиционеры, врачи.

Если говорить о моноэтническом населении, то можно упомянуть также поселок Зирабад Каганского района, где проживают этнические иранцы «эрони», предки которых переселились на территорию Бухары несколько веков назад. У них особенные обычаи и обряды, которые не встречаются в других регионах. В поселке Зирабад в одной из школ есть свой музей. Однако история этого этноса требует дальнейшего исследования. Кроме того, по всей Бухарской области разбросаны поселки, которые называются «арабхона», где проживают потомки арабов, пришедших в Центральную Азию в VIII в. Они не помнят своего языка, говорят на узбекском и таджикском языках, однако имеют ряд особенностей в обычаях и обрядах.

Ряд поселков, в которых живут среднеазиатские цыгане – «люли» или «джуги», – также разбросаны по всей Бухарской области. Цыгане не смешиваются с местным населением. Говорят на узбекском и таджикском языках и исповедуют ислам, однако это все же больше цыгане, так как их жены в основном занимаются гаданием и обходят улусы городов и поселков области для сбора подаяния.

Бухарские евреи – одни из древних жителей этого края. Проживают в количестве 500 чел. в самой Бухаре. Имеют две синагоги, и живут по иудейским законам. Влияние бухарских евреев на мировое развитие в связи с отъездом их на историческую родину предмет отдельного исследования.

Приведенные небольшие факты из жизни и культурно-экономического развития Бухарской области говорят о том, что на уровне киш-

лаков и районов здесь происходят этническое смешивание и взаимовлияние. В районах области узбекоязычные и таджикоязычные кишлаки располагаются вперемежку, что дает положительный эффект общезития. Последние данные относительно расположения в сельской местности узбекских родов мы находим в многочисленных архивных материалах за колониальный период, БНСР (Бухарская Народная Советская Республика, 1920–1924 гг.), районирования Бухары (Национально-государственное размежевание в Средней Азии) за 1926 г. Далее в исторической литературе народ Бухары рассматривается как узбекский народ, без деления на роды и без собственного исторического развития.

Естественно, что необходимо большое исследование, для того чтобы понять, в чем суть этнических изменений в Бухаре и области, которые определяют нынешнее культурно-экономическое развитие региона. Необходим объективный взгляд в прошлое. Большое значение имеет сбор устных материалов различных этносов Бухары и области. Немаловажное значение имеет работа в архивах республики. История этносов Бухары и их трансформации в современность имеет большое научное значение как уникальный опыт положительного взаимодействия и взаимовлияния народов Центральной Азии.

*И. В. Октябрьская*

### **Казахи Алтая в исторических конфигурациях Евразии XX — начала XXI в.**

В современном мире в контексте сохранения стабильности и развития отношений Российской Федерации с Республикой Казахстан и другими государствами Центральной Азии приобретает новое звучание проблема казахов пограничной зоны Большого Алтая, где смыкаются государственные границы России, Казахстана, Монголии и Китая. Векторы формирования этого сообщества были заданы процессами демаркации границ и колонизационной политикой, административными и земельными реформами в Российской империи XVII–XIX в.

Начиная с XVII в. границы России отодвигались все дальше на восток; основные тенденции этого процесса определяли Нерчинский (1689 г.), Буринский (1727 г.) и Кяхтинский (1727 г.) российско-китайские договоры. Противостояние Китая и Джунгарии, а затем Российской и Цинской империй определяло этнополитическую ситуацию в макрорегионе.

После разгрома Цинским Китаем Джунгарского ханства российское правительство и сибирская администрация столкнулись с мощным миграционным движением казахов. В XVI–XVII в. шел процесс сложения и развития Большого, Малого и Среднего жузов. Казахские кочевья планомерно приближались к зоне российского влияния в Сибири. К середине XVIII в. миграция казахов распространилась на опустевшие джунгарские земли и захватила Обь-Иртышское междуречье, где одновременно стало ощутимым российское присутствие. Включение горно-степного пространства в сферу жизнедеятельности казахского этноса, основанной на кочевом экстенсивном скотоводстве, противоречило стратегиям крестьянской земледельческой колонизации и практике освоения горно-рудных ресурсов региона.

К 1725–1726 гг. относится начало горного дела на Алтае. С этого момента возникает проблема защиты горно-рудного района от кочевников. Она стала особенно актуальной к середине XVIII в., когда Колывано-Воскресенские заводы перешли в ведение царской администрации и Алтай был отнесен к категории кабинетских земель. Проблема регулирования казахских миграций во многом определила историю административных экспериментов в пограничном районе. Указы 1771, 1788, 1797 гг. разрешали переход казахов на русскую сторону Иртыша и закрепляли право кочевания в ее пределах.

Одновременно в регионе активизировалась крестьянская миграция; в 1818 г. русскому населению было разрешено селиться за пограничной линией. В 1822 г. было впервые официально заявлено об отношении российского правительства к Алтаю как к территории России. Окончательное оформление российской границы в Центральной Азии произошло после подписания Маргеланского договора 1894 г., который вслед за Кульджинским (1851 г.), Пекинским (1860 г.), Чугучакским (1864 г.) и Петербургским (1881 г.) договорами создал фундаментальную основу российской границы в Центральной Азии. И хотя новая граница вызывала множество вопросов, поскольку пересекала ареалы расселения местных этнических сообществ, подписание договора имело огромное значение, так как устраняло разногласия по территориальным вопросам и способствовало прекращению локальных конфликтов.

Еще до того, как произошла разметка границы, российские власти разрешили переселение на Алтай. Одной из составляющих миграции стал казахский вектор. Еще к концу XVIII в. казахам было дано право свободных перекочевков в Сибири при отсутствии у них админи-

стративного устройства и фискальных повинностей. На протяжении XVIII в. казахи Среднего жуза заняли степные пространства в Прииртышье, позднее – Кулундинскую степь; в это же время они активно осваивали Бухтарминский край, постепенно проникая в пограничные пределы Горного Алтая. В начале XIX в. в ряде районов юга Западной Сибири началось образование локальных групп казахского этноса.

Определение административно-территориального статуса казахских кочевий в Сибири было связано с реформами М. М. Сперанского. В пакет реформ, предложенный возглавляемым им Сибирским комитетом, вошел «Устав о сибирских киргизах (казахах. – *И. О.*)» 1822 г. В результате реструктуризации Сибири по реформе М. М. Сперанского 1822 г. казахи Среднего жуза вошли в состав Омской области, которая наряду с Тобольской и Томской губерниями была включена в состав Западно-Сибирского генерал-губернаторства.

Огромное влияние на развитие этнополитической ситуации на окраинах оказало разделение Омской области на внутренние и внешние округа, устроенные по особым правилам. Стремление ограничить приток кочевий из внешних округов во внутренние пределы диктовало ужесточение миграционного режима. Но при всех ограничениях к середине XIX в. казахские кочевья расширились.

В 1838 г. Омская область была упразднена. В 1854 г. были образованы Семипалатинская область и Область сибирских киргизов (казахов). Согласно новым правилам, казахи, кочевавшие на внутренней стороне линии Сибирского казачьего войска, были оставлены на своих местах и включены в состав вновь открытого «Семипалатинского внутреннего округа сибирских киргизов» (казахов). В соответствии с новым Положением, земли внутренних округов составляли собственность государства; за кочевание в их пределах взимался налог в пользу государства; переход казахов с кочевками на земли крестьянских селений был запрещен; отвод земли осуществлялся оседлым казахам, которые уравнивались в своем положении с государственными крестьянами. Эти нововведения, как и предыдущие попытки структурировать кочевое сообщество, оборачивались активизацией миграции.

Дальнейшее изменение ситуации было связано с проведением в России социально-политических реформ. В 1865 г. вслед за освобождением помещичьих крестьян, мастеровых и приписных крестьян кабинетных владений Сибири, одновременно с реформой в государственной деревне Сибири (1861–1866 гг.) и реформами в казачьих войсках (1861, 1869 гг.) для переселенцев был открыт Алтайский горный

округ. Включение территории Алтая в зону активной колонизации происходило одновременно с процессом демаркации государственной границы.

В 1868 г. были приняты «Временные положения об управлении в степных областях Оренбургского и Западно-Сибирского генерал-губернаторства», согласно которым казахи приравнивались к сельским обывателям Российской империи, правда, освобождаясь от рекрутской повинности.

Реализация «Временного положения» совпала с началом активной крестьянской миграции в азиатские пределы. Необходимость решения «казахского вопроса» в этой связи привела к утверждению в 1880 г. «Правил о дозволении киргизам кочевков на землях Алтайского горного округа». Для свободного проживания казахам был выделен район Кулундинской степи. Позднее район землеустройства был расширен за счет включения в него урочищ в верховьях Бухтармы.

В 1882 г. по инициативе Военного министерства было создано Степное генерал-губернаторство; в 1891 г. введено в силу «Положение об управлении Акмолинской, Семипалатинской, Семиреченской, Уральской и Тургайской областями» («Степное положение»), которое завершило процесс признания казахских земель государственной собственностью и утвердило стратегии трансформации традиционного кочевого общества, в том числе на основе седентаризации.

Основным итогом реформы 1890-х гг. стало окончательное включение степных областей Сибири в имперскую геополитическую и административно-правовую инфраструктуру России. По линии казачьих станиц и крестьянских поселений развернулся процесс оседания кочевников. История Сарасинской инородной управы является яркой иллюстрацией этого процесса. Сарасинская управа административно выделилась из Смоленской крестьянской волости Алтая после переписи 1816 г., в ее состав вошла значительная часть казахов, принявших крещение. Сарасинские крещеные казахи, существуя в рамках крестьянской православной культуры, долгое время имели статус приписных оседлых инородцев. К концу XIX в. они растворились в среде русских крестьян. Но в середине XIX в. с. Сарасадала дало начало новому анклаву крещеных казахов, который возник в рамках Черно-Ануйского миссионерского стана в предгорьях Северо-Западного Алтая.

Казахи оседали в станах Алтайской Духовной миссии начиная с 1840-х гг. Жителями Черно-Ануйского стана были казахи – выходцы из Кокпектинского внешнего округа (созданного в 1844 г.), большая часть

которых относится к племенным объединениям найманов и кереев Среднего жуза. Православие и кочевой уклад, трансформировавшийся в рамках крестьянской аграрной традиции, при сохранении языка и самосознания стали фактами существования этой группы. В основе стратегий ее адаптации лежали принципы комплементарного взаимодействия с алтайской и русской культурами. Ситуация обострилась в конце XIX в. с началом переселенческого движения на Алтае. Конфликт казахской и переселенческой общин с. Черного Ануя коренился в земельном переделе и неприятии переселенцами «киргизской» (казахской) церкви, где службы велись в том числе и на казахском языке.

Интолерантные стратегии российских переселенцев и растущая социально-экономическая конкуренция стали факторами актуализации этнической идентичности, и в 1905–1910 гг. привели к образованию казахского села Турата. В дальнейшем группа черно-ануйских/туратинских казахов разделила судьбу страны, пережив все тяготы войн и репрессий, но сохранила свою идентичность вплоть до современности.

На протяжении XIX–XX вв., помимо территорий степного и предгорного российского Алтая, казахи осваивали высокогорные степи в его приграничье. Проникновение казахов в высокогорную зону началось с 1860–1870-х гг. Кризис кочевий, межродовые распри, конфликты на казачьих линиях и в крестьянских волостях в Прииртышье, а также репрессивные меры администрации Кабинета формировали миграционные стратегии казахов пограничных районов Большого Алтая.

К концу XIX – началу XX в. различные родовые и клановые группы чингистайских казахов – выходцев из долины р. Бухтармы – прочно обосновались на кабинетских землях высокогорного Алтая – в долинах рек Кара-Алахи, Ак-Алахи, Джазатора, Кок-Су, Аргута. С ними соседствовали казахи – выходцы из Китая и Монголии. В 1887 г. бывшие иностранные подданные заявили о своем желании перейти в российское гражданство. Осваивая пространства Чуйской степи, казахи настаивали на выделении их в самостоятельную волость, вступая в противоречия с коренным населением – теленгитами. Все более проблематичным становилось поземельное устройство. Окончательно разрешен этот вопрос был в 1913 г., когда Землеустроительная комиссия предъявила чуйским казахам отводную запись. Однако ситуация в южных пределах Горного Алтая была далека от стабилизации.

В 1911–1913 гг. обстановка в пограничной зоне осложнилась в связи с борьбой за независимость Халхи. В военно-политический кон-

фликт в Западной Монголии были втянуты казахи приграничных районов. Спасаясь от бедствий, несколько тысяч казахов пересекли российскую границу. К 1915 г. «монгольский вопрос» был решен. Тройственная русско-китайско-монгольская конференция в Кяхте приняла соглашение о Внешней Монголии. В это же время началась обратная миграция казахских родов за пределы российского Алтая.

Массовый характер эмиграция вновь приобрела в 1916 г. в связи с постановлением правительства о призыве инородцев на тыловые работы. За границу российского Алтая вновь уходили сотни казахских аулов. Активные межрегиональные и трансграничные миграции продолжались вплоть до 1930–1940-х гг. Их направленность определяли смена государственных режимов, внешнеполитические конфликты в приграничных районах, социально-экономические эксперименты советской власти и репрессивные акции. Большое значение в развитии этнополитической и миграционной ситуации в регионе имело разграничение территорий России и Казахстана в ходе государственного строительства 1920-х гг. Но при всех сложностях этнополитическая история российского Алтая XX в. была связана с ростом численности казахов, с процессами консолидации локальных групп и активной их интеграцией в социально-политическую и экономическую инфраструктуру региона.

В постсоветской России казахи, обладающие языковой, культурной самобытностью и единым самосознанием, повсеместно получили подтверждение культурного и языкового суверенитета. Одновременно в региональных казахских сообществах начался активный поиск новой идентичности. В конце 1990-х гг. были созданы общественные организации, представляющие интересы казахов различных территорий Алтая. В начале 2000-х гг. их деятельность была сориентирована на взаимодействие с основным этническим массивом, с государственными структурами Республики Казахстан и со структурами, представляющими интересы казахов России и Азии. Этому во многом способствовали перспективы социально-экономической интеграции в рамках трансграничного сотрудничества, а также изменения в политике Казахстана по отношению к соотечественникам за рубежом.

Интерес официального Казахстана к потенциалу казахов сопредельных стран и регионов был подтвержден серией постановлений, рассматривающих решение проблем соотечественников как условие стабилизации евразийского политического пространства. В 1996 г. Президентом Казахстана была утверждена «Государственная программа поддержки казахской диаспоры». Затем были приняты За-

кон «О миграции населения» и отраслевая Программа миграционной политики Республики Казахстан на 2001–2010 гг.; принята Концепция миграционной политики Республики Казахстан на 2007–2015 гг. Постановлением Правительства Республики Казахстан от 2 декабря 2008 г. на 2009–2011 гг. была утверждена программа «Нурлы Кош» («Светлое кочевье»), предполагающая содействие этническим мигрантам. Результатом осуществления серии постановлений стала активизация казахской диаспоры зарубежья. Еще в июле 2001 г. в Кош-Агачском р-не Республики Алтай состоялся Малый курултай казахов России, собравший лидеров диаспор России, Монголии, Китая, а также представителей Казахстана, членов Всемирной Ассоциации казахов. Этот съезд обозначил диаспоральную доминанту в самоопределении казахов Алтая, которая явилась итогом длительного процесса развития регионального сообщества. В 2011 г. казахи Алтая стали участниками IV Всемирного Курултая казахов, который проходил в Астане с участием более 600 делегатов из 35 стран мира.

В начале XXI в. консолидационный процесс в среде казахов Алтая вышел за рамки этнолокальных групп. Казахский фактор приобрел важное значение в оценке современной ситуации в границах Большого Алтая, к которому относятся Республика Алтай и Алтайский край, Синьцзян-Уйгурский автономный район Китая (СУАР КНР), Баян-Ульгийский и Ховдосский аймаки Монголии, Восточно-Казахстанская область Республики Казахстан. Особенность ситуации состоит в том, что доминирующим в полиэтничных сообществах приграничных регионов является казахский этнос.

По предварительным данным на 2010 г., казахи Республики Алтай составляют 12 524 чел., Алтайского края – 7979 чел. Вместе с казахами пограничных Омской (78 303 чел.) и Новосибирской (10 705 чел.) областей они образуют сообщество, ценности которого не могут не учитываться при определении стратегий развития Большого Алтая. Эти перспективы определяют принципы межкультурного и межэтнического сотрудничества.

*Л. Р. Павлинская*

### **Якутский художественный металл как источник для изучения этнокультурных контактов народов Евразии**

Якутский художественный металл включает в себя три комплекса, возникновение и развитие которых обусловлены различными историко-культурными традициями и отражают необычайно сложный про-

цесс этно- и культурогенеза этого народа. Один из них — это ювелирные украшения, главным образом женские, выполненные из серебра, бронзы и латуни и представляющие собой столь яркое и самобытное явление в народном искусстве коренного населения Сибири, что его описанию и изучению в той или иной степени уделяли внимание все исследователи культуры якутов. Второй комплекс составляют наборные пояса и убранство верхового коня, по характеру металлического декора он примыкает к первому. И, наконец, третий, включающий изделия из железа (стали), играл основную роль в оформлении шаманского ритуального облачения и занимал в металлургической традиции якутов несколько обособленное положение. В литературе он получил определение «культовый металл» в силу заключенного в нем множества сакральных смыслов, отражающих широкий круг представлений человека о Вселенной. Отметим, что якуты были единственным народом Сибири, который в XIX в. еще сохранял навыки добычи железной руды и выплавки стали, к этому времени утраченные в большинстве традиционных культурах Сибири, что было связано с поставками русского металла<sup>1</sup>. Это свидетельствует о большой устойчивости якутской металлургической традиции и ее древности.

Обилие металла, главным образом стали, присутствовало только в костюме так называемых черных якутских шаманов; в костюме белых шаманов металл отсутствовал. Объясняется это основной символикой железа, которое в системе культурного металлического кода символизировало нижний, подземный мир. Поэтому во многих культурах Сибири для камлания в верхний и нижний миры существовали разные костюмы (кеты, селькупы, нганасаны). Первые оформлялись подвесками из желтого («солнечного») металла — латуни и бронзы, вторые — из стали<sup>2</sup> [Алексеев, 1981, с. 120–123; Прокофьева, 1949, с. 367]. У бурят, так же как у якутов, эти функции разделялись между белыми и черными шаманами, и у бурят также только костюмы черных шаманов богато оформлялись металлом, преимущественно сталью.

Ритуальное облачение шамана, особенно «большого» шамана, у всех сибирских народов включало в себя сложный символический

---

<sup>1</sup> Сорошевский В. Л. Якуты. Опыт этнографического исследования. СПб., 1896. Т. I. С. 367–386.

<sup>2</sup> Попов А. А. Нганасаны. Социальное устройство и верования. Л., 1984. С. 116–130; Алексеев Е. А. Шаманство у кетов // Проблемы истории развития общественного сознания аборигенов Сибири. Л., 1981. С. 120–123; Прокофьева Е. Д. Костюм селькупского шамана // Сб. МАЭ., Т. XI. М.; Л. 1949, с. 367.

образ, отражающий широкий спектр архаических представлений о мироздании. Семантика его исследована достаточно подробно<sup>1</sup>, поэтому остановлюсь на ней очень кратко.

В контексте полного шаманского облачения головной убор включал в себя образ верхней, небесной сферы, а обувь – нижнего, подземного мира, кафтан символизировал средний мир, что отражало одну из основных идей архаического сознания о тождественности макро- и микрокосма. В то же время кафтан нес в себе и символический образ вселенной в целом, поэтому он наполнен изображениями, иногда очень условными, духов, олицетворяющих различные сферы мироздания и являющихся духами-помощниками шамана. Полное ритуальное облачение шамана содержит также символический образ оленя-птицы, который репрезентирует фундаментальные идеи архаической мировоззренческой системы. Эти два образа являлись центральными персонажами космологических и космогонических мифов. В процессе исторического развития шаманского мировоззрения архаический образ оленя-птицы сливался с антропоморфным образом духа-предка шамана, олицетворявшим главного его покровителя, передавшего ему свой дар.

Основную роль в отражении всех этих сакральных смыслов в шаманском ритуальном облачении играло его внешнее оформление. Следует подчеркнуть важнейшую особенность якутского культового металла: он обнаруживает единство с металлическим оформлением шаманских костюмов эвенков, долган, бурят, кетов, селькупов, нганасан и энцев. Это сходство проявляется на самых различных уровнях – в технике обработки металла, в сюжетах и образах, в пластическом их воплощении и принципе размещения их в пространстве костюма<sup>2</sup>. Но, несмотря на это единство, в металлической пластике шаманских костюмов четко проявляется и своеобразие каждой этнической культуры.

Основным видом художественной обработки стали являлась горячаяковка. На территории Сибири она возникает в конце I тыс. до

---

<sup>1</sup> Прокофьева Е. Д. Шаманский костюм народов Сибири // Сб. МАЭ. Т. XXVII. Л., 1971. С. 5–100.

<sup>2</sup> Павлинская Л. Р. Морфология шаманского костюма // Шаманизм как религия: генезис, реконструкция, традиции. Материалы междунар. конф. Якутск, 1992. С. 85–87; Pavlinskaya L. Cultural Regions in Siberian Shamanism // Shamanhood Symbolism and Epic. Budapest, 2001. P. 41–49; Павлинская Л. Р. Некоторые аспекты культурогенеза народов Сибири (по материалам шаманского костюма) // Евразия сквозь века. СПб., 2001. С. 229–232.

н. э. — начале I тыс. н. э. и связана с двумя древнейшими для этого региона металлургическими центрами — Южной Сибирью и Амуром<sup>1</sup>. Отметим, что и в Якутии наиболее древние изделия из железа датируются также хунно-сарматским временем, т. е. I в. до н. э. — V в. н. э. Однако изделия с территории Якутии по сравнению с памятниками более южных лесостепных и степных районов Евразии, по мнению археологов, отличается большая архаичность<sup>2</sup>.

Технологические приемыковки в ремесленной традиции якутов, эвенков, бурят, кетов, селькупов, долган, нганасан и энцев весьма разнообразны. Здесь встречается большинство приемов, возможных в данном виде художественной обработки металла: расковка, рубка, осадка, вытяжка, гибка, витье (скручивание), разглаживание и горновая (кузнечная) сварка. В то же время в технологии этих приемов имеются и различия. Так, технологии изготовления подвесок шаманских костюмов энцев и нганасан свойственна определенная примитивность по сравнению с технологией якутов, эвенков, долган, кетов, селькупов и бурят. Первые использовали главным образом листовую сталь или пластины, получаемые при расковке исходного материала. Для придания им различных форм применяли рубку. При использовании других приемов энцы и нганасаны никогда не достигали столь высокой степени вытяжки и усадки, такого разнообразия гибки, как буряты, кеты, селькупы, эвенки, якуты и долганы. Осадка давала возможность утолщения заготовки в какой-либо нужной для будущей подвески части, вытяжка — для ее утоньшения. Более того, в костюмах энцев и нганасан значительно меньше металла, чем в облачении шаманов второй большой группы народов. Все это отражает две стадии развития технологии горячейковки в культуре перечисленных народов. Более ранняя и архаичная сохранилась у самых северных обитателей Центральной Сибири, более развитая, достигшая достаточно высокой степени обработки металла, — у народов широкой зоны, охватывающей лесостепные и таежные области Восточной, Юго-Восточной и частично Западной Сибири, что отражает длительность их этнокультурных контактов.

Сходство и различие ярко проявляются и в формах подвесок. Так, широко распространенные в шаманских костюмах и атрибутах полые

---

<sup>1</sup> Потапов Л. П. Народы Южной Сибири. Новосибирск, 1953, С. 85; Кызласов Л. Р. История Тувы в средние века. М., 1969. С. 46; Деревянко Е. И. Мохэские памятники Среднего Амура. Новосибирск, 1975. С. 164, 197.

<sup>2</sup> Архипов Н. Д. Древние культуры Якутии. Якутск, 1989, с. 78–79.

конические подвески имеют абсолютно идентичную форму на всем пространстве сибирского региона. Для изготовления таких подвесок брался пруток от 6 до 12 см. Три четверти его расковывались в лист, образуя расширяющуюся книзу треугольную лопасть, которая затем на роге наковальни сворачивалась в коническую трубочку, а конец ее загибался в виде крючка для крепления к костюму.

Одновременно в якутских шаманских костюмах присутствуют так называемые ланцетовидные подвески, которые являются их «визитной карточкой». Помимо якутов, подобные подвески встречаются только у долган, металлическая культовая пластика которых очень близка якутской, но несет в себе некоторые особенности тунгусской.

Расковка исходной формы в лист толщиной 1–1,2 мм являлась наиболее простым технологическим приемом и использовалась всеми народами при создании плоских или выпуклых подвесок. В якутских шаманских костюмах они встречаются достаточно часто. Обычно они воплощают солярные объекты мироздания, а также части скелета мифического оленя-птицы и антропоморфного духа-предка шамана. Однако это абсолютно не характерно для кетов, селькупов, тунгусов и бурят, которые изготавливали эти предметы из пластин толщиной 2–2,1 мм.

Изредка в ремесленной традиции якутов применялась и выколотка, придающая подвеске объем. Такие технологические приемы, как осадка и вытяжка, также использовались якутскими кузнецами, но разнообразие этих приемов было не столь велико, как у кетов, селькупов и бурят. В этом якутский культовый металл более близок эвенкийскому и долганскому.

Необычайно широко применялась сибирскими народами в культовом металле гибка, которая придавала подвеске изогнутую форму. Наиболее ярко данный технологический прием прослеживается на фигурках птиц, столь распространенных в шаманском ритуальном облачении. Здесь мы встречаем два типа изображения. Первый – профильные, когда вся фигурка выполнена в одной плоскости. Такие изображения чаще всего встречаются на шаманских нагрудниках и известны всем народам. Второй – объемные с распростертыми крыльями, изображающие птицу как бы в полете. В этом случае головка и туловище птицы выковывались в разных плоскостях. Для якутской художественной традиции, так же как для эвенкийской и долганской, характерны фигурки первого типа и практически не известны второго, которые украшали шаманские костюмы кетов, селькупов, бурят, нганасан и энцев.

И, наконец, якуты никогда не использовали один из самых декоративных приемовковки – витье, и в этом их технологическая традиция сближается с таковой в культуре тунгусов (кроме забайкальских), долган, энцев и нганасан и существенно отличается от традиции бурят, кетов и селькупов, широко применявших этот прием при изготовлении различных подвесок шаманского облачения, придавая ему особую пластическую выразительность.

Таким образом, несмотря на четко проявляющуюся общность техники и технологии художественной обработки металла, существующую у этих народов, металлический декор шаманского облачения каждого из них обладает своими собственными, только ему присущими стилистическими особенностями, своим собственным ключом в пластическом решении оформления шаманского ритуального костюма. При этом якутскую технологическую традицию отличают две особенности: с одной стороны, высокий технологический уровень исполнения, с другой – определенная ограниченность самих технологических приемов и обусловленных ими художественных образов. Наибольшее сходство она обнаруживает с эвенкийским и долганским культовым металлом.

Однако особый интерес для решения многих вопросов этнической истории якутов представляет тот факт, что тюркские народы Южной Сибири не использовали металл в оформлении шаманского ритуального облачения. Шаманские костюмы алтайцев, тувинцев, тофаларов и хакасов были наполнены исключительно подвесками из мягких материалов – войлока, шерсти, ткани и т. д., и это при том, что все эти народы были прекрасными металлургами и население этих районов на протяжении тысячелетий имело развитую металлургию. Это дает основание полагать, что традиция металлического оформления шаманского ритуального облачения сложилась в дотюркский период этнической истории народов сибирского региона.

Нетрудно заметить, что железо (сталь) широко вошло в сакральную сферу культуры тех народов, этническая история которых в той или иной степени связана с широкой полосой лесостепной зоны Сибири<sup>1</sup>. Это дает основание предполагать, что на определенном эта-

---

<sup>1</sup> Васильев В. И. Проблема формирования северосамодийских народностей. М., 1979, С. 32–39 и др.; Соколова З. П. К проблеме этногенеза обских угров и селькупов // Этногенез народов Севера. М., 1980. С. 89–117; Алексеенко Е. А. Кетская проблема // Там же. С. 118–140; Нимаев Д. Д. Буряты: этногенез и этническая история. Улан-Удэ, 2000. С. 37.

пе исторического развития предки этих народов входили в единую историко-культурную общность, в рамках которой сложились близкие идеологические представления и сходные формы художественной и ремесленной традиций. Такая общность могла существовать на просторах Евразии только в период господства хуннов, охвативших своим движением колоссальные пространства от востока до запада и представлявших собой конгломерат разных этнических общностей. По всей видимости, какая-то часть движущегося на запад хуннского потока, очень смешанная по этническому составу, включающая в себя тюркоязычные, монголоязычные, тунгусоязычные и кетоязычные группы, а также вобравшая в себя автохтонное самодийское население Южной Сибири, продвинулась в лесостепные, таежные и тундровые пространства Сибири, заложив основу формирования современных народов этого региона.

Другой комплекс якутского художественного металла – женские ювелирные серебряные украшения – также отражает достаточно древний период этнической истории населения Евразии, показывая, насколько сложными и пока еще во многом не осознанными наукой были пути формирования якутской культуры. В символическом контексте культуры они обладали не менее высоким семиотическим статусом, чем собственно культовый шаманский металл. Будучи непосредственно связаны с костюмом и телом человека, они концентрировали в себе то сакральное содержание, которое было заложено в этом микрокосме, выстроенном мифопоэтическим сознанием в соответствии с общей моделью Вселенной, являвшейся парадигмой для множества явлений культуры.

В традиционной культуре якутов женские, главным образом серебряные, украшения составляли важнейшую часть приданого невесты, являясь показателем экономического благосостояния ее семьи. Полный набор свадебных украшений богатых невест, которые они носили в дни праздников и после свадьбы, по сообщению Р. К. Мака, весил иногда около 16 кг.

Основными металлами, используемыми в ювелирном искусстве якутов, были серебро и латунь, но последняя использовалась значительно меньше. Золото появилось в ювелирных украшениях только во второй половине XIX в., и то лишь в центральных районах Якутии, но так и не стало приоритетным материалом. Относительно XIX в. якутов можно назвать самым «серебряным» народом Евразии. Серебро, медь, олово и свинец якуты получали от русских, за исключением крайне

редких случаев добычи свинца. Техника и технология изготовления различных изделий из металла исследованы достаточно хорошо, так что останавливаться на их описании нет необходимости<sup>1</sup>.

Ведущей техникой обработки серебра и меди у якутов было литье, один из самых древних видов металлургической традиции. При этом якуты знали только один, наиболее простой способ литья, а именно литье по модели в земляные формы (опоки), распространенный у многих народов Сибири. Более того, литье по модели являлось предварительной операцией и для многих изделий, последующая обработка которых проводилась ковкой. Даже, например, для изготовления оковки для луки седла или пластин для наборных поясов сначала отливали заготовку соответствующей формы и лишь затем применяли ковку. Более сложные способы литья, например литье по выжженной модели, широко применяемое в это время бурятами и западными тувинцами, был им неизвестен<sup>2</sup>. Однако простота и определенное единообразие технологии производства не отражалась на художественном достоинстве изделий, высокий уровень которого достигался за счет использования ажурного литья и насыщенной орнаментации, выполненной в технике гравировки. Последняя являлась ведущим способом окончательного оформления изделий из серебра и латуни. Применяли якутские мастера чеканку и чернь, но очень мало<sup>3</sup>.

Ювелирные изделия якутов поражают своей изысканностью и образностью, которые достигаются необычайно тонким сочетанием монументальности и легкости форм. Это особенно явно проявляется в знаменитых нагрудно-наспинных украшениях, где массивность одних элементов уравновешивается обилием мелких ажурных деталей, что создает единую гармоничную композицию. Это украшение (илин-келин кэбисэр) являлось наиболее ярким этническим маркером не только праздничного якутского костюма, но и якутской культуры в целом, делая ее безошибочно узнаваемой среди множества культур Евразии XVIII–XIX вв. Его необычная форма, в которой архаичность сочетает-

---

<sup>1</sup> Константинов И. В. Материальная культура якутов XVII в. Якутск, 1971. С. 142–144; Зыков Ф. М. Ювелирные изделия якутов. Якутск, 1976. С. 25–42; Савинов А. И. Традиционные металлические украшения якутов XIX – начало XX века. Новосибирск, 2001. С. 79–90.

<sup>2</sup> Зыков Ф. М. Ювелирные изделия якутов. Якутск, 1976. С. 30; Эрдынеев М. Б., Соктоева И. И. Технология обработки металлов // Художественная обработка металлов в Бурятии. Улан-Удэ, 1974. С. 43.

<sup>3</sup> Зыков Ф. М. Ювелирные изделия якутов. Якутск, 1976. С. 31, 35, 37.



Рис. 1. Нагрудное и наспинное украшения. Якуты, конец XIX – начало XX вв.

ся с удивительной инновацией, многообразие его подвесок и орнаментальная изысканность издавна обращали на себя внимание путешественников и ученых, пытавшихся раскрыть тайну его происхождения (рис. 1). Илин-келин кэбисэр состоит из массивного литого серебряного или медного незамкнутого обруча (гривны) диаметром от 19 до

23 см, к которому спереди и сзади прикреплялись достаточно сложные по конструкции подвески. Они состояли из прямоугольной ковanej пластины, к нижнему краю которой ровдужными ремешками привязывались 6–7 рядов длинных металлических «лент», состоящих из соединенных между собой проволокой литых ажурных прямоугольных серебряных бляшек (3,5×4,5 см). «Ленты» эти завершались низками чередующихся бусин белого и черного или красного цвета, к концам которых прикреплялись один или два ряда мелких штампованных профилированных подвесок, композиционно завершающих все украшение. Нагрудная подвеска обычно спускалась до пояса, наспинная была несколько длиннее и спускалась ниже талии.

Все пластины и бляшки были орнаментированы в технике гравировки. Большие ковanej пластины всегда содержали сложные и весьма разнообразные орнаментальные композиции. Основным мотивом обычно являлась спираль, но ее варианты были чрезвычайно разнообразны. Это могла быть «бегущая спираль», часто ее концы или дополнительные изгибы оформлялись «трилистниками», «медальонами», «лунницами», придавая орнаменту растительный характер. Широко распространены были различные композиции из парных спиралей. Излюбленным орнаментальным мотивом, получившим название «лира», был узор из двух соприкасающихся зеркально расположенных асимметричных спиралей. Этот же узор обычно использовался и в литых бляшках. Иногда они отливались в форме таких же спиралей, но с замкнутыми концами, каждая из которых образовывала фигуру в виде восьмерки. Поверхность литых бляшек всегда прорабатывалась резцом. Графическая линия повторяла линию узора бляшки, делая его более насыщенным. Дополнительными техническими приемами, усиливающими звучание основной орнаментальной композиции на больших пластинах, была проработка фона. Его могли покрывать мелкими штрихами, обрабатывать точечным пуансоном, придавая фону матовый оттенок, который оттенял орнаментальный узор. Аналогичные художественные приемы были характерны для ближайших соседей якутов – бурят, а также западных тувинцев. Хотя следует отметить, что они применялись и применяются во многих культурах Евразии.

Такой орнаментальный мотив, как «бегущая спираль», приближающаяся по характеру к растительному побегу, в XIX в. был распространен в искусстве, и в частности в торовитке всех скотоводческих народов азиатских степей – казахов, киргизов, алтайцев, западных тувинцев, хакасов, бурят и монголов. Необычайно широко распространен и

мотив парных спиралей в зеркальной проекции, который, помимо художественного металла, широко использовался в вышивке и изделиях из войлока. Генетически эти мотивы восходят к культуре ранних кочевников, особенно многообразны варианты спиралевидного орнамента на различных изделиях из Ноинулинских курганов хунну<sup>1</sup>.

Несущей основой этого типа якутских украшений является гривна (кылджы) — одно из самых уникальных явлений в ювелирном искусстве Евразии XVIII–XIX вв. Она представляла собой толстый (1–1,3 см в диаметре) литой обруч, поверхность которого была оформлена неглубокой спиральной нарезкой, имитирующей витой стержень.

О гривнах, как и вообще о женских украшениях якутов, сообщают все исследователи XVIII в.<sup>2</sup> Исследователи XIX в. оставили нам подробные описания и зарисовки украшений якутов не только этого времени, но и найденные при раскопках погребений XVIII в.<sup>3</sup> Приведенные Ричардом Карловичем Мааком рисунки гривен из этих погребений отличаются от более поздних своей необычной формой — наличием в передней части 4–5 петлеобразных изгибов.

Археологические исследования, широко развернувшиеся на территории Якутии во второй половине XX в., полностью подтвердили сведения литературных источников. В богатых погребениях XVII–XVIII вв. найдено более десятка бронзовых и серебряных гривен, как с петлеобразными изгибами, так и без них<sup>4</sup>. Сложилось устоявшаяся традиция относить эти гривны к разным типам, при этом некоторые исследователи, также как и Р. Маак, считают гривны с петлеобразными изгибами более архаичными<sup>5</sup>. Однако материалы ранних погребений свидетельствуют, что те и другие гривны в XVII–XVIII вв. сосуществовали, поэтому более правильным является вывод И. В. Константинова, что подобное заключение не вполне обосновано<sup>6</sup>. Можно лишь кон-

---

<sup>1</sup> Руденко С. И. Культура хуннов и Ноинулинские курганы. М.; Л., 1962. Табл. XXXIX–LXX.

<sup>2</sup> Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Историко-этнографические материалы о народах Сибири и Северо-Востока. Магадан, 1983. С. 175; Сарычев, 1953; Миллер, 1941; Георги, 1799.

<sup>3</sup> Маак Р. Вилюйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887. С. 192, табл. I–II.

<sup>4</sup> Константинов И. В. Материальная культура якутов XVII в. Якутск, 1971. Табл. VI, рис. 7, 8; Гоголев А. И. Якуты (проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск, 1993. Табл. XXXIII, рис. 4, 5, 11.

<sup>5</sup> Дьяконова В. П. Старинные якутские шейные украшения // Сб. МАЭ. М.; Л., 1958. Т. XVIII. С. 180.

<sup>6</sup> Константинов И. В.. Материальная культура якутов XVII в. Якутск, 1971. С. 78.

статировать, что форма гривны с петлеобразными изгибами в XIX в. исчезает.

Представляется спорным также вопрос о типологии якутских литых гривен. Выделение среди них трех, а иногда и четырех типов не имеет под собой основания. По технологии изготовления это один тип – литой обруч с винтообразной нарезкой поверхности, имитирующей технику витья, с гладкими круглыми или слегка уплощенными разомкнутыми и загнутыми в петлю концами. Петлеобразные изгибы обруча в центре или, наоборот, их отсутствие составляют лишь варианты одного типа.

Среди женских якутских украшений действительно можно выделить второй тип гривен. Это плоские кованые серебряные гривны (*кюемэй симэгэ* или *хабарга симэгэ*) шириной 3–4 см, слегка расширяющиеся книзу, с гравированным орнаментом, неудачно называемые в литературе шейными браслетами<sup>1</sup>. Именно этот тип представляется более поздним и менее характерным для якутской культуры.

Что же касается литых гривен с имитацией витья, т. е. ложновитых, то вопрос об их происхождении в культуре якутов рассматривался многими исследователями, но до сих пор остался нерешенным. Наиболее обстоятельно к его рассмотрению подошел в своей работе И. В. Константинов<sup>2</sup>. Он, как и все ученые, занимавшиеся этой проблемой, справедливо относит их к элементам южной степной кочевнической культуры, которые пронизывают многие сферы традиционной культуры якутов. Константинов отмечает широкое распространение гривен не только в скифской и сарматской культурах, но и в культуре ахеменидской эпохи Ирана, в Древнем Риме, средневековой Руси.

Полностью соглашаясь с приведенными Константиновым аналогиями, нельзя не отметить, что они не приближают нас к решению проблемы бытования гривен в традиционной культуре якутов. Основной особенностью якутских гривен является имитация техники витья, т. е. скручивания стержня. Поэтому наибольший интерес для нас представляют витые гривны, известные в древности на обширной территории евразийского континента.

---

<sup>1</sup> Савинов А. И. Традиционные металлические украшения якутов XIX – начало XX века. Новосибирск, 2001. С. 50.

<sup>2</sup> Константинов И. В. Материальная культура якутов XVII в. Якутск, 1971. С. 78–80.

Впервые витые гривны фиксируются на рельефах царского дворца в Персеполе, основанном Дарием в 518 г. до н. э.<sup>1</sup> Гривны на Ближнем Востоке входили в комплекс как мужских, так и женских украшений. В это время гривны получают широкое распространение в культурах скифов, саков, сарматов Великой степи, а в ее северо-западных пределах появляются витые гривны<sup>2</sup>. В культурах ранних кочевников гривны встречаются в мужских погребениях, но так как значительная часть их обнаружена в кладях, то определить, были ли они в наборе женских украшений, не представляется возможным.



Рис. 2. Гривна. Золото, литье,ковка. Саки, вторая половина I тыс. до н. э. (Артамонов, 1973)

В этот же период гривны, в том числе и витые, получают распространение в Европе в культуре кельтов<sup>3</sup>. Можно предположить, что из ближневосточного центра возникновения данного типа украшений их распространение шло двумя путями – на запад в Европу через греков и римлян и на восток через скифов и саков в более поздние кочевнические культуры. Западный ареал их распространения прослеживается с VII по XIII вв. Витые гривны известны в культурах балтов, эстов, финноугров Поволжья и восточных славян, которые, по всей видимости, заимствовали их от своих западных соседей<sup>4</sup>. Восточная территория бытования гривен в средние века, к сожалению, не дает нам столь обильного материала, однако именно здесь, возможно, таится ключ к разгадке якутской проблемы. Известный специалист С. А. Плетнева, характеризуя культуры восточноевропейских степей X–XIII вв. (печенегов, тороков и половцев), пишет: «Гривны, обнаруженные во многих кочевнических могилах, относятся к двум типам: витым и ложновитым (и те и другие с петлями на концах). ...То же можно сказать и о браслетах –

<sup>1</sup> Петренко В. Г. Украшения скифов. САИ. Д. 4–5. М., 1978. С. 42.

<sup>2</sup> Артамонов М. И. Сибирская коллекция. М. 1973. С. 168–188.

<sup>3</sup> Петренко В. Г. Украшения скифов. САИ. Д. 4–5. М., 1978. С. 42.

<sup>4</sup> Седов В. В. Восточные славяне в VI–XIII вв. Археология СССР. М., 1982. С. 324; он же. Прибалтийские финны // Финно-угры и балты в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1987. С. 12–66; Голубева, 1987, с. 113.



Рис. 3. Бусиничная серьга. Латунь, стекло. Якуты, конец XIX в.

ложновитых и витых из двух жгутов»<sup>1</sup>. К сожалению, она не приводит в своей работе рисунки ложновитых гривен, но сам факт наличия их в культуре тюркских кочевых народов средневековья дает надежду на открытие в будущем более близких по времени аналогий якутским гривнам.

Важной составляющей частью якутских нагрудно-наспинных украшений были длинные ряды литых ажурных и кованых подвесок, которые также представляют собой уникальное явление для культур Евразии XIX – начала XX в. Вопрос о происхождении этих подвесок в научной литературе специально не рассматривался, тем не менее он требует решения. Исследователи постоянно используют для них название «цепочки», но оно представляется не очень удачным. В коллекциях МАЭ имеется весьма редкий женский головной убор (бастынга), который Р. Маак характеризует как повседневный убор замужней женщины и называет его русским словом «начальник»<sup>2</sup>. Он состоит из узкой охватывающей голову повязки (шириной 3 см), сшитой из красного сукна на хлопчатобумажном подкладе, которая по верхнему и нижнему краю окантована черным бархатом. Вдоль всей повязки по центру красной нитью закреплен ряд плотно прилегающих друг к другу рельефных профилированных штампованных латунных бляшек. Сзади к повязке прикреплены три длинные подвески. Центральная аналогична традиционным подвескам на гривнах, она состоит из трех прямоугольных орнаментированных пластин, соединенных между собой пятью рядами литых ажурных бляшек с лировидным узором. Две боковые подвески представляют собой узкие (шириной 3,5 см) ленты из красного сукна, украшенные, как и головная повязка, мелкими штампованны-

<sup>1</sup> Плетнева С. А. Кочевники восточноевропейских степей в X–XIII вв. //Степи Евразии в эпоху средневековья. Археология СССР. М., 1981. С. 213–233.

<sup>2</sup> Маак Р. Вилуйский округ Якутской области. Ч. III. СПб., 1887. С. 62.

ми рельефными медными бляшками. Концы лент завершают низки бус с трубчатыми подвесками и мелкими штампованными бляшками.

Эти подвески старинного головного убора помогают понять эволюцию длинных подвесок на якутских гривнах – от тканых подвесок (на ранних этапах, возможно, ровдужных или кожаных), украшенных рядами накладных пластин и бляшек к чисто металлическим. Косвенно эту версию подтверждают кожаные наборные пояса, наружная поверхность которых декорирована сплошным рядом металлических накладных пластин. Традиция украшения поясов и всего костюма накладными металлическими рельефными пластинами и бляшками восходит к эпохе ранних кочевников, наиболее полно сохранившись в костюме из кургана Иссык, датированного К. А. Акишевым VI–V вв. до н. э.<sup>1</sup>

Появление чисто металлических подвесок и утрата их тканной основы происходит в якутской культуре, по всей видимости, на рубеже XVIII–XIX вв., когда, судя по резкому изменению почти всех видов украшений, происходит некий «культурный взрыв», во многом определивший совершенно новый ее облик. Особенно ярко инновации проявились в со-

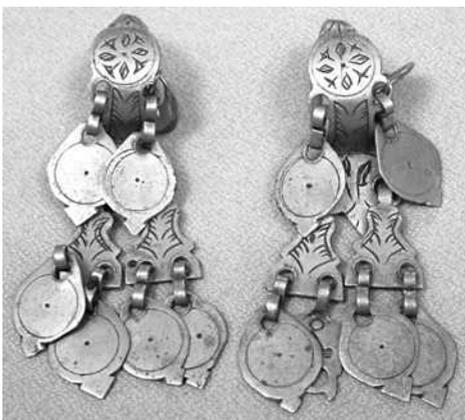


Рис. 4. Серьги с подвесками. Латунь, штамповка, гравировка. Якуты, конец XIX – начало XX в.

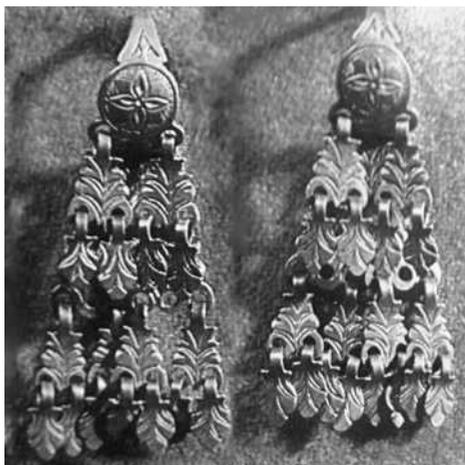


Рис. 5. Серьги с подвесками. Серебро, литье, гибка, штамповка, гравировка. Якуты, конец XIX – начало XX в.

<sup>1</sup> Акишев К. А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978. С 74–78.



Рис. 6. Серьги с подвесками. Золото, литье, ковка, гибка, плетение. Саки, вторая половина I в. до н. э. (Артамонов, 1973)

вершенно новом типе женских сережек. В погребениях XVII–XVIII вв. серьги представлены всего лишь одним достаточно архаичным и широко распространенным на территории Евразии типом. Это проволочные так называемые «бусиничные серьги», по форме напоминающие вопросительный знак<sup>1</sup> (рис. 3). Они представляют собой широкое полукольцо, вставляемое в мочку уха, конец которого с нанизанными на него крупными бусинами отогнут вертикально вниз. В XIX в. широкое распространение получают серебряные серьги в виде литого разъемного кольца со щитком, от которого вниз спускается каскад в 3–4 ряда плоских подвесок в виде штампованных профильных и ажурных литых бляшек. Причем сверху вниз в каждом ряду количество бляшек увеличивается, так что общая форма серьги представляет собой вытянутый треугольник (рис. 4, 5). Этот композиционный прием часто ис-

<sup>1</sup> Константинов И. В. Материальная культура якутов XVII в. Якутск, 1971. С. 80; Зыков Ф. М. Ювелирные изделия якутов. Якутск, 1976. С. 46; Савинов А. И. Традиционные металлические украшения якутов XIX – начала XX века. Новосибирск, 2001. С. 37.



Рис. 7. Браслеты. Серебро, литье, ковка, выколотка, гравировка.  
Якуты, начало XX в.

пользуется также в наконечных украшениях, являясь характерным для якутского ювелирного искусства второй половины XIX – начала XX в. Форма бляшек-подвесок идентична бляшкам, завершающим концы подвесок на нагрудных украшениях, что объединяет их и серьги в единый ансамбль. Каждая бляшка также орнаментирована в технике гравировки, сходны и мотивы узоров. Этот тип серег был доминирующим в якутской культуре, хотя бытовали и иные виды подвесок. Прототипы этих типов сережек мы находим в культуре сарматов, датируемой



Рис. 8. Браслеты. Золото, ковка, чеканка, гравировка.  
Сокровища саков (Артамонов, 1973 г.)

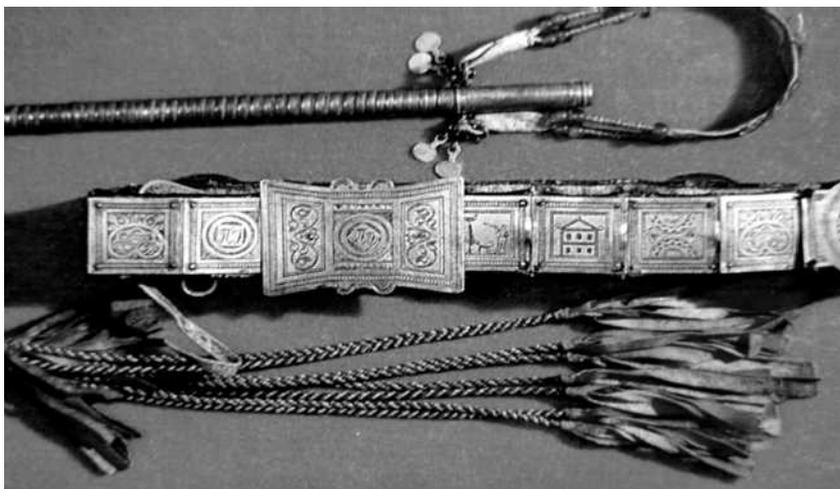


Рис. 9. Широкий наборный пояс. Кожа, серебро, литье, ковка, гравировка. Якуты, середина XIX в.

второй половиной I тысячелетия до н. э. (рис. 6). Еще более близкие, почти аналогичные традиционным якутским браслетам формы существуют в сарматском ювелирном искусстве (рис. 7). Это парные широкие браслеты, поверхность которых разделена на ярусы, заполненные в первом случае изображениями животных, во втором – геометрическим орнаментом. Конечно, нельзя не отметить определенную разницу в этих разделенных почти двумя тысячелетиями изделиях ювелирного искусства (рис. 8). Она присутствует в материале (золото в сарматских и серебро в якутских), технике, декоре, однако размеры, форма и принцип композиционной разработки лицевой поверхности браслетов почти идентичны.

Еще один комплекс художественного металла якутов составляют наборные пояса и украшение сбруи верхового коня. Наборные пояса, т. е. кожаные пояса, декорированные накладными металлическими пластинами и профилированными бляхами, были принадлежностью как мужского, так и женского костюма якутов. Его основа изготавливалась из хорошо выделанной телячьей кожи и представляла собой двойную полосу, причем кожа складывалась так, что шов проходил с внутренней стороны посередине пояса. Среди якутских поясов выделяется два типа: широкие (6–7 см) и узкие (3–4 см). Однако различались они не только по ширине, но по конструкции и характеру металлического декора (рис. 9). Широкие пояса были цельными, узкие

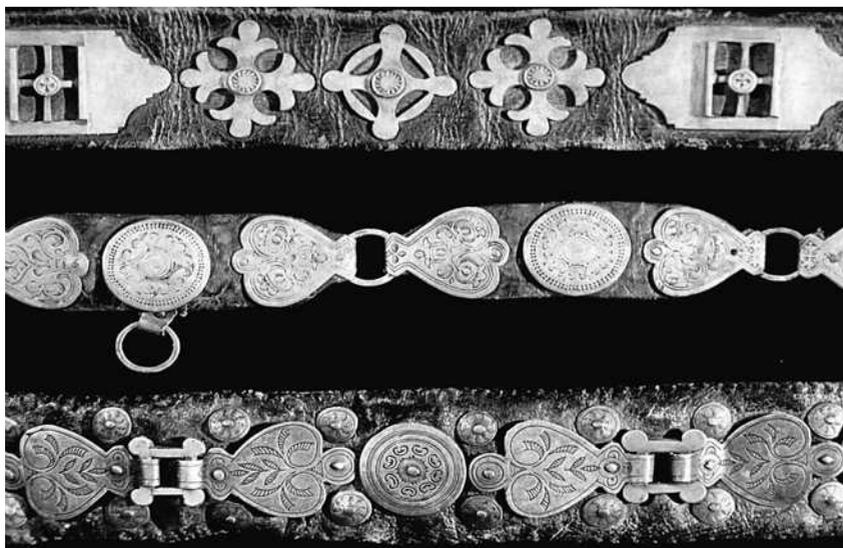


Рис. 10. Узкие наборные пояса. Кожа, латунь, литые, ковкая, гравировка.  
Якуты, конец XIX в.

делались из трех кусков кожи, соединенных металлическими кольцами, пропущенными сквозь широкие дужки крайних накладных металлических пластин. Такая конструкция делала пояс более эластичным (рис. 10).



Рис. 11. Широкий наборный пояс. Кожа, железо, серебро, насечка.  
Буряты. Предбайкалье, конец XIX в.



Рис. 12. Широкий наборный пояс в costume из царского кургана.  
Курган Иссык (Акишев, 1978)

Наборные пояса в XIX в. среди скотоводческих народов Сибири, помимо якутов, бытовали только у бурят, что служит еще одним доказательством общего этапа в формировании культур предков обоих народов. Однако они резко различаются по технике изготовления накладных пластин и их художественной обработке (рис. 11). Пластины на бурятских поясах выполнены в биметаллической технике, т. е. в технике набивной насечки, при которой железная основа пластины насекалась зубилом, и эта широкооватая поверхность покрывалась листовым серебром или орнаментировалась серебряной проволокой. Пластины на якутских поясах изготавливались из одного металла – серебра, латуни или бронзы.

Обращает на себя внимание и разница в видах металла и формах накладных пластин на широких и узких якутских поясах. Так, в декоре широких поясов использовались серебряные пластины простых и сложносоставных форм, украшенные гравированным орнаментом. Узкие пояса декорировались латунными или бронзовыми, профилированными и ажурными пластинами, выполненными в технике литья

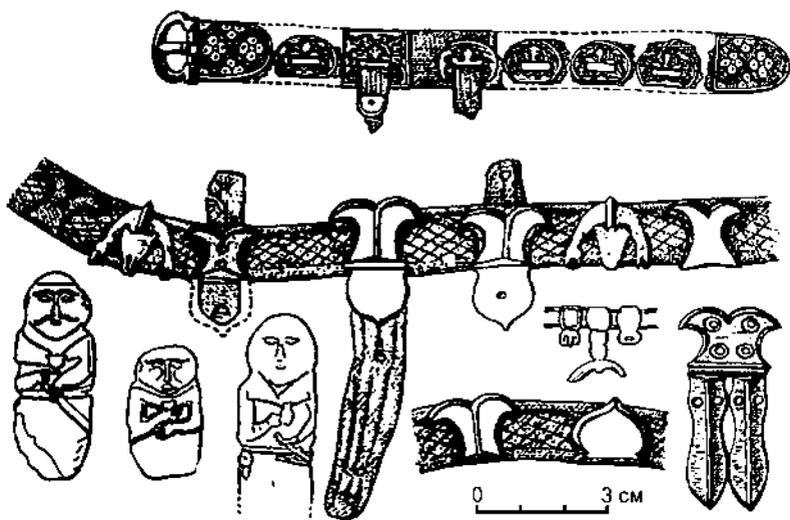


Рис. 13. Древнетюркские наборные пояса, VI–X вв.

и ковки с гравированным орнаментом простого рисунка или вообще без него.

Простые формы пластин в виде прямоугольника и круга и сложносоставные, в которых круг и прямоугольник соединялись в одну форму (круг с двух сторон был обрамлен прямоугольниками), помимо якутов, были характерны для культуры бурят, хакасов и алтайцев. Но если у якутов и бурят они оформляли как наборные пояса, так и сбрую верхового коня, то у хакасов и алтайцев, у которых в этот период наборных поясов не существовало, эти пластины использовались только на ремнях сбруи.

Простые формы накладных пластин относятся к наиболее архаичному типу, распространенному на широкой территории евразийских степей и восходящему к скифо-сакскому периоду<sup>1</sup> (рис. 12). Что касается профилированных и ажурных пластин и блях на узких якутских пояса, то прежде всего необходимо отметить большое разнообразие их форм. Здесь присутствуют розетка, трилистник, крестообразные формы, а также формы достаточно сложного абриса. Исследователи справедливо возводят их генезис к древнетюркскому време-

<sup>1</sup> Акишев К. А. Курган Иссык. Искусство саков Казахстана. М., 1978. С. 100–101.

ни<sup>1</sup> (рис. 13). Происхождение пластин сложносоставных форм связано с древними культурами народов лесостепной зоны Сибири, главным образом угров и самодийцев<sup>2</sup>.

Итак, предварительный анализ художественного металла выявляет достаточно сложную картину культурурогенеза якутов. Его истоки уходят в скифо-сакскую эпоху, которая датируется второй половиной I тыс. до н. э. Этот самый древний пласт в культуре якутов получил отражение в форме декора широких наборных поясов. Следующий этап в формировании якутской культуры связан с хунно-сарматским периодом – эпохой великого переселения народов, датируемой концом I тыс. до н. э. – первыми веками н. э. Это была бурная эпоха, охватившая своим движением самые разные этнические общности. Наиболее ярко она проявилась в культовом металле шаманского ритуального облачения якутов, развитие которого проходило в тесных этнокультурных контактах тюркоязычных, монгольязычных народов, самодийцев и енисейцев. Этот бурлящий этнокультурный и этногенетический котел охватывал огромное пространство сибирской лесостепи. Однако именно в нем возникла энергия, двинувшая самодийцев на север в тайгу и тундру, спровоцировавшая расселение тунгусов по тайге и появление тюрков в Предбайкалье и Минусинской котловине, а возможно, и на средней Лене. По всей вероятности, именно этими потоками были захвачены незначительные группы сакского населения. Следующая волна тюркского населения уже основательно заселяет долину средней Лены в VI–X вв., и связана она с появлением на исторической арене древнетюркских народов, не только создавших первые государственные образования в Великой Степи, но и сотворивших огромный тюркский мир, который внес значительный вклад в развитие мировой цивилизации. Этнокультурные контакты тюрков средней Лены с этим миром не прекращались и в эпоху развитого средневековья, Завоевания монголами просторов Великой Степи могли спровоцировать продвижение части тюрков с территории Средней Азии на северо-восток, что может объяснить появление в якутской металлургической тра-

---

<sup>1</sup> Иванов С. В. Орнамент народов Сибири как исторический источник (по материалам XIX – начала XX в. // Тр. ИЭ. Новая серия. Т. 81. М.; Л., 1963. С. 411; Вайнштейн С. И. История народного искусства Тува. М. 1974, с. 67; Кочешков Н. В. Декоративно-прикладное искусство монгольязычных народов. М., 1981. С. 11.

<sup>2</sup> Павлинская Л. Р. Наборные пояса в культурах Сибири середины XIX – начала XX в. // Украшения народов Сибири. Сб. МАЭ РАН. Т. LI. СПб., 2005, с. 330–333.

диции техники ложного витья, в которой выполнены их знаменитые гривны, известные также в культуре печенегов, тороков и половцев.

Таким образом, якутский художественный металл прошел длительный путь развития, постепенно впитывая различные технологические, художественные и мировоззренческие традиции, что отражает сложную этническую историю населения Центральной, Южной, Юго-Восточной и частично Западной Сибири.

*Н. И. Попова*

### **Концепт «время» в языковой картине мира якутов**

В статье представляется результат предварительного этапа изучения концепта «время» как единицы языковой картины мира якутов, содержащей определенные языковые и культурные знания. В когнитивной лингвистике и лингвокультурологии термин концепт определяется как «ментальное национально-специфическое образование, планом содержания которого является совокупность знаний о данном объекте, некий фрагмент картины мира, а планом выражения – совокупность языковых средств: лексических, паремиологических, фразеологических и др.<sup>1</sup>

Большинство исследователей делит концепт времени на «циклическое время» и «линейное время», признавая это деление универсальным, присутствующим во всех языках. При этом циклическая модель рассматривается как результат освоения окружающей действительности еще в древний период развития человеческого общества. Она является отражением наивной картины мира. Основная его характеристика – периодичность, повторяемость, цепь регулярно повторяющихся событий, периодов. С этим представлением связаны смена времен года (повторяющаяся смена сезонов), а также циклы жизни человека, смена поколений и др. То есть время имеет природоцентрическую и антропоцентрическую составляющие. А линейное, естественнонаучное, время представляется как однонаправленное поступательное движение, основным признаком которого считается продолжительность, длительность.

В предлагаемой статье в центре внимания в большей степени находится циклическое время, которое отразилось в наименованиях, связанных с природным календарем якутов. При этом мы имеем

---

<sup>1</sup> Маслова В. А. Когнитивная лингвистика: учеб. пособие. Мн., 2005, 256 с. С. 27.

в виду, что «языковая картина мира отражает состояние восприятия действительности, сложившееся в прошлые периоды развития языка в обществе. По языковой картине мира нельзя достоверно судить о современных представлениях этноса о мире»<sup>1</sup>.

В качестве фактического материала использованы словарные толкования Э. К. Пекарского в Словаре якутского языка (М., 1958–1959, Т. 1–3) (далее – Пек.), Якутско-русский словарь под редакцией П. А. Слепцова (М., 1972; далее – ЯРС), Большой толковый словарь якутского языка под редакцией П. А. Слепцова (2004–2011, Т. 1–7) (далее – БТСЯЯ), материал, извлеченный из академической картотеки ИГиИПМНС СО РАН, копия материала И. П. Сокконен «Зимний день якутской женщины» из архива РАН, предоставленный Е. Н. Романовой, а также материал из книг А. И. Гоголева «Традиционный календарь якутов» (1999), и Д. С. Макарова «Народная мудрость: знания и представления» (1983).

Выявлено несколько наименований, обозначающих широкое общее понятие времени. Это слово *кэм* и несколько парных существительных: *кэм-кэрдии* или *кэрдии-кэм*, *күн-дьыл*, *дьыл-күн*, *кэм-дьыл*, *сыл-хнук*.

*Кэм* в словаре Э. К. Пекарского определяется как 1) мера; 2) время, пора, срок. БТСЯЯ представляет следующее толкование этого слова: «Последовательная смена минут, часов, дней, лет, время». А все парные слова имеют общее значение ‘время, пора, срок, период времени’.

Компонент *кэрдии* (*кэрдиис*) в *кэм-кэрдии* имеет основным значением 1) рубление, рубка, зарубка, а затем – 2) время, пора (Пек., стлб. 1048). Известно, что якуты в старину использовали деревянный календарь, который представлял собой конструкцию круглой или прямоугольной формы с зарубками. На основании того, что *кэм-кэрдии/кэрдии-кэм* в прямом переводе означает ‘время-зарубка’/‘зарубка-время’, т. е. ‘время, отмеченное зарубкой на дереве’; можно предположить, что использование данного парного слова связано с традиционной календарной системой – своеобразным способом фиксации времени.

*Күн-дьыл* и *сыл-хонук* – это сочетания полнозначных слов, где один из компонентов *сыл/дьыл* имеет конкретное значение «год», а второй компонент – значение меньшей единицы данного цикла *күн* ‘день’, *хонук* ‘сутки’, которые в сумме в составе парного слова выражают значение «время».

---

<sup>1</sup> Попова З. Д., Стернин И. А. Когнитивная лингвистика. URL: <http://zinki/book/kognitivnaya-lingvistika/ot-avtorov>.

Языковая картина мира якутов обнаруживает несколько временных циклов: годичный, месячный и суточный. Наличие в якутском языке выражения *tөгүрүк* сыл 'круглый год' свидетельствует о том, что годовой цикл представлял собой некий круг. Год делится на четыре (или два) сезона: *кыһын* 'зима', *саас* 'весна', *сайын* 'лето', *куһун* 'осень'. Вместе с тем есть представление о бинарном делении года на два сезона — зиму и лето, каждый из которых считался за год; они определялись переездом в зимнее жилье (кыстык) и летнее (сайылык). Основные периоды времени — зимний и летний; весна и осень считались промежуточными межсезонными отрезками времени. У Э. К. Пекарского находим *Кыһыннары сайыннары түөрт сыл буолла* — 'прошло четыре года' (когда в действительности прошло только два), т. е. каждое основное время года (зима и лето) считалось за год (ст. 2439).

Дни внутри года якуты определяли по изменению луны, месяца *ый*. «Обычный якутский месяц состоял из 30 дней и делился на три декады (по десять дней в декаде). Они соответствовали фазам луны — саңа ый (новолуние), *толору ый* (новолуние) и *эргэ ый* (старолуние)»<sup>1</sup>. Более подробно с лунным календарем якутов можно ознакомиться в работе А. И. Гоголева «Традиционный календарь якутов».

Что касается суточного цикла, то основным в представлении якутов является деление суток на день и ночь, или противопоставление светлого и темного времени суток. Об этом свидетельствует наименование суток *тууннээх кун* букв. 'день с ночью'. *Кун* в БТСЯЯ определяется как 1) солнце, 2) световое время суток: от восхода до захода солнца, день. *Туун* 'ночь' от тюрк. *түн*, *дөн*, *дүн* 'ночь', монг. *түне* 'темный, мрачный' (Пек. 2893).

Для обозначения большего цикла времени в якутском языке имеется слово, обозначающее *уйэ* со значением 'продолжительность (время) жизни, жизнь, век человека; течение времени, время, вечность, столетие, век' (ср. тюрк. *Ўје* поколение, бур. *Ўјѐ*, монг. «*Ўје*» век) (ср. *сүүс сыл*) (Пек. 3109). Представляется, что исходное значение слова связано с продолжительностью жизни, веком жизни человека, а понятие природного цикла является, скорее всего, вторичным. Подтверждением этому служит тот факт, что якуты в понятие «век» включали не только 100, а и 70 лет.

Как у всех кочевых народов, одним из основных способов измерения астрономического времени у якутов было наблюдение за солнцем.

---

<sup>1</sup> Гоголев А. И. Традиционный календарь якутов. Якутск, 1999. С. 4.

Время в течение суток определялось по положению солнца — главного пространственно-временного ориентира — на небосклоне.

Якутский язык обнаруживает различные лексические обозначения изменения времени, начиная от восхода солнца *тың хатыыта* и до захода солнца *им сүттэ* (букв. 'заря потерялась'). Существует целый ряд выражений, обозначающих различные отрезки времени в соответствии с движением и разными положениями солнца последовательно: *тың хатыыта* 'восход солнца, тонкая светлая полоска; утренняя заря, чуть свет, на рассвете'<sup>1</sup>; то время суток, когда к утру все небо еще темное, а на востоке уже появилась узенькая светлая полоска, появились первые проблески зари (Сокконен, 1925), *тың* 'заря' + *хатыы* от *хат-* 'начинаться, наступать' (Пек. столб. 3395); иминээт время появления на небе утренней зари и угасания вечерней (Пек. стлб. 935); *халлаан (таңара) сырдыыта* 'небо стало светлым' 'рассвет, чуть свет' (Сокконен, 1925); *Күн тахсыыта* 'восход солнца (рассвет), (часть солнца показалась или поднялась над линией горизонта)' (там же); *күн ойдо* (букв. 'солнце прыгнуло; солнце поднялось над горизонтом'); *күнүскээн* (= *күнүскү*) 'дневное время, 10-й час утра' (Пек. Ст. 1303–1304); *күн ортолоото*; *күн халлаан оройугар тагыста* 'солнце приближается к полудню' (букв. 'солнце поднялось на макушку неба'); *күн ортоото*; *күн ортоото турда* 'полдень, середина дня, когда солнце достигает высшей точки — апогея' (букв. 'наступила середина дня'); *күн ортоото ааһыыта* 'послеполуденное время'; *күнүс* 'дневное время, день, светлая часть дня, обеденное время'; *күрүлүүр күнүс* 'середь бела дня, в середине дня' (ТСЯЯ, с. 653) (букв. 'струящийся день'); *күн аргалыыр* 'вечереет' (букв. 'солнце направляется на запад'); *күн киэһэриитэ*; *киэһэрдэ* 'солнце (день) к вечеру, наступает вечер, вечерееет'; *күн кириитэ* 'заход солнца, закат' (ТСЯЯ, с. 638); *им сүттэ* 'заря погасла' (букв. 'заря потерялась'); *күн киирдэ* 'солнце зашло'; *түүн үөһүгэр барда* 'к полночи движется'; *түүн үөһэ*, *түүн ортоото* 'полночь, середина ночи'; *түң түүн* 'глубокая ночь'; *халлаан суһуктуйан эрэр* 'небо к свету; небо светает' (Сокконен). *Сырдык-хараһа былдьаһыыта* 'сумерки, сумрак; сумеречное время'.

Традиционно понятие «время» связано с явлением антропоморфизации, о чем свидетельствует использование в описании таких глагольных лексем, как *ортолоото* 'приблизилось к середине', *тагыста*

<sup>1</sup> Нелунов А. Г. Якутско-русский фразеологический словарь, 2002, С. 239.

‘поднялось’, *аргаалыыр* ‘направляется на запад’, *сүттэ* ‘исчезло, потерялось’ и др.

В целом световой день имеет четырехчастное деление, параметры которого могли меняться в зависимости от степени освещенности: *сарсыарда* ‘утро (время от рассвета до первого удоя)’, *күнүс* ‘дневное время’, *киэһэ* (ср. тюрк. *кэчэ*) ‘вечер, вечером’, *түүн* ‘ночь, ночь’ (ср. тюрк. *түн*, монг. *түне* ‘мрачный, темный’).

В зависимости от выбора системы отсчета одно и то же событие может получить разное описание. Например, по освещению солнца тех или иных частей юрты и находящихся в ней предметов у тюрков Южной Сибири световой день делился на 10 частей (Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири, 1988), а у монголов – на 29 временных периодов<sup>1</sup>. Наличие ряда выражений свидетельствует о том, что у якутов такой способ исчисления времени в световой день тоже присутствовал, например: *күн оһох чанчыгар тыгыыта* ‘когда солнечный луч падает на нижнюю боковую часть камелька’, *күн кэтэ-гэриин түннүккэ тыгыыта* ‘когда солнце освещает заднее (западное) окно, противоположное входу’, *күн уңа түннүккэ кириитэ* – ‘когда солнце заглядывает в правое окно’.

Время якуты определяли также и по освещенности ландшафта: *Күн тиит баһыгар ойдо* букв. ‘Солнце прыгнуло на макушки деревьев’, *күн илин тыа баһынан тахсар* ‘солнце поднимается с верхушки леса, находящегося слева’, *күн тыа сагатыгар саһар* = *Күн тиит баһыгар түгэр* ‘день клонится к вечеру, солнце опустилось к макушкам деревьев, приблизилось время заката’, *күн сагахха түһүүтэ* ‘солнце садится за горизонт’ = *күн тыа кэтэгэр түһэр* ‘солнце опускается за лесом’.

В языковой картине мира обозначение времени суток зависит и от того, какой деятельностью оно заполнено, т. е. время определяется по видам хозяйственной деятельности: *сарсыардааңы ыам (ынах)* ‘утренний удои (корова)’ (примерно 4–5 (5–6) часов утра), *күнүскү ыам* – ‘дневной удои’ (время удои коров по первой трети дня, время дневного доения коров – 10–11 час утра), *түөртүүр(гү) ыам (ынах)* – ‘четвертый удои (корова)’ (время удои по второй трети дня – 15–16 часов), когда в 4-й раз доят коров – пятый час пополудни, *киэһээңи ыам* – ‘вечерний удои (20–21–22 часа)’. Причем время в летний и зимний периоды различается: в зимнее время первый удои яловых кобыл

---

<sup>1</sup> Жуковская Н. Л. Кочевники Монголии. Культура. Традиции. Символика. М.: Изд. фирма «Восточная литература» РАН, 2002. 248 с.

производился в 6–7 часов, второй – в 12–13, третий – в 18–19 вечера, четвертый – в 24–1 час ночи. Летом кобыл доили приблизительно в следующие часы: 1-й удой – в 7 часов, 2-й – в 10, 3-й – в 13, 4-й – в 16 и 5-й – в 19 часов. Доеение производилось с промежутками в 2–3 часа.

Летом в сенокосный период время исчислялось перерывами на отдых с приемом пищи или промежутками времени от одного перерыва до другого: *сарсыардаанны омурган* ‘утренний перерыв’ (самый короткий), *кунуску омурган* ‘дневной обеденный перерыв’, *түөртүүр омурган* ‘небольшой перерыв в 15 или 17 часов’, *киэһээнни омурган* ‘вечерний перерыв около 20–21 часа’. Для обозначения более коротких отрезков времени у якутов существуют выражения, отражающие реалии их жизни: *Күөс быстыңа* ‘пока варится мясо’ (минут 20) *тоң күөс быстыңа* ‘пока варится мерзлое мясо, битый час’, *хамсалаах табах быстыңа* букв. ‘за время выкуривания трубки табака (в течение короткого времени – около 15 минут)’, *көһүйэ (солуур, солуурчах, чаанньык) быстыңа* ‘время закипания воды в горшочке (котле, котелке, чайнике)’, *үтэһэ быстыңа* ‘время поспевания мяса или рыбы на рожне’.

Традиционно якуты различали с десяток звезд, что можно понять по наличию их названий в языке: *Гргэл* ‘Плеяды’, *Тоңус Араңаһа* ‘Малая Медведица’ (букв. ‘тунгусский лабаз’), *Араңас сулус* ‘Большая медведица’ *Халлаан сиигэ* ‘Млечный путь’ (букв. место соединения частей неба, шов), *Чолбон* ‘Венера (утром) и Марс (вечером)’, *Үс Мэндэги сулус* ‘Орионов пояс’ (Н. Габышев) и по ним ориентировались. Исчезновение Венеры означало наступление утра: *Чолбон сүппүт* ‘наступило утро (букв. Венера исчезла)’. Существует также поверье о том, что Плеяды делают зиму.

Концепт «время» весьма последовательно и системно вербализуется в якутских паремиях, обнаруживая себя и как линейная структура. Представление о временных отрезках при этом чаще всего соотносится с результатом человеческой деятельности. Фразеологически связанные значения различных лексем, репрезентирующих концепт «время» в составе устойчивых сочетаний, можно представить следующими семантическими группами.

1. Короткий отрезок времени: *Чыпчылыыйах бэтэрээ өттүгэр (икки өттүгэр)* ‘в мгновение ока (букв. не успел моргнуть)’, *Чыпчылыыйах иннинэ / көрүөх бэтэрээ өттүгэр / чыпчылыыйах түгэнэ / эгийийиэх икки ардыгар / этиэх түгэнэ* – ‘в мгновение ока, в один миг’; *Биир тыынынан* – ‘в один миг, букв. одним дыханием’; *Көрүөх икки ардыгар* ‘в одно мгновение, в один момент’; *Көрүөх бэтэрээ өттүгэр*

‘в мгновение ока, быстро, стремительно’; *Кыл муччу* ‘едва-едва, кое-как’; *Кыл түгэнэ (түгэнигэр)* ‘на мгновение, на короткое время’; *Силлээбит сил сиргэ топ гына түһүөн иннинэ* ‘до того, как плевков коснется земли’, *Түнэ тимэх түрдэстиэн иннинэ* – ‘мгновенно (букв. до того момента, как скукожится (брошенная в огонь) пуговица из лосиной замши)’, *көрүөх быстыңар тагыста* ‘не успел взглянуть’.

2. Продолжительный период, в течение которого что-либо происходит: *Көһүтэрбэр көхсүм көһүйдэ (күүгэнэ баранна, кыараата)* ‘ждать томительно долго (букв. от ожидания спина моя онемела (засохла, сузилась)’; *Күнтэн бэрсибэккэ* ‘весь день, долго’, *Кэмниэ кэнэгэс* ‘спустя много времени, после долгого ожидания’; *Кэтэһэн (кэтэһэн-кэтэһэн) кэлтэгэй буолбут* ‘долго ждать (букв. от долгого ожидания стать кривым)’, *Хара сарсыардаттан* ‘с самого раннего утра (букв. с черного утра)’, *Быара ыалдьыар (көһүйүүр) диэри күллэ* ‘смеялся до упаду (смеялся так долго, что разболелась печень)’; *Икки хараңага* ‘с раннего утра до позднего вечера (букв. с утренней темноты до вечерней)’; *Үс туман түһүүр диэри* ‘до позднего вечера (букв. до падения трех туманов)’.

3. Время как явление ускоренное – быстро: *чыпчылыыар түгэнэ* ‘моргнуть глазом, миг’, *Кыл тиэтэлинэн* ‘торопливо, в большой спешке’; *Кыл тыынынан* ‘мигом, очень быстро, второпях (букв. на одном дыхании с конский волосок)’; *Мас тосторунан* ‘очень быстро (убежать, умчаться) (букв. так, что сучья трещат)’ ср. *быа быстарынан / уңуох тосторунан / харах тэстэринэн / буута быстарынан* ‘очень быстро, со всех ног (бежать) (букв. так быстро, что разрывается бечева / ломается кость / лопаются глаз / рвутся мышцы).

4. Время – явление, протекающее медленно: *Кутуйах хаамыыта (кун уһуур)* ‘очень медленно (букв. мышинными шагами) (удлиняется день)’ *Сыаргата бытаарбыт* ‘медлить с чем-л. (букв. сани его замедлились)’.

5. Время – совокупность моментов, происходящих весьма редко: *Ый баһыгар-атагар* ‘изредка (букв. в начале-конце месяца)’, *Сыл баһыгар-атагар* – очень редко, очень мало (ходить, видеться, посещать) (букв. в начале и конце года).

6. Время – жизнь человека: *Мутугунан бырагар муңур үйэ* ‘век, жизнь человека (букв. тупой век, равный расстоянию брошенного сука)’; *Саас-үйэ тухары* ‘испокон веков, веки вечные, всю жизнь’.

В заключение следует сказать, что понятие «время» в языковой картине мира якутов возникло в результате их наблюдений за сменой

природных циклов и их повторяемостью, соотносится с различными жизненными реалиями, связанными в основном с бытом и хозяйственной деятельностью якутов, носит антропоцентрический характер.

Для более полного воссоздания представления о концепте «время» как фрагменте языковой картины мира необходимо привлечь впоследствии материал фольклорных текстов, а также фразеологический ресурс якутского языка. При этом надо иметь в виду то, что в структуру концепта входит как неотъемлемая составляющая понятие «жизнь / возраст человека». Кроме того, в тесном взаимодействии с ним находится концепт «пространство». Без учета этих данных построить модель семантической структуры концепта «время», предполагающую иерархию центра и периферии, не представляется возможным.

*Л. Н. Романова*

### **Древнетюркские памятники в генезисе якутской литературы: к постановке проблемы**

История литературы в широком ее смысле включает в себя не только собственно литературную традицию с осознанным авторством, но и древнеписьменные, и дописьменные формы (устная традиция), которые не всегда хронологически последовательны и не всегда являют собой прогресс (например, в случае утраты письменности у многих тюркоязычных народов Сибири, которые впоследствии были отнесены к так называемым младописьменным литературам). Исследование истории любой национальной литературы в ее генетических истоках должно учитывать весь исторический опыт развития художественного сознания народа и во всех его проявлениях.

Исследованный предыдущими историками якутской литературы (Н. М. Заболоцким, Н. А. Габышевым, Н. Н. Тобуроковым и др.) материал позволяет нам выстроить с точки зрения исторического стадийного подхода периодизацию долитературного развития якутской художественной словесности с включением *древнетюркской письменной литературы* как имплицитного архаичного истока якутской литературы.

В исследовании тюркоязычных литератур Средней Азии, Северного Кавказа, Урала и Поволжья, Восточной Сибири и др. едиными общими генетическими прототипами фольклора и литературы признаны наиболее ранние древнетюркские письменные памятники VI – первой трети XI вв. Это – орхоно-енисейские надписи (VI–VIII вв.), а именно Большая и Малая надписи памятника Кюль Тегина, енисейские епитафийные памятники; «Гадательная книга» (середина VIII – начало IX вв.),

«Кутадгу билиг» («Благодатное знание») Юсуфа Баласагуни, «Диван лугат ат-тюрк» («Словарь тюркских языков») Махмуда аль Кашгари (XI в.).

На уровне развитых тюркоязычных литератур, не утративших старописьменную культуру, связь с общетюркскими источниками носит непосредственный, репрезентативный характер, глубоко проникающий в художественный метод и стиль литературы нового времени. В случае с литературами, которые утратили письменную традицию в ходе своего исторического развития (географических перемещений, взаимодействия и слияния с другими этносами, различными природными и бытовыми условиями жизни и т. д.) и приобрели новую письменность лишь в конце XIX – начале XX вв., наблюдается, скорее всего, имплицитная связь, которая требует доказательной базы, основанной на малейших признаках генной памяти как в принципах художественного отражения действительности, так и в самой структуре художественного текста. Наглядным примером тому может служить якутская литература, по некоторым признакам – языковым, ментальным, мифотворческим – восходящая к древнетюркской устной и письменной культуре.

Расширение генетического поля якутской литературы путем включения в ее родословную древнетюркской письменности позволяет, во-первых, объяснить природу происхождения якутских литературных традиций (в области жанра, стиля, композиционно-сюжетной организации, системы образов, языка); во-вторых, провести линию преемственности в развитии художественного сознания народа саха с более раннего периода, чем с периода бытования живого фольклора во время возникновения литературы, и, наконец, в-третьих, найти аналогии в истории зарождения и становления родственных тюркоязычных литератур Сибири (Алтая, Хакасии, Тувы).

Для якутского фольклора и литературы как культуры, не затронутой исламом, из всего корпуса древнетюркской письменной культуры наиболее близки орхоно-енисейские рунические надписи. Связь якутского фольклора и литературы с более поздними памятниками тюрков IX–X вв. имеет лишь общие, универсальные, типичные для всех тюркоязычных культур черты.

Орхоно-енисейские рунические надписи неоднократно становились объектом исследования различных гуманитарных областей, внесших значительный вклад в изучение тюркской культуры (начиная с трудов В. В. Радлова, П. М. Мелиоранского, Ф. Е. Корша, А. Н. Бернштама, В. М. Жирмунского до современных исследований С. Г. Кляшторного, Н. М. Киндиковой, Л. Р. Кызласова, А. Л. Кошелевой, У. А. Донгак и др.).

Параллель *древняя письменность / раннеисторический, архаичный древнетюркский фольклор – фольклор тюркских народов – письменная литература нового времени* служит основой многих современных исследований в области генезиса литературы. Подобный подход вполне применим и к якутской литературе.

С литературоведческой точки зрения одним из самых спорных вопросов изучения памятников является их жанрово-родовая природа, особенно с точки зрения формальных признаков. В конечном итоге исследователи сошлись на их прозапоэтической структуре, которая, несомненно, определяется существованием архаичной устной эпической традиции во времена создания памятников.

Синкретизм орхоно-енисейских памятников, на наш взгляд, может во многом объяснить жанровую природу героического эпоса, в частности якутского олонхо, а именно специфику построения прозапоэтического произведения, соотношение речитативного и поющего текстов в эпическом сказании олонхо, особенности сочетания в пределах эпоса разных жанров устного творчества (поговорок, обрядовой поэзии, лирических внеобрядовых песен и т. д.). На схожесть этих структурообразующих черт, в частности в олонхо «Ньургун Боотур Стремительный» в записи К. Г. Оросина, обращали внимание известные якутские тюркологи Н. Е. Петров, Н. Н. Тобуроков. В этом отношении интересно влияние древних тюркских памятников не только на якутские олонхо, но и алтайские черчек и кая, хакасские алыптых нымах, тывинские маадырлыг тоба и т. д.

В определении жанровой природы енисейских надписей исследователи отмечают органическую связь с песенным фольклором хакасов, алтайцев, тывинцев, киргизов. В якутском фольклоре достаточно трудно найти прямые жанровые аналогии с эпитафиями, однако метафорические образы, эмоциональная экспрессивность, стиховые особенности вызывают также ассоциации с обрядовыми и внеобрядовыми песенными жанрами устного творчества народа саха (например, ритуальным плачем) и с литературными формами элегии (например, *кэп туонуу, суланьы, мунатыйы* и др., которые утвердились в медитативной лирике якутов).

Исследуя орхоно-енисейские памятники в сравнительном аспекте с фольклором сформировавшихся позднее тюркских народов Сибири, можно провести типологические жанровые параллели:

- восхваление деяний великих каганов в Большой и Малой надписях памятника Кюль-тегина и самовеличание в Надписи в честь Тонью-

кука перекликаются с жанровой формой *мактал* в алтайском фольклоре и описанием богатырских деяний в якутском олонхо и созданием героико-патетических поэм в якутской поэзии, особенно 20–30-х гг., не говоря уже о литературных авторских формах эпоса олонхо;

- оплакивание Кюль-тегина, эпитафийные надписи на енисейских памятниках – с формой *сыгытах* в алтайской устной традиции и с предположительно существовавшей в якутском устном творчестве формой ритуального плача-причитания (*аһыы*). На существование такого жанра в устном творчестве указывает и стихотворение первого якутского поэта А. Е. Кулаковского «Эр аһыыта» («Плач по мужу») с явными признаками фольклорного влияния.

Основополагающие, структурирующие признаки надписей, такие как композиционная целостность, последовательность фабульного развития, ритмическая и звуковая гармония в стиховых фрагментах, отбор языковых средств, соответствующих интонации повествования, говорят в пользу того, что уже в средние века существовали относительно систематизированные (в определенной степени канонизированные) представления о природе художественного творчества и законах создания произведения как идейно-содержательного и формального целого в зачаточном виде.

В целом принципы организации древних орхоно-енисейских надписей впоследствии находят отражение в народном эпосе тюркских народов Сибири. Примером могут служить инициальное начало о сотворении земли и человечества, мироздании в алтайском, якутском эпосе, особые способы разделения (выделения) смысловых частей посредством риторических обращений, типических мест, формул. Все это впоследствии закономерно перешло в литературную традицию как национально идентифицированные традиционные образные средства (примером тому служит творчество первых якутских поэтов А. Е. Кулаковского, А. И. Софронова-Алампа, П. А. Ойунского и др.).

Ритмико-синтаксический, звуковой строй народного эпоса, устной поэзии и национальной письменной тюркоязычной поэзии также восходит к древнетюркским памятникам. Относительная метрическая равносложность стихотворных строк, достигаемая за счет грамматико-синтаксического параллелизма или рифмоидов, аллитерация, фразовая синонимия (вариации) в древнетюркских памятниках впоследствии стали и характерной стилевой чертой устного народного творчества и национальной поэзии.

И, наконец, представляет особый интерес проблема изучения системы образных средств (формул, риторических и синтаксических фигур, тропов и т. д.), определившей стилистическую маркированность древних текстов и получившей развитие в фольклоре и литературе тюркских народов.

Свидетельством генной памяти национального художественного мышления могут быть признаны постоянные эпитеты в якутском народном творчестве и литературе. Постоянные эпитеты, схожие с устойчивыми словосочетаниями древнетюркских надписей, прочно вошли в тропеический арсенал якутской литературы: например, *örün kütüš* (светлое серебро – *үрүң көмүс* (белое золото – серебро), *qara tär* (черный пот – *хара көлөһүн*) как выражение предельного усердия, приложения больших физических и моральных усилий, *bangü taš* (вечный камень – *мэңэ таас* (священный камень), *silik (qyz oly)* (чистые (красивые дочери) – *айгыр силик* (чистый, красивый, разнообразный, цветистый по отношению к природе), *uduq jir sub* (священная земля-вода – *ытык сир* (священная земля) и т. д.

Смысловые ассоциации вызывают и другие тропы древнетюркских памятников, например сравнительный метафорический оборот в Большой надписи памятника Кюль-тегину:

Qanuŋ subča jügürti	Кровь твоя бежала, как вода,
söŋükün taŋča jatdy.	кости твои легли, как горы <sup>1</sup> .

обнаруживает семантическую близость с описанием последствий мировых войн в поэме А. Е. Кулаковского «Сон шамана»:

Дьаамаџа баппат	Не вместив в ямы,
Дьаргыл уңуох	Человеческие кости
Дьаарыстанна,	(на земле) сложили,
Умуһахха баппат	Не прибранные в могилу,
Уһун уңуох урусхалланна...	Конечности разрушились...
	...
Көџус хаана	(Спинная) кровь
Көңүс үрэх буолан	Стремительным ручьем
Көңүтэ сынһан түстэ.	Смыла (разрушила) берега.

Древние формулы, обнаруживаемые в орхонских памятниках, в трансформированном и модифицированном виде, подвергшись вто-

<sup>1</sup> Здесь и далее тексты и переводы орхонско-енисейских надписей даны по книге Стеблевой И. В. «Поэзия тюрков VI–VIII вв.» (М.: Наука, 1965).

ричной архаизации, вошли в арсенал фольклора народов, исторически сформировавшихся в более поздние времена, а затем и в поэтический стиль письменной литературы.

Стандартные формулы якутского эпоса и обрядовой поэзии, на наш взгляд, обнаруживают генетическую связь с некоторыми формулами орхонских памятников. Даже если они не дают возможности провести прямые аналогии в грамматическом и лексическом плане, то семантическая близость очевидна, например в хронотопном обозначении границ пространства или четырех сторон света:

Ilgärü kün toısyq(q)a	Вперед, вплоть до солнечного восхода,
birgärü kün ortusyуарu	справа, вплоть до полудня,
quriуарu kün batsyquуa	назад, к солнечному закату,
juууарu tün ortusyуарu.	слева, до полуночи.

Четыре стороны света как пространственно-временная координата, имеющая гиперболизированное сакрально-магическое значение, также играет важную роль в якутском эпосе (например, в традиционном описании родины богатыря в олонхо) как определение *своего* и *чужого* пространства.

В якутском фольклоре и литературе симптоматически можно найти отдаленную аналогию с некоторыми формульными выражениями орхонских надписей. В Большой надписи Кюль-тегину существует несколько раз повторяемая традиционная формула о поработенных народах: «Başlyууу jüküntürmis / tislіgig sökürmis» (Имевших головы они заставили склонить [головы] / имевших колени они заставили преклонить [колени]). Эта формула, на наш взгляд, могла, претерпев смысловое, структурное изменение в связи с мифологическими представлениями народа саха, появиться в трансформированном виде в народном героическом эпосе и обрядовых песнях (алгысах – благопожеланиях) в виде: «Сүһүөхтээх бэйэм сүгүүрдүм, Тобуктаах бэйэм токуйдум» (Имея суставы, согнулся, Имея колени, преклонился).

Примечательно, что фольклорные формулы, восходящие к древнетюркским традициям, затем, благодаря первому якутскому поэту А. Е. Кулаковскому, органично вошли в письменную литературную традицию и заняли значительное место в системе национальных средств поэтической образности. При этом формулы сохранили полифункциональность, выступая не только как жанровый маркер произведения, но и как композиционно и ритмически организующее средство художественной выразительности.

Если обратиться к художественному опыту других родственных народов, таковы традиционные алтайские поэтические формулы ритуального плача в лирике П. А. Чагат-Строева и описательные формулы кожонгов в пейзажной лирике М. В. Мундус-Эдокова, аллегорическое толкование природных явлений формульного характера в поэзии тувинского автора С. Пюрбю и т. д.

Схожие моменты в поэтике орхоно-енисейских памятников и якутского фольклора можно выделить и в употреблении паремиологического фонда фольклора – пословиц и поговорок, как ритмико-организующего начала текста. Генетическая связь проявляется как в семантике пословиц и поговорок, так и в их архитектонике (синтаксический параллелизм, аллитерация и т. д.). Непосредственную ассоциацию с якутскими паремиями вызывают, например, пословицы Большой и Малой надписи памятника Кюль-тегина и надписи в честь Тоньюкука. Вот один пример из многих: *Körür közim körmâz tâg / bilir biligim bilmâz tâg bolty / özim saqyntym* (Зрячие очи мои словно ослепли, вещей разум мой словно отупел – я сам запечалился). Данная пословица нам хорошо известна как пословица: «*Киэң көбүс кыараата, уһун санаа кылгаата*» (Широкая спина сузилась, долгий ум укоротился), «*Харабым сабылынна, өйүм баайылынна*» (очи мои словно ослепли (закрылись), ум мой запутался). Так, в олонхо «Нюргун Боотур Стремительный» в записи К. Г. Оросина, в описании чувств родителей героев, спускающих своих детей в Срединный мир с небес по велению Всевышенного Юрюнг Аар тойона для спасения человеческого рода, встречаем: *киэң көбүстэрэ сүүтүктээбэр кыараата, уһун санаалара саптаабар кылгаата* (широкие спины сделались уже наперстка, длинные их мысли сделались короче нитки).

Таким образом, исследование древних памятников тюркских народов приводит к выводу о том, что в них заложены основы устно-поэтического и литературного стиля, сформировавшихся позднее тюркских народов. Отсюда еще не вполне осознанное понимание целостности художественного произведения (в имплицитном значении) как единства всех компонентов, направленных на раскрытие содержания, главной идеи автора, что было развито в последующем в фольклоре и литературе тюркских народов.

Все это говорит в пользу того, что история якутской художественной словесности имеет глубокие корни, которые могут стать предметом обширного историко-генетического исследования.

*Г. Х. Самигулов*

**Тюркские этно-сословные группы Южного Зауралья XVIII – первой половины XIX века (к постановке проблемы)**

Сегодня понятно, что остро стоит вопрос изучения истории тюркского населения Южного Зауралья. Имеются обобщающие работы по истории татар, но практически нет исследований, рассматривающих историю формирования татарских групп на этой территории (да и по башкирам после работ Р. Г. Кузеева почти ничего нового не появилось), т. е. не пройден этап первоначального накопления информации. В такой ситуации о разработанности подходов к изучению и об адекватности отображения процессов говорить сложно. Но даже если оставить в стороне крайне неравномерную степень изученности разных групп населения, останется вопрос, который, на мой взгляд, необходимо прояснить, – о характере этнических групп XVIII в. В данном случае речь пойдет о группах «багаряцких татар» и «ичкинских татар». Объем публикации ограничен, и я не касаюсь здесь башкир, «ясашных татар» и «служилых мещеряков», хотя то, о чем будет сказано ниже, касается и этих групп. Статья получилась в какой-то мере противопоставленной работе Д. М. Исхакова – просто он, пожалуй, единственный, кто пытался описать процесс формирования татар Зауралья, но делал это на том материале, который у него имелся. Сегодня выявлены новые документы, которые (на мой взгляд) несколько иначе характеризуют эти процессы и предполагают дальнейшее развитие подходов к их изучению.

Представляется, что в XVIII в., точнее с середины XVIII в. этнические процессы Южного Зауралья следует рассматривать не как взаимодействие этносов, а как взаимодействие этно-сословных групп. Эта идея вовсе не является новой – о сословном характере групп татарского населения в Приуралье и Зауралье пишет, в частности, Д. М. Исхаков<sup>1</sup>. Но проблема в том, что эти сословные группы в его описании имеют «ровную» этническую окраску, или, иначе говоря, представляют собой моноэтнические сословные группы. На мой взгляд, это не совсем так: сословие по своему характеру – внеэтнично. То есть сословие – это группа населения, отличающаяся от прочих набором прав (привилегий) и обязанностей. Когда мы говорим о группах «служилых мещеряков», «служилых татар Ичкинских юрт», «служилых татар

---

<sup>1</sup> Исхаков Д. М. Этнографические группы волго-уральских татар: опыт системного анализа // Этнотерриториальные группы татар Поволжья и Урала и вопросы их формирования. Казань: Изд-во ПИК «Дом печати», 2002. С. 75–96, 110–130.

Усть-Багаряцких юрт», то, по сути, обозначаем разные группы одного сословия – «служилых»; можно уточнить: «служилых инородцев». Представляется, что воспринимать состав этих групп как моноэтнический, для XVIII – начала XIX вв. в принципе неверно. Несомненно, были представители «базового» этноса, составившего основу каждой такой группы. Однородность этого «базового» компонента могла быть довольно условной. А помимо представителей основного народа, в состав сословной группы могли входить (и входили) самые разные люди. Постараюсь обосновать свой тезис.

Пример первый – Усть-Багаряцкие юрты. В Усть-Багаряцкой деревне в 1736 г. проживали мишари, 22 двора, хотя возможно, что население было смешанным<sup>1</sup>. В другом документе упоминаются три Усть-Багаряцких юрта, то есть деревни, в которых жили ясашные татары. В приведенном там же списке (далеко не полном) обозначено 40 человек мужского пола<sup>2</sup>. На карте, составленной в 1749 г., в нижнем течении рек Синары и Багаряка показаны юрты Давытковы, Новые и Асмановы<sup>3</sup>. В материалах переписи (опроса) жителей татарских деревень на спорных землях Салзавутской волости указаны деревни Асманова, Нижняя, Новая. В 1745 г. хозяев дворов (глав семей) в этих трех деревнях было: в Асмановой – 24 ясашных татарина; в Нижней (Нижне-Синарской) – 31 ясашный татарин; в Новой – ясашных татар 24, служилых мещеряков 15<sup>4</sup>. При этом 6 семей деревни Новой переселились из Терсяцких юрт<sup>5</sup>, которые, как известно, впоследствии считались одной из деревень Ичкинских татар. Таким образом, в Усть-Багаряцких юртах было 79 семей ясашных татар и 15 семей служилых мишарей (последних могло быть несколько больше – часть людей во время опроса могла быть на службе). Замечу, что мы не можем утверждать, что все «ясашные татары» были выходцами из Казанской провинции, часть из них, вполне возможно, относилась к сибирским татарам<sup>6</sup>.

До 1754 г. татары Усть-Багаряцких юрт платили «пятигривенный ясак», который в тот год был с них снят, и тогда же была отведена в их владение земля, на которой они до этого жили (арендовали у баш-

---

<sup>1</sup> Там же. Л. 585.

<sup>2</sup> Там же. Л. 594–595 об.

<sup>3</sup> ГАСО. Ф. 59. Оп. 3. Д. 1721.

<sup>4</sup> ГАСО. Ф. 24. Оп. 1. Д. 1092а. Л. 291–304.

<sup>5</sup> Там же. Л. 301 об. – 302.

<sup>6</sup> Зограф Н. Ю. Антропологический очерк мещеряков Зауральской части Пермской губернии. М., 1879. С. 1.

кир Салзаутской волости)<sup>1</sup>. Такая же ситуация была и с ичкинскими татарами, но о них чуть позже<sup>2</sup>. Фактически с этого года и возникает группа служилых татар Усть-Багаряцких юрт, которая включила в себя как бывших ясашных татар, так и мишарей, проживавших в деревнях, расположенных в нижнем течении Синары и Багаряка. Но при официальном названии «татары Усть-Багаряцких юрт» и огромном численном перевесе ясашных татар у людей, входивших в эту группу, «на выходе» сформировалась мишарская идентичность. Характерно, что к мишарям себя относили жители тех самых деревень Османовой (Усмановой), Новой и Нижней, причем Н. Ю. Зограф пишет: «По сказаниям самих Мещеряков они результат смешения двух племен – местного и пришлого»<sup>3</sup>. Почему мишарская идентичность перевесила – неизвестно.

Пример второй – ичкинские татары. История их формирования практически не изучена. Из наиболее ранних источников мы имеем записки академика П. С. Палласа, который проехал по нескольким маршрутам в Южном Зауралье в 1770–1771 гг. и записал информацию о происхождении ичкинских татар в двух деревнях – Альменкуль (Могильной) и Ичкиной (на Исети). В 1770 г., проезжая по Исети, он записал: «Напротиву того дорога предлежала мне по левой стороне Исети по степи чрез село Масленское, деревню Ичкину над ручьем такого же имени, от коего наречены и прочия деревушки оселенные Татарами, происходящими из поколения Казанских и здесь во первых поселившихся в развалившийся Мехонский острог»<sup>4</sup>. Если перевести на современный язык, то получается, что первоначально татары поселились в Мехонском остроге. Это вполне возможная ситуация: Мехонский острог был основан в 1658–1659 гг., т. е. в самом начале русского расселения на Исети. В первые остроги по Исети неохотно шли крестьяне из русских слобод Зауралья, и значительную часть их первоначального населения составляли татары и чуваша<sup>5</sup>. После того как Мехонский острог прекратил существование как оборонительная еди-

---

<sup>1</sup> Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н. М. Наказы народов Башкортостана в Уложенную комиссию 1767–1768 гг. Уфа: Китап, 2005. С. 261–262.

<sup>2</sup> Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н. М. Наказы... С. 260.

<sup>3</sup> Зограф Н. Ю. Антропологический очерк... С. 1, 13.

<sup>4</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. Т. II. Кн. I. СПб: При Императорской Академии наук, 1786. С. 471.

<sup>5</sup> Самигулов Г. Х. От Далматова монастыря до Чебаркульской крепости. Челябинск: Южно-Уральский гос. ун-т, 2011. С. 30–35.

ница, татары расселились на землях по р. Исеть. В 1771 г. П. С. Паллас проехал через Альменкуль: «Деревня Могильная, или по-татарски Елмен-Куль... В одной деревне находится до 20 татарских дворов. Сии татара суть роду Ичкинских казаков, которые лет за сто, или как старики меж ними говорят, во время юности Петра Великого, пришед из Казанской провинции, поселились в малом числе на реке Ичкане, впадающей в реку Исеть, теперь же число их столь умножилось, что составляют почти 200 семей, которые живут рассеявшись по рекам Тече и Миясу. Они так же как и мешеряки в нужном случае исправляют военную службу, и сего ради свободны ото всех податей и рекрутского набора, сеют гречуху, коея семена привезли с собой с Исети»<sup>1</sup>.

Разные люди выдавали исследователю разные версии прихода ичкинцев на Исеть (существует еще поздняя версия о том, что ичкинцы пришли за Урал во времена Ивана Грозного<sup>2</sup>, но никаких подтверждений она не имеет). Ясно, что ичкинцы не были однородной, одновременно пришедшей из Поволжья группой. Более того, скорее всего, некоторые деревни, чье население впоследствии вошло в состав «ичкинских татар», изначально себя к таковым не относили (в частности, деревня Терсяцкая). В состав ичкинцев как этно-сословной группы могли входить не только казанские, но и сибирские татары, точнее местные тюрки, не усвоившие башкирскую идентичность.

В 1754 г. происходит реальное оформление этно-сословной группы ичкинских татар: помимо снятия ясака и признания за ними права и обязанности нести военную службу, им были отведены земли в районе оз. Альменкуль<sup>3</sup>, довольно далеко от первоначального места их проживания. Земли для наделения ичкинцев были «изъяты» из территории Каратабынской волости башкир<sup>4</sup>. Но реальное переселение происходит уже в конце XVIII в. В 1783 г. в одном из документов указано: «Переселившихся из Ичкинских юрт (то есть с Исети. — Г. С.) в деревню Могильную татар у сотника Исмаила Уразметева 30 дворов<sup>5</sup>. В документе 1786 г. перечислены уже три деревни ичкинских татар в Челя-

---

<sup>1</sup> Паллас П. С. Путешествие по разным местам Российского государства. Т. II. Кн. II. СПб.: При Императорской Академии наук, 1786. С. 30–31.

<sup>2</sup> История Курганской области. Т. 5. Курган: Курганское областное общество краеведов, 1999. С. 287–289.

<sup>3</sup> Кулбахтин И. Н., Кулбахтин Н. М. Наказы... С. 260

<sup>4</sup> ОГАЧО. Ф. И-115. Оп. 1. Д. 42. Л. 8 об.

<sup>5</sup> ОГАЧО. Ф. И-44. Оп. 1. Д. 80. Л. 20.

бинском уезде: «Могильная, Резяпова и Цаликульская»<sup>1</sup>. На карте, составленной после 5-й ревизии (переписи населения), которая проходила в 1795–1796 гг., показаны 4 деревни: Ичкулева (Учкулева) – Шабай тож (то есть деревня имела два названия – Учкулева и Шабай), Тузова, Могильная (Альменкуль), Вешнякова – Сорочья тож<sup>2</sup>. Общее число населения по 5-й ревизии в четырех деревнях указано 415 душ мужского пола<sup>3</sup>. По темпам прироста населения ясно, что произошло массовое переселение ичкинских татар с Исети на отведенную территорию. Насколько можно судить, территории на Ичкине они занимали на правах «кортумы» – аренды у башкир; возможно, именно обострение отношений с хозяевами и вызвало массовый отток людей с первоначальной территории расселения на вновь отведенные земли.

Попытаемся посмотреть, какие признаки, «не свойственные» казанским татарам, явственно присутствуют у татар бывшей Ичкинской волости Челябинского уезда. По крайней мере, один такой признак имеется. Среди ичкинских татар были (и, насколько я знаю, присутствуют до сих пор) носители «цокающего» говора – это нашло отражение в пересказе в «Истории Курганской области» рукописи, составленной в конце XIX в. жителем Альменево Рамазаном Таиповым. Там фигурируют река «Ицке» вместо Ичке, Уцкуль вместо Учкуль, деревня Целе<sup>4</sup>. В уже упоминавшемся документе 1786 г. в числе трех деревень ичкинских татар в Челябинском уезде названа деревня Цаликульская<sup>5</sup>. Собственно, и в работе Д. М. Исхакова отражено самоназвание ичкинцев – «эцкеннэр»<sup>6</sup>. Насколько я знаю, «цокающий» говор – «сергачский» – характерен для северной группы мишарей (т. е. западного диалекта татарского языка), а для среднего диалекта, т. е. для говоров казанских татар, он не упоминается<sup>7</sup>.

Такие же «цокающие» варианты названий были характерны и для жителей Мещерятской (впоследствии Карасевской) волости Челябинского уезда, в частности деревня Цулацаул (Сулачаул)<sup>8</sup>. Но если в слу-

---

<sup>1</sup> ОГАЧО. Ф. И-44. Оп. 1. Д. 109. Л. 401

<sup>2</sup> ОГАЧО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 1015.

<sup>3</sup> Там же.

<sup>4</sup> История Курганской области. Т. 5. Курган: Курган. обл. о-во краеведов, 1999. С. 387–388.

<sup>5</sup> ОГАЧО. Ф. И-44. Оп. 1. Д. 109. Л. 401.

<sup>6</sup> Исхаков Д. М. Этнографические группы... С. 87.

<sup>7</sup> Татары. М.: Наука, 2001. С. 26–34.

<sup>8</sup> ЦГИАРБ. Ф. И-138. Оп. 2. Д. 129. Л. 42–71 об.

чае с мишарями это вполне понятно, то ситуация с «цоканьем» у ичкинских татар заставляет предположить, что мишари составляли довольно значительную их часть. Очевидно, обозначения части населения Могильской (Ичкинской) волости как «мещеряков», причем со стороны как башкирского, так и русского населения не было случайным: «ичкинских юрт старшины Алхана Ильясова деревни Алменевои мещеряк Рахмангул», «ичкинских юрт мещеряк Рахимкул Кулметев» (1790 г.)<sup>1</sup>, «деревни Могильной у служилых мещеряков»<sup>2</sup>. То есть при существующей ситуации разделения на этно-сословные группы люди, которые относились к сообществу ичкинских татар, в учетных документах именовались татарами, а в ситуативных документах (прошения, допросы и пр.) могли называться по своей этнической принадлежности.

Д. М. Исхаков пишет, что в 1824 г. ичкинские татары подали прошение о том, чтобы их не причисляли к «мещерякам», поскольку это не по «их роду», и чиновник, разбиравший дело, в 1827 г. признал их доводы состоятельными<sup>3</sup>. Подобное прошение, помимо оскорбленной национальной идентичности, могло иметь (и, скорее всего, имело) вполне простое экономическое объяснение: именно в этот период от земель Мещерятской (Карасевской) волости Челябинского уезда «отрезывались... в казенное ведомство земли в разных годах»<sup>4</sup>. Ичкинцы, жившие в том же уезде и в общем-то получившие землю на тех же основаниях, что и мишари, могли пытаться «отмежеваться» от мишарей, чтобы их земли не постигла та же участь. И, очевидно, у них получилось – в отличие от волости мишарей, земли Ичкинской (Могильской) волости на картах 1874 и 1894 гг. показаны как вотчинные<sup>5</sup>. А позиция чиновника вполне понятна: по официальным учетным документам обитатели этой волости назывались «ичкинские татары», а вовсе не «мещеряки», так что он подтвердил «статус кво», зафиксированный в документах.

Таким образом, наличие в составе этно-сословной группы ичкинских татар мишарей в количестве, достаточном, чтобы оказывать воздействие на язык, более чем вероятно. Другое дело, что идентичность

---

<sup>1</sup> ОГАЧО. Ф. И-231. Оп. 1. Д. 12. Л. 487, 488.

<sup>2</sup> ОГАЧО. Ф. И-115. Оп. 1. Д. 6. Л. 1–5.

<sup>3</sup> Исхаков Д. М. Этнографические группы... С. 85.

<sup>4</sup> ОГАЧО. Ф. И-46. Оп. 1. Д. 65. Л. 15–17.

<sup>5</sup> ОГАЧО. Ф. И-87. Оп. 1. Д. 23, Д. 24.

людей, входивших в сообщество, сформировавшееся в рамках этой группы, совершенно конкретна – татары. Но экстраполировать ситуацию на прошлое и полагать, что такая однородность существовала с момента формирования сословия служилых ичкинских татар, было бы неверно.

Д. М. Исхаков пишет: жители сел Усманово и Усть-Багаряк, «по нашему мнению, не относятся к ичкинским татарам. Еще П. С. Паллас выделял эти населенные пункты отдельно, называя их жителей «багаряцкими татарами»... А во время переписи 1920 г. (1926 г.? – Г. С.) население этих двух деревень, в отличие от ичкинских татар, назвало себе мишарями»<sup>1</sup>. Выделил «багаряцких татар» (как и ичкинских) не П. С. Паллас, а администрация Исетской провинции. Это было вполне логично, более того, необходимо – разделить имеющихся служилых тюрков по командам. В итоге и были образованы три небашкирские команды: татары Ичкинских юрт, татары Усть-Багаряцких юрт и служилые мещеряки. В случае с мишарями название было уже сложившееся, а ичкинцев и багарякцев называли по «территориальному» признаку, поскольку это были вновь образованные группы служилых. П. И. Рычков писал: «Да в той же провинции (Исетской. – Г. С.) имеется служилых Мещеряков 166, Сарт 31, Калмык Аюкинских 32, итого 229 дворов. Ичкинских татар по переписи 419, да Багаряцких 196, итого 615 душ. Из них Ичкинские и Багаряцкие Татары состояли в полтинном ясаке, но ныне так, как и все башкирцы из ясака выключены»<sup>2</sup>. Эти данные взяты П. И. Рычковым из ответов на анкету Академии наук, составленных в Исетской провинциальной канцелярии в 1761 г.<sup>3</sup> П. И. Рычков, когда писал «как и все башкирцы», вовсе не имел в виду этническую принадлежность ичкинцев и багарякцев, а констатировал их сословную принадлежность, переход их в служилое состояние.

Для выделения двух отдельных групп – ичкинской и багаряцкой – было «железное» основание: первые относились к ведению Исетского дистрикта (уезда), а вторые первоначально находились в ведомстве Колчеданского острога Екатеринбургского уезда и лишь стараниями И. И. Неплюева были причислены (вместе с землями, которые им отвели) к Исетской провинции и до 1781 г. находились в подчинении непо-

---

<sup>1</sup> Исхаков Д. М. Этнографические группы... С. 85.

<sup>2</sup> Рычков П. И. Топография Оренбургской губернии. Оренбург: Оренбург. отд-ние ИРГО, 1887. С. 370.

<sup>3</sup> ИИА СПб ИИ РАН. Ф. 3. Оп. 10а. Д. 165. Л. 155.

средственно Челябинска. Так что сгруппированы в отдельные команды они были скорее по административно-территориальному признаку, чем по этническому, или по единству мест выхода. Просто группы ясашных татар были переведены в служилое сословие. Но вот то, что в результате развития двух схожих групп в рамках одного сословия сформировались две общности с разной идентичностью, как раз показывает, что необходимо более детально изучать историю развития этих общностей. Хотя никаких гарантий того, что мы получим четкое объяснение подобных процессов, нет.

Настоящая статья является своего рода «пробным камнем», но, безусловно, будет иметь продолжение. И вне зависимости от наполнения понятия «этно-сословная группа» основной задачей исследователей является выявление архивных материалов и изучение истории тюркского (и не только) населения Южного Зауралья, как башкирского, так и татарского, чувашского. На сегодняшний день многие группы тюркского населения, не имея «нормальной», документально исследованной истории, создают себе мифологические образы истории, и переубедить их впоследствии, что все было совсем не так, будет очень сложно...

*А. Г. Селезнев*

### **Исламские иеротопии в Сибири: сакральные пространства и религиозная идентичность<sup>1</sup>**

Важнейшим компонентом культа святых в исламе в Сибири являются религиозные святыни сибирских татар — астана. Эти памятники распространены в основном в южных районах Тюменской и северных районах Омской области, а именно в Тобольском, Уватском, Вагайском, Ялуторовском районах Тюменской области, Усть-Ишимском, Тевризском, Знаменском районах Омской области. Астана расположены на местах расселения тоболо-иртышской группы сибирских татар.

Внешне астана, как правило, представляет собой мавзолей в форме большого четырех-, шести- или восьмиугольного сруба в пять-девять венцов. Впрочем, многоугольный сруб — не единственный вариант внешнего оформления таких святынь. Некоторые из них могли «приурочиваться» к каким-либо выделяющимся на местности природ-

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при финансовой поддержке РГНФ в рамках научно-исследовательского проекта РГНФ («Жить в эпоху перемен»: динамика идентичностей населения юга Западной Сибири (1940–2000-е годы), проект № 12-31-01043.

ным объектам: живописным озерам, высоким речным террасам, большим деревьям, камням, возвышенностям и т. д. или археологическим памятникам разных эпох. Однако какой бы ни была форма, содержание всегда одинаково.

В сознании верующих астана – места захоронений мусульманских святых (*йахшилар*, *аулийалар*, *амбийалар* и *хайбиреннер*). Практически повсеместно сибирские татары сохранили легенды о древних миссионерах из Средней Азии (чаще всего Бухары), прибывших некогда в Прииртышье для распространения исламской веры. В преданиях повествуется об ожесточенной священной войне с местными язычниками, в ходе которой большая часть подвижников ислама была убита. Павших святых с почетом похоронили в тех местах, где они вели свою проповедническую деятельность. Эти захоронения и называются «астана». Считается, что в каждом из них погребен один или несколько миссионеров.

Углубленные полевые этнографические исследования астана, расположенных на территории расселения тоболо-иртышских татар, показали, что это, по сути, социально-религиозный институт, состоящий из ряда компонентов: мавзолея, ритуалов паломничества *тавап*, смотрителей за гробницей (*астана-караулче/карулче*, *астана-курайте*), рукописных памятников *сэцэра* (*шэдждэрэ*), содержащих более или менее полные сведения о местах захоронений и о тех святых подвижниках, которые на них похоронены.

Слово «астана» персидского происхождения. Родственные термины *астана*, *остон*, *астане* довольно широко распространены в исламских общинах Казахстана, Средней Азии, Приуралья, причем везде они связаны с культом святых в исламе. Наиболее полные аналогии имеют место на Памире, среди местных исмаилитских групп, где святилища вокруг гробниц святых подвижников назывались *остон*. Аналогичная терминология со схожей семантикой функционирует в ритуальной практике ряда суфийских орденов: маулавийа, бекташийа. Кроме приведенных в специальной работе примеров<sup>1</sup>, в этом последнем значении данный термин получил распространение как непосредственно в Стамбуле и анатолийских городах<sup>2</sup>, так и среди специфиче-

---

<sup>1</sup> Селезнев А. Г., Селезнева И. А. Концепт астана и культ святых в исламе // Тюркологический сборник 2007–2008. М.: Вост. лит., 2009. С. 353–354.

<sup>2</sup> Lifchez R. The Lodges of Istanbul // The Dervish lodge: architecture, art, and Sufism in Ottoman Turkey. Berkeley: University of California Press, 1992. P. 76; Şimşekler N. The

ских исламских групп, например гетеродоксных мусульман (бекташи и кызылбаши/алевиты) в Болгарии<sup>1</sup>.

На рубеже XX–XXI вв. роль института священных мест астана увеличивается. «Открытие» мест захоронений святых предков, возведение на этих местах деревянных мавзолеев стали важным элементом самоидентификации тоболо-иртышских татар. Расширяется практика коллективных паломничеств, молитв и жертвоприношений, связанных с астаной. Одновременно происходит возвышение статуса представителей религиозной элиты, связывающих свое происхождение с похороненными святыми подвижниками.

В то же время с точки зрения религиозной феноменологии исламские святилища тоболо-иртышских татар представляют собой сложный структурно-семантический комплекс, для анализа которого, на наш взгляд, могут быть применены методологические принципы, заложенные в относительно новом направлении антропологического и культурологического знания – иеротопии. Термин построен по принципу сочетания греческих слов «иерос» (священный) и «топос» (место, пространство, понятие). Иеротопия – это создание сакральных пространств, рассматриваемое как особый вид творчества, а также как специальная область исторических исследований, в которой выявляются и анализируются конкретные примеры такого творчества. По словам автора концепта – российского историка культуры А. Лидова, «иеротопия как тип деятельности глубоко укоренена в природе человека, который... вначале стихийно, потом осмысленно формирует конкретную среду своего общения с высшим миром»<sup>2</sup>. Для определения понятия «сакрального пространства» чаще всего обращаются к наследию выдающегося антрополога и культуролога Мирча Элиаде, широко использовавшего понятие «иерофании». «Любая... иерофания преобразует место... и оно, до того простое, пустое, ничего не значившее – профанное, становится священным»<sup>3</sup>. Надо полагать, что именно творческий процесс превращение профанного, мирского в сакральное, в иерофанию и есть предмет иеротопии.

---

Spread of The Mawlawiyya and The Reasons for Its Spread in The Aegean Region in The XVIth Century // Journal of Rumi Studies. 2007. N. 1. P. 150–151.

<sup>1</sup> Миков Л. Култова архитектура и изкуство на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век). София: акад. изд-во «Проф. Марин Дринов», 2007. С. 39.

<sup>2</sup> Лидов А. Иеротопия. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М.: Феория, 2009. С. 12.

<sup>3</sup> Элиаде М. Очерки сравнительного религиоведения. М.: Ладомир, 1999. С. 337.

Приведем для примера историко-культурные данные по одному из важнейших исламских памятников в Омской области – Тюрми-тякской астане. Этот культовый комплекс удивительно насыщен явлениями и свойствами, на наш взгляд, иллюстрирующий феномен иеротопии. Наиболее рельефно в данном случае проявляются такие элементы, как оформление сакрального пространства, сотворение локального мира, связь времен и поколений, легитимация включенности в сферу священного. Рассмотрим каждый из этих элементов отдельно.

*Оформление сакрального пространства.* Начать следует с феномена сакрализации места, включения объекта в освященный пространственный контекст. Памятник расположен в 1,7 км к северу от деревни *Тюрмитяки (Оллы-бурень)* Усть-Ишимского района Омской области на берегу живописного озера с примечательным именем *Астана-бурень*. Это озеро известно также как *Оллы-бурень*, отсюда происходит неофициальное наименование деревни. Озеро является старицей Ишима, в центре его находится округлый полуостров (в половодье превращающийся в остров), называемый местными жителями *Астана-утрау*. Озеро свято: по некоторым данным, в нем запрещено брать воду и рыбачить. Информаторы сообщают также, что на берегу озера лежал большой камень, который был способен сам перемещаться с места на место. Говорят, что в 1960–1970-е гг. власти приняли решение камень, как объект религиозного поклонения, вывезти, однако накануне он таинственным образом исчез.

Из деревни и со стороны дороги к астане ведет тропа, пролегающая через густой хвойный лес, вдоль всхолмлений, представляющих собой старые могилы или какие-то иные археологические объекты. Часть пути к святилищу проходит по кладбищу. На полуострове совершаются паломничества и моления. Жители окрестных русских деревень называют озеро Святым. Мы специально обращаем внимание на психолого-эстетический аспект: круглая чаша озера, округлые очертания полуострова в центре, густой сосновый бор, едва пропускающий солнечный лучи по берегам, – все это невольно создает у паломника особый эмоционально насыщенный настрой.

*Сотворение локального мира.* Места вокруг астаны овеяны архаичными преданиями, объясняющими происхождение окружающих ландшафтных объектов: озер *Астана-Бурень* и *Уват*, реки *Вертенис*, выделяющегося на местности трапецевидного останца первой надпойменной террасы левого берега Ишима, примыкающего к священ-

ному озеру. В совокупности легенды содержат мотивы борьбы героя с хтоническим существом (огромной диковинной птицей, злой колдуньей, Хозяином рек и ветров), в ходе которой чудище было повергнуто и из частей его тела образовались реки, озера, холм-останец<sup>1</sup>. Этот легендарный цикл типологически относится к наиболее архаичным, архетипически восходящим к мифам о первотворении, создании Космоса из первоначального Хаоса. Видимо, к этому же циклу надо отнести и мифологические рассказы о передвигающемся, бродячем камне. Укажем для сравнения хотя бы на знаменитый Синь-камень Плещеева озера, имевший, согласно преданиям, обыкновение расти и самостоятельно передвигаться по земле и по дну озера. Такие камни зачастую мыслятся в центре сакрализованного пространства, связаны с культом мертвых.

*Связь времен и поколений.* Элементы ландшафта способствуют и *сакрализации исторического времени*, олицетворенного в неразрывной связи с предшествующими поколениями людей. В таком контексте кажется не случайным, что кладбище и астана располагаются вблизи ряда археологических памятников разных эпох. Особенно заметно на фоне местного ландшафта городище Вертенис I (Тюрьмитяки VII). Оно расположено на упомянутом выше останце террасы левого берега Ишима<sup>2</sup>. Местные жители осмысливают эти памятники в своеобразном культурно-историческом контексте: «Это могилы наших предков времен Чингисханова-Мамаева побоища», — заявляют они. Удивительно, но эту веру наивно поддерживают некоторые исследователи, вполне серьезно отождествляющие никем не исследованные археологические объекты вокруг астаны с курганами первых смотрителей и их потомков<sup>3</sup>. Разумеется, никаких объективных подтверждений этим беспочвенным фантазиям не приводится.

На включение культового комплекса в реальный исторический, в том числе и политико-исторический контекст свидетельствует еще один уникальный источник. Речь идет о знаменитом атласе, создан-

---

<sup>1</sup> Данченко Е. М. Карты Ремезова и фольклор // Интеграция археологических и этнографических исследований. Омск: ИД «Наука», 2010. С. 47–48; Козлова Н. К. Восточнославянские мифологические рассказы о змеях. Систематика. Исследование. Тексты. Омск: ИД «Наука», 2006. С. 130.

<sup>2</sup> Конилов Б. А. Омское Прииртышье в раннем и развитом Средневековье. Омск: ИД «Наука», 2007. С. 31, 46. Рис. 50, 274.

<sup>3</sup> Бустанов А. К. Суфийские легенды об исламизации Сибири // Тюркологический сборник, 2009–2010. М.: Вост. лит., 2011. С. 54

ном в 1697–1711 гг. картографом и историком С. У. Ремезовым – *Хорографической чертежной книге*. На листе 107 атласа изображено течение р. Ишим вблизи его впадения в Иртыш. На рисунке участка левого берега неподалеку от Ишимского острога имеются надписи «курганы» и «кладбище Она царя». И здесь же рядом с рисунками курганов и озера видно абсолютно четко читаемое слово «астана» под условным знаком, обозначающем кладбище<sup>1</sup>. Таким образом, Тюрмитякская астана неожиданно оказалась включенной в контекст ранней политической истории Сибири. В сибирских летописях Он-царь (хан Онсом) описывается как один из правителей ишимского ханства. Хан Ансам (летописный Онсом) глухо упоминается в сибирско-татарском дастане *Ильдан и Гольдан*. Карта Ремезова не только документирует астану у д. Тюрмитяки как один из наиболее ранних из зафиксированных источниками памятников сибирских татар, но и связывает ее с перипетиями политической истории Сибири<sup>2</sup>.

*Легитимация включенности в сферу священного.* Везде и всюду легитимация притязаний элиты на связь с областью сакрального осуществляется либо созданием длинных генеалогий (иногда в виде цепи духовной преемственности), восходящих к святому (перво)предку, либо апелляцией к сакральным текстам, содержащим обоснования таких притязаний. В нашем случае налицо оба варианта.

Согласно полевым материалам, на тюрмитякской астане похоронен шейх Бигач-Ата. Он прибыл в Сибирь из Средней Азии для распространения среди местных язычников ислама. Прибывшим религиозным миссионерам приписывалась культурная функция: они научили местных жителей сеять хлеб, выращивать картофель и т. д. Кроме того, до 1990-х гг. в деревне, чаще всего у муллы, хранился и передавался из поколения в поколение деревянный жезл, который называют сэцэра (букв. «родословная», на такие жезлы действительно наматывали свитки с рукописными текстами). Считалось, что жезл пер-

---

<sup>1</sup> Хорографическая чертежная книга Сибири Семена Ульяновича Ремезова. Т. 1. Факсимиле. Тобольск: Обществ. благотворит. фонд «Возрождение Тобольска», 2011. Л. 107; Т. 2. Исследования, текст, научно-справочный аппарат факсимильного издания рукописи. Тобольск: Обществ. благотворит. фонд «Возрождение Тобольска», 2011. С. 120.

<sup>2</sup> Коблова Е. Ю. У истоков становления дорусской государственности в западносибирском регионе: отечественные исследователи о «царстве» на р. Ишим и его правителях // Тюменский исторический сборник. Тюмень: Ин-т истории и политических наук ТюмГУ, 2009. С. 18–24.

воначально принадлежал Бигач-Ата и хранил на себе его дуновение. Упомянувшийся информаторами свиток сээра, видимо, представлял собой рукопись, содержащую обстоятельства исламизации Сибири и списки святых мест. Такие сочинения были широко распространены в сибирско-татарской среде. Кроме прочего, в них содержались каталоги священных могил, в том числе и сведения о Тюрмитякской астане.

Однако, пожалуй, наиболее важное открытие, связанное с тюрмитякским культовым комплексом, было сделано буквально в последние годы. Оказалось, что в самом ауле Оллы-бурень существовала собственная традиция создания сакральных текстов. Один из таких списков, по-видимому, вариант упомянутого нашими информаторами свитка сээрэ, был обнаружен в архиве Института восточных рукописей РАН в Санкт-Петербурге. Название списка – Аш-шаджарат ал-авлия’ мин билад Мавара’аннахр – «Родословная святых из страны Мавара’аннахр». По структуре текст похож на аналогичные документы сибирских татар. В традиционном каталоге святых могил среди прочих указан «В устье Ишима, в юрте Улуг-Бурян – Бигач-Ата-шайх. Из потомков господина Джалал ад-дина. В ногах <у него> лежат три камня. Один камень всегда перемещался (букв. совершал прогулки)».

Обратим внимание на практически дословное совпадение современных фольклорно-этнографических материалов с текстом приведенного письменного источника. Особенно это касается архетипически важного мотива бродячего камня. Тюрмитякскому святилищу отводится особая роль в суфийской ритуальной практике. Источник излагает цепь духовной преемственности (силсила) «почтенного» Бигач-Ата, приуроченную именно к «юрту Турмадак». Здесь же помещена подробная генеалогия, насчитывающая 17 поколений и недвусмысленно заявляющая свои права на «героическое» прошлое: «...в этих аулах Турматак и Таутамак были со времен царя Кучума наши предки...»<sup>1</sup>. Вопреки попыткам искусственно удревнить время составления текста, основанным на наивной вере в подлинность легендарной по своему характеру генеалогии<sup>2</sup>, такие декларации нельзя воспринимать буквально. Исходя из очень высокой степени близости фиксируемых в наше время фольклорных мотивов, с одной стороны, и со-

---

<sup>1</sup> Бустанов А. К. Манускрипты суфийских шайхов: туркестанская традиция на берегах Иртыша // Этнографо-археологические комплексы: Проблемы культуры и социума. Омск: ИД «Наука», 2009. С. 200 – 207; Он же. Суфийские легенды... С. 50–60.

<sup>2</sup> Бустанов А. К. Манускрипты суфийских шайхов... С. 200–207.

держания письменного источника (например, об уже упомянутом сюжете «бродячего камня») – с другой, можно сделать вывод о том, что текст составлен относительно недавно, возможно, двумя-тремя поколениями ранее даты рождения самых пожилых наших информаторов. В этой ситуации нарочито «длинная» родословная была призвана упрочить притязания формирующейся религиозной элиты на духовное наследие в рамках конкретного локального сакрального пространства. Той же цели служат упомянутые в источниках в связи с Тюрмитякской астаной в качестве духовных учителей крупнейшие религиозные авторитеты: основатель ордена Маулавийа Джалал ад-дин Руми (1207–1273) и великий персидский поэт и философ-мистик Нурэд-дин 'Абд-р-Рахман Джами (1414–1492). Через приобщение к сфере сакрального происходило формирование новой духовной элиты и новых культурно-религиозных идентичностей. Религиозная элита, включая смотрителей за священными могилами, подчеркивает духовные и генетические связи с похороненными святыми, формируя представления о культурной, этнической, религиозной идентичности.

Оценивая методологическую значимость рассмотрения исламских святилищ тоболо-иртышских татар как иеротопий, следует констатировать перспективность принятого подхода. Парадоксально, но чрезвычайно архаичные мифологические мотивы эсхатологии, катастрофизма, превращения Хаоса в Космос ревитализируются в настоящую эпоху кризиса традиционных духовных ценностей, бурного всплеска иррациональных и мистических настроений. Эти мотивы без труда обнаруживаются в мифологии новых российских иеротопий: Аркаима, скифских памятников Укока, деревни Окунево Муромцевского района Омской области, Города Солнца в красноярской тайге и т. п.

*М. М. Содномпилова*

### **Жилище в традиционной культуре тюрко-монгольских народов: совпадающие черты в ритуальных практиках<sup>1</sup>**

Возведение жилища в тюрко-монгольском мире носило коллективный характер. Общество принимало активное участие в изготовлении войлочной юрты, в частности такой принцип деятельности отмечен в изготовлении наиболее сакральных элементов юрты – войлока,

---

<sup>1</sup> Исследование выполнено при поддержке гранта Программы фундаментальных исследований Президиума РАН, проект № 33 «Взаимодействие религиозных институтов и общин Бурятии в условиях социокультурной модернизации».

а также войлочных частей жилища. Усилиями родственников строилась и деревянная юрта бурят, начиная с этапа заготовки материала. В то же время имело место совершенно иное отношение к строительству нетрадиционного жилища, в частности русской избы. «Зимняя изба русского типа строилась, как правило, собственными силами семьи и близких родственников... А при постройке юрты... устойчиво сохранялись древние традиции: *юрту строили всем родом*»<sup>1</sup>. Элемент общественного строительства жилья подчеркивает идею образа дома как идеального образа социальной группы. Новую юрту обыкновенно возводили к женьитьбе сына.

В процедуре строительства стационарного жилища выделяются несколько ключевых моментов, отмеченных обрядовыми действиями. К центральным моментам строительной обрядности относится закладка дома, а сопутствующие этому акту обряды можно рассматривать и как часть ритуала выбора земли. Поскольку элементами, с которых начинается строительство жилища, в традициях многих этнических групп бурят являются опорные столбы, идея *нового, первого* в системе жилища связывается именно с ними. В частности, при закладке опорных столбов жилища в ямы, предназначенные для установления опорных столбов, кладут «строительную жертву» – монеты, шелковые ленты *хадаки* и зерна. Истоки способа строительства жилища, при котором созидательные действия разворачиваются вокруг опорных столбов, обнаруживаются в древнем жилище *тормо гэр* и возводившихся по его аналогии охотничьих стационарных жилищ<sup>2</sup>, что, несомненно, соответствует принципу создания первого жилища, которое имело концентрическую форму и строилось вокруг шеста.

Аналогичные жертвенные символы, отмеченные выше, укладываются под очагом и по углам будущего дома. Схема укладки строительной жертвы выглядит таким образом: жертвенными символами отмечены точки, лежащие на линиях-границах, отделяющих внутреннее пространство жилища от внешнего мира, а также точки, маркирующие сакральные центры дома – очаг и главный опорный столб жилища. Можно сказать, что целью укладки строительной жертвы на гра-

---

<sup>1</sup> Басаева К. Д. Поселения и жилища аларских бурят (вторая половина XIX – начало XX в.) // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 79.

<sup>2</sup> Жамбалова С. Г. Традиционная охота бурят. Новосибирск, 1991. С. 77.

ницах будущего дома является программирование пространства в целом, а в центральных точках жилища – упорядочивание структуры внутреннего пространства жилища.

В связи с тем, что идея *первого* и *нового* связывается с установкой опорных столбов жилища, укладка первого нижнего венца в бурятской традиции не отмечена обрядовыми действиями. В образе первого венца в большей степени отражается его символическая связь с низом, с землей. В лексике бурят нижние бревна называются *газари модон* – земляные бревна, либо *доодо модон* – нижние бревна. Традиционно в качестве фундамента дома используется лиственница, как наиболее прочное дерево, не поддающееся гниению<sup>1</sup>. Баргузинские буряты для большей устойчивости нижних бревен к влиянию влаги подвергали лиственницу обработке огнем<sup>2</sup>.

Негативная сущность нижнего венца как части враждебного нижнего мира проявляется при переносе жилища на новое место либо при покупке дома, особенно жилища, отмеченного дурной силой (в случае смерти всех его жильцов либо поселения в доме нечистой силы). Чтобы избавиться от несчастья, прибайкальские буряты дом разбирали, а нижние бревна оставляли вместе с полом, под которым зарывали мясо и саламат. Это делается для того, чтобы злой дух, живущий в этом доме, увлекся пищей и остался<sup>3</sup>. В целом существуют представления, что жилище переносить с места на место не рекомендуется [ПМА, Алхунцаев]. В распоряжении автора имеются полевые этнографические материалы, собранные в Эхирит-Булагатском районе, которые позволяют выявить корни таких представлений. Перенос жилища на новое место рассматривается как нежелательное действие в связи с имеющим место в бурятской среде обычаем захоранивать в пределах жилища послед ребенка. В деревянной избе русского типа последы детей обычно захоранивались в подполье, а местом захоронения последа в юрте в разных традициях мог быть очаг, *хоймор*, место у изножья кровати. Переместить дом на но-

---

<sup>1</sup> В мифологических представлениях бурят лиственница отождествляется с мужчиной, а сосна с женщиной. «По представлениям ольхонских бурят, после смерти *наадагта хун* (человек с колчаном – мужчина) превращается в лиственницу, *ханшигта хун* (женщина) – в сосну» (Жамцарано Ц. Путевые дневники 1903–1907 гг. Улан-Удэ, 2001. С. 109).

<sup>2</sup> Дамбаев Г. Э. Современное жилище баргузинских бурят // Этнографический сборник, вып. № 5. Улан-Удэ, 1969. С. 13.

<sup>3</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. 3. Улан-Удэ, 1960. С. 62.

вое место означало оставить место захоронения последов детей, поскольку, как уже упоминалось выше, основание дома всегда оставляли на старом месте, а это, в свою очередь, означало подвергать детей опасности. В данном случае послед рассматривался как двойник человека, и всякие негативные действия, совершенные с ним случайно, могли отразиться и на человеке. Осквернение последа могло стать причиной различных заболеваний, несчастий. По представлениям западных бурят, человеку, особенно женщине, следует постоянно навещать место захоронения своего последа. Считается, что подобные посещения усиливают физические и духовные силы человека. Послед выступает как источник энергии, питающий человека. Коммуникативные связи с местами захоронения последов отмечаются для духов-хранителей жилищно-поселенческого комплекса *монгол-бурханов*, периодическое кормление которых благотворно отражается на состоянии последов, а значит, и самих детей. В Эхирит-Булагатском районе многие пожилые люди, сменившие место жительства, ежегодно посещают старые, оставленные когда-то дома, чтобы совершить ритуал жертвоприношения *монгол-бурханам*, оберегающим последы детей [ПМА, Ботогоева]. Подобный ритуальный подтекст содержится, вероятно, в запрете выкапывать или разрушать *сэргэ* после перекочевки хозяина на другое место, распространенном в среде бурят повсеместно.

Поскольку закладка фундамента является важнейшим ритуальным действием в строительной обрядности, особое значение приобретал агентивный код обряда. Функции исполнителя обряда в акте укладки нижнего венца возлагались на мужчину, полноценного во всех отношениях. Весь комплекс положительных характеристик такого человека лексически выражался словами *тэгшэ хун* – «совершенный человек». Непосредственно ритуал укладки нижнего венца дома обозначался выражением *һуури татаха* – «возвести фундамент».

Следующим ключевым моментом, отмеченным ритуалом, является завершение возведения сруба и установление матицы в избе зимнего типа. Количество матиц обычно было нечетным. Чтобы дом был полной чашей, совершали следующие действия: в черепном венце сруба под матицей делали углубление, в которое помещали монеты и куски новой шелковой ткани, сверху укладывали матицу. Жертвенными символами маркируется только средняя матица, а поскольку буряты старались сохранить традиционную ориен-

тацию при строительстве любого жилища, почетный статус противоположной входу стены (северной, северо-западной) сохраняется, и, соответственно, все ритуальные действия совершаются с северным концом матицы.

Буряты, проживающие в зоне активного взаимодействия буддизма и шаманизма, по поводу установки столбов обращались в буддийский храм для совершения обряда *«тээние гаргахая»* (дословно «столбы дома поднимать»). Определяли у духовного лица цвет шелкового *хадака*, который следует класть на главный опорный столб [ПМА, Папанова]. В день укладки матицы столба все работы по строительству дома прерывались, и хозяином дома устраивалось угощение для всех людей, принимавших участие в строительстве.

Завершающим этапом в строительстве деревянного жилища является покрытие юрты кровлей. Для покрытия юрты использовали доски дранца либо расколотые пополам бревна *хабтахан*, которые затем покрывали корой лиственницы или березы. Сверху во избежание скручивания древесной коры укладывали дерн. По завершении строительства дома проводился обряд освящения нового жилища и новоселье. Для проведения данного обряда предварительно приглашали буддийского священнослужителя – ламу, который указывал благоприятный день. Созывали родственников, соседей. Особенно желанными гостями были дети и старики, поскольку сама церемония лексически обозначалась как *«ухибуухаа шинэ гэртэ уруулха»* – «приглашение детей в новый дом». Детей старались накормить лучшей пищей и досыта, по их поведению определяли будущую жизнь семьи в новом доме. Считалось, что если доставить радость детям *«олон ухибуухаа хухеэхэдэ»*, которых старались пригласить как можно больше, то радуются и *заяши* (духи – покровители детей). К ним может случайно примкнуть и *заян* ребенка, который может родиться в будущем у семейной пары, строящей дом [ПМА, Папанова]. Данное поверье является, вероятно, ключевым обоснованием обязательного участия детей и в иных обрядовых действиях, в частности обрядах жизненного цикла.

Аналогичный корпус обрядов функционирует и при возведении войлочного жилища, хотя основные созидательные действия выполняются женщинами. К наиболее важным жизненным и трудовым циклам у монголов относятся перекочевки на временные стойбища, в которых главная роль отводилась женщине. Впереди каравана, направляющегося на другое стойбище, обязательно ехала женщина в

полном наряде, верхом на коне или верблюде: женщина вела караван<sup>1</sup>. Разборкой и установкой войлочного жилища занимались женщины, так же как и у других кочевых и полукочевых народов, в частности у туркмен<sup>2</sup>. Эти созидательные действия просматриваются также и в бурятских героических эпосах и улигерах, где «чаще всего волшебным умением строительства обладают женщины, суженые героев»<sup>3</sup>. Герои улигеров тоже воздвигают дворцы, но при этом прибегают к помощи волшебных камней, которые включены в группу наиболее архаичных вещей, принадлежавших матерям-прародительницам (бабушке Манзан-Гурмэ)<sup>4</sup>.

В среде кочевых народов традиционно установление нового переносного или стационарного жилища приурочивалось к моменту заведения молодым человеком семьей, так как молодая семья должна была иметь новую собственную юрту: проведение обрядов освящения новой юрты проходили параллельно со свадебными обрядами. Такой обряд носил название *гэрээ милааха* и по значению и смыслу был аналогичен обряду *милаангуд*, который проводился в отношении новорожденных детей. *Милаангуд* обычно справляли по случаю рождения ребенка, по прошествии семи дней или через год<sup>5</sup>. У сартулов обряд освящения новой юрты проводился в айле жениха, куда приглашался отец невесты. Он привозил с собой тушу вареного барана и хадаки<sup>6</sup>. Иногда обряды освящения проводились и в отношении отдельных частей жилища по мере их изготовления, а также элементов интерьера юрты: у байтов существовал обряд освящения покрышки юрты — *орх мялах*, кровати молодоженов — *орны найр* (где освяща-

---

<sup>1</sup> Цэрэнханд Г. Традиции кочевого стойбища у монголов // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 34.

<sup>2</sup> Оразов А., Чарыев Д. Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой (XIX — начало XX века) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 158.

<sup>3</sup> Бурчина Д. А. Эволюция жилища и ее отражение в бурятском героическом эпосе // Из истории хозяйства и материальной культуры тюрко-монгольских народов. Новосибирск, 1993. С. 90.

<sup>4</sup> Манзан-Гурмэ тоодэй — одна из главных персонажей бурятских эпических произведений, мифов. Входит в состав западных небожителей и занимает наиболее высокую позицию в иерархии божеств.

<sup>5</sup> Галданова Г. Р. Структура традиционной бурятской свадьбы // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С.138

<sup>6</sup> Очирова Г. Н. Свадебный обряд сартулов Монголии и Бурятии // Традиционная культура народов Центральной Азии. Новосибирск, 1986. С. 160.

ли новое одеяло, новые войлоки), закаменские буряты при установлении матиц справляли праздник *митнаагай найр*. Во всех случаях обряд освящения состоял в окроплении молочными продуктами нового предмета и ритуальном вкушении пищи. С идеей плодovitости молодой пары связано обязательное участие детей в освящении постельных принадлежностей.

Само слово «милаагад» происходит от слова «милааха» – угощать, но его более раннее значение – смазывать жиром, смазывать кровью – ритуал, означавший приобретение иного качества, переход в иной социальный статус<sup>1</sup>. При возведении новой юрты хозяевам дарили подарки «*гэрийн мялаалга*», так как суть обряда *милаагад* состояла в освящении нового одариванием: у монголов «мялах» означает «одаривать по случаю».

Новый дом как объект, еще не включенный в категорию освоенного пространства, в представлениях бурят связан с враждебным миром и представляет некоторую опасность. В этой связи актуальным представлялся обряд очищения нового жилища. Буряты племени эхирит используют для проведения данного обряда растения (либо их части), имеющие статус священных: богородскую траву *ая-ганга*, пихтовую кору, кустарник *нараһан ногоон*. Пучок *нараһан ногоон* обмакивают в кипящую воду и три раза обходят помещение, окропляя его водой. Движение начинают от двери по солнцу. Завершив ритуал, двери жилища сразу же закрывают, чтобы в него не проник нечистый дух. В обряде используют нечетное количество растений: пучок из 9 прутьев используют при очищении внутреннего пространства дома, пучком из 7 прутьев очищают сени [ПМА, Марксеев].

При строительстве нового дома делали возлияние только молоком и чаем, использование *тарасуна* возбранялось, что перекликается с аналогичными правилами при проведении родильных обрядов: «...Обычно прибегать к возлияниям *тарасуном* или употреблять его при рождении ребенка и при родильных обрядах было не принято»<sup>2</sup>. Считалось, что *тарасун* может привлечь злых духов.

Участие общества в строительстве жилища имело важное социальное значение, в то время как главные операции все-таки возлагались на мастеровых – людей, обладавших тайным знанием. По су-

---

<sup>1</sup> Бадашкеева Т. Т. Тоонто тахиу: символика и значение // Культура Центральной Азии: письменные источники. Улан-Удэ, 2000. С. 160.

<sup>2</sup> Басаева К. Д. Семья и брак у бурят. Улан-Удэ, 1991. С. 63.

ти дела, не только строители, но и все мастеровые приравнивались к шаманам (ср. кузнец обычно был одновременно и шаманом, либо мог ему противостоять, т. е. был равным по силе). В культуре бурятских групп, для которых были характерны жилища стационарного типа, строительными навыками обладали по существу все трудоспособные мужчины, но особо выделялись из этой среды специалисты-мастера. В лексике бурятского языка мастер, занимающийся строительством жилищ, обозначается как *уран* или *модо-шулуни дархан*. Последнее обозначение, где присутствует слово *дархан* – кузнец, свидетельствует, на мой взгляд, о высоком сакральном статусе кузнецов и кузнечного ремесла в представлениях бурят и служит эталоном мастерства в других видах созидательной деятельности. Мастер-строитель пользовался огромным уважением в среде соплеменников. По существу, он программировал жизнь людей, для которых строился новый дом. Во многом от его мастерства, отношения к своему делу зависела судьба и нового дома, и семьи, для которой этот дом предназначался. Дом, построенный хорошим мастером с *легкой рукой*, отличается долговечностью. У семьи, поселившейся в этом доме, рождается много детей, растет и ширится хозяйство. Высокий статус мастера лучшие строители сохраняют в течение всей жизни, даже если не все жилища, построенные ими, были счастливыми. Поскольку в традиционной культуре находятся иные объяснения, не связанные с мастером, причину несложившейся судьбы в новом доме, неудачи и болезни членов семьи, скота связывали с а) плохим местом, б) плохим деревом, попавшем в сруб, в) глазом и т. д.

Мастер пользуется почетом постоянно: на главный буддийский праздник в среде бурят – Сагаалган – каждая семья, для которой строил дом мастер, считала своим долгом пригласить его на праздничное угощение и одарить новой рубашкой [ПМА, Шарнаев].

В изготовлении переносного войлочного жилища особенно выделялись мастера, специализирующиеся на изготовлении деревянных частей юрты: ханачин – мастер по изготовлению стенок юрты хана, тооночин – изготовитель *тооно* и т. д. Для стационарных деревянных жилищ отдельно изготавливались дверные и оконные колоды. Их изготовлением занимался особый мастер – *нарихан уран*. Традиция разделения сфер деятельности мастеров, в частности специализация по изготовлению дверей и окон, согласно данным из области строительной технологии у тюркоязычных народов, обусловлена архаичными верованиями в то, что дверь жилища может служить входным от-

вертием в иной мир. Такие представления стали причиной появления различных примет и традиций: узбекские и каракалпакские мастера, изготавливающие каркас юрты, никогда не делали к этой юрте двери, ибо считалось, что человек умрет, если сделает сам и юрту, и дверь к ней<sup>1</sup>.

Деятельность мастера оказывала влияние и на его судьбу. Так, по представлениям прибайкальских бурят, человек, взявшийся за строительство дома, должен отнестись к этой деятельности очень ответственно, в противном случае и его самого и всю его семью будут преследовать несчастья. Особый статус ремесленников отражается и в особой их судьбе после смерти. По представлениям западных бурят, души хороших ремесленников попадают после смерти в особые мастерские, где они продолжают заниматься своим ремеслом, а души женщин-мастериц попадают в здание, называемое *улениши*, где они занимаются шитьем<sup>2</sup>. По представлениям традиционного общества, жизнь таких людей в целом не была долгой.

Бурятский традиционный опыт из области строительства жилищ содержит мало сведений о том, как относились буряты к старому обветшалому жилищу, отсутствуют также данные о том, как поступали монголы и буряты с пришедшими в негодность старыми частями переносной юрты. Прояснить этот вопрос в некоторой степени позволяет материал о традициях, обрядах и представлениях народов Средней Азии, связанных с жилищем и поселением. Относительно судьбы старых деревянных срубных юрт в культуре бурят оставили заметки И. А. Молодых и П. Е. Кулаков: «Буряты не любят старых домов и, по большей части, продают их на слом крестьянам; бросают, или также продают дома, в которых умер старший в семье»<sup>3</sup>. Это утверждение нуждается в некотором уточнении. Вероятно, речь идет о домах, оставленных своими хозяевами в силу каких-либо причин, либо о случаях смерти хозяев. Такие дома вызывают у бурят суеверный страх, обусловленный разными причинами, о которых говорилось выше.

Иное дело дом, в котором жизнь семьи сложилась благополучно и, в этом случае представления бурят имеют много общего с представ-

---

<sup>1</sup> Есбергенов Х. Обряды и верования каракалпаков, относящиеся к юрте // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 180.

<sup>2</sup> Хангалов М. Н. Собр. соч. Т. 1. Улан-Удэ, 1958. С. 397.

<sup>3</sup> Молодых И. А., Кулаков П. Е. Труды по участию отдела на Всероссийской выставке в 1896 г. Иллюстрированное описание быта сельского населения Иркутской губернии. СПб., 1896. С. 119.

лениями о жилище кочевников Средней Азии, Казахстана. Анализ таких позволяет сделать единственный не вызывающий сомнения вывод, что, в отличие от представлений, бытующих в среде славянских народов, имеющих ясное представление о веке жилища (100 лет – стандартный век хаты в украинской традиции), кочевники трепетно относились к своему старому жилищу. В то время как украинцы опасались жить в старом, пережившем свой «век» доме, считая, что старая хата обязательно сгорит и погубит всех жильцов, у кочевых этносов Средней Азии и Казахстана имело место иное отношение к старой юрте. Так, например у узбеков-карлуков юрта, приобретенная при женитьбе, должна служить до конца жизни, а деревянные части ее меняли только при повторной женитьбе. «Иметь юрту – значит иметь жену»<sup>1</sup>. Деревянные части войлочной юрты, изготовленной к свадьбе, не выбрасывались и не сжигались: их либо отвозили на святое место, либо использовали в качестве загона для домашних животных.

Юрта со временем увеличивалась за счет добавления новых решетчатых стен к прежнему каркасу. Киргизы верили, что женщине-хозяйке дома помогают стены родной юрты, поскольку в ней «сохранились отпечатки рук матери жены, а из каждой ее части «смотрят глаза ее матери» и «помогают» ей в трудную минуту»<sup>2</sup>.

У бурят отношение к дому складывается из общих представлений о местности *тоонто нутаг*, где человек родился. Земля, где человек появился на свет, где родились его предки, т. е. его родовая усадьба, особо почиталась бурятами. Здесь захоронены его послед и последы его предков, здесь каждое утро мать совершала жертвоприношение хозяевам местности, духам предков, тем самым собирая, притягивая благодать земли. Повторяемые изо дня в день, из года в год ритуальные действия аккумулируют сакральную силу родной земли. Учитывая тот факт, что послед, как правило, захоранивался в пределах жилища, либо усадьбы (на скотном дворе, в хлеву), ясным представляется отношение бурят к старому дому. В бурятской традиции старый, но хорошо сохранившийся дом переходил по наследству от отца к младшему сыну. Обветшалый дом реконструировался. Свидетельством этому служит тот факт, что в бурятских селах нередко встречаются жилища, возраст ко-

---

<sup>1</sup> Оразов А., Чарыев Д. Некоторые верования и обряды туркмен, связанные с юртой (XIX – начало XX века) // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 155.

<sup>2</sup> Алымбаева Б. Юрта киргизов в прошлом и настоящем // Кочевое жилище народов Средней Азии и Казахстана. М., 2000. С. 101.

торых составляет около 200 лет. О теплом отношении бурят к старому дому можно судить по и текстам свадебных бурятских песен.

Построенная отцом юрта  
Хоть и разваливается, но тепла.  
Сказанные отцом слова,  
Хоть и старческие, полезны,  
Сложенная матерью юрта  
Хотя и поломалась, уютна,  
Оставленный матерью наказ  
Хотя устарел, но полезен<sup>1</sup>.

Принимая во внимание особое отношение к жилищу, сложившееся в культуре народов Средней Азии и Казахстана, можно предположить, что подобное отношение имело место и в среде монголоязычных народов, хотя конкретные материалы по этому поводу отсутствуют.

Таким образом, присущий кочевому миру Центральной Азии стиль жизни предполагает и сходство традиций в разных сферах хозяйственной деятельности. Ритуальные практики, связанные с сооружением жилища, также не являются исключением, в связи с чем возможна реконструкция малоизвестных обрядов и представлений.

### **Информаторы**

*Республика Бурятия, Тункинский район*

Папанова Бадма Черниновна, 1915г., хонгодор, с. Хужир

Шарнаев Нима Санжиевич, 1936, тэртэ, с. Хурай-Хобок

*Усть-Ордынский бурятский национальный округ,*

*Эхирит-Булагатский район*

Алхунцаев Георгий Николаевич, 1928, с. Олой

Ботогоева Зоя Васильевна, 1929, с. Идыга

Марксеев Анатолий Александрович, 1955, буровский род, с. Байтог.

*С. В. Сулова*

### **Опыт изучения этнокультурных взаимодействий в Евразии: татарский народный костюм**

Изучение костюма татар Волго-Уральского региона России началось в Татарстане в 1970-е гг. в рамках сбора информации и подготовки к изданию Историко-этнографического атласа татарского народа. В 2000 г. эта работа была завершена и опубликована в виде его

---

<sup>1</sup> Балдаев С. П. Бурятские свадебные обряды. Улан-Удэ, 1959. С. 51.

очередного тома<sup>1</sup>. В атласе отражены развитие и распространение основных типов и вариантов народного костюма (головных уборов, одежды, обуви, украшений), выявлены его этнотерриториальные, этноконфессиональные и возрастные комплексы, общие и отличительные черты у разных групп этноса. Волго-уральские татары имеют, как известно, сложную этническую структуру. Наиболее многочисленную группу представляют собой казанские татары, издавна являющиеся референтным субэтнотомом, вокруг которого шла консолидация татарской этнической общности. Другими самобытными субэтническими группами являются татары-мишари и касимовские татары. Особую группу (субконфессиональную) представляют собой крещеные татары (кряшены).

Публикацией томов Атласа, в том числе и тома «Народный костюм», фактически закончился закономерный и очень важный «моноэтнический» этап в изучении этнографии татар. Однако «моноэтнический» подход имеет и свои негативные стороны, которые могут выражаться в заметных различиях в установлении хронологии и в понимании исторических этапов этногенетических процессов у татар и других соседних народов Волго-Уральского региона и в целом в Евразии, в этноцентрических взглядах на формирование некоторых этносов и их культур. Именно в этом, как полагал выдающийся этнограф Р. Г. Кузеев, лежат причины непомерного удревления народов, этнизация археологических культур, соперничество за исключительное право на культурное наследие<sup>2</sup>.

Следующий этап является логическим продолжением историко-этнографических исследований на базе атласа — фундаментального корпуса источников середины XIX — начала XX вв. Материалы атласа, безусловно, содержат в себе и реальный материал хронологически предшествующих эпох. Пределы достоверности этих материалов при ретроспективном структурно-типологическом анализе могут быть отодвинуты до XVI–XVII вв., а по отдельным категориям костюма, в частности металлическим ювелирным украшениям, — к более ран-

---

<sup>1</sup> Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала (середина XIX — начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000.

<sup>2</sup> Кузеев Р. Г. Об изучении этнической истории многонационального региона (тюркские и финно-угорские народы Среднего Поволжья и Южного Урала). Доклад на Международной тюркологической конференции (Казань, 9–14 июня 1992 г.). Уфа, 1992. С. 5.

нему времени благодаря хорошей сохранности и емкости заключающейся в них научной информации (технико-технологические параметры, орнамент, конструкция и форма изделий). Этот этап исследований связан с изучением истории формирования народного костюма волго-уральских татар и фактически посвящен изучению этнокультурных — диахронных и синхронных взаимодействий в Волго-Уральском регионе и в целом в Евразии. Целью изучения этих взаимодействий является обоснование с историко-этнографических позиций положения о том, что история формирования татарского народного костюма, как и традиционного костюма любого другого этноса, является в конечном счете отражением процесса формирования самого этноса.

Связь истории костюма с этнической историей и культурогенезом татар раскрывается путем изучения этнокультурных взаимодействий в двух аспектах: внутриэтническом (интерэтническом) «в узком и широком смысле» и межэтническом (экстерэтническом). Опыт изучения этих взаимодействий представлен в монографии «История костюма тюркских народов», изданной в рамках проектов Международной тюркской академии<sup>1</sup>.

Внутриэтнические взаимосвязи в «узком смысле» выявлялись по материалам атласа путем компонентного типологического анализа всех категорий костюма (головных уборов, верхней и нижней одежды, обуви, украшений) внутри субэтнических подразделений волго-уральских татар. Изучение внутриэтнических взаимосвязей в «широком смысле» проводилось путем сравнительного типологического анализа категорий костюма волго-уральских и близкородственных астраханских, сибирских и отчасти крымских татар (степная группа). Все эти этнические общности, как известно, являются прямыми потомками средневековых тюрко-татарских государственных объединений XV–XVI вв., образование которых в значительной степени было связано с распадом Золотой Орды. Как утверждают исследователи, эти общности и после распада Золотой Орды продолжали сохранять многочисленные этнополитические, этнокультурные связи, в том числе и единство этнического суперпространства<sup>2</sup>. Изучение этих взаи-

---

<sup>1</sup> Сулова С. В. История костюма тюркских народов (этнографическое исследование татарской народной одежды). Астана, 2011. С. 17–18.

<sup>2</sup> Исхаков Д. М. К вопросу об этносоциальной структуре татарских ханств (на примере Казанского и Касимовского ханств XV – середины XVI вв.) // Панорама-форум. Казань, 1995. № 3. С. 95–107; его же. Сеиды в поздnezолотоордынских татарских государствах // Tatarica. 1997/98. № 1. С. 42–95; Мухамедьяров Ш. Ф. Рец. на

мосвязей потребовало привлечение, наряду с материалами атласа, нового обширного свода источников.

Костюм астраханских татар изучался на основе экспедиционных материалов (Норимановский, Приволжский районы Астраханской области). Были изучены и атрибутированы этнографические коллекции по народному костюму юртовцев, карагашей, кундровцев в Астраханском историко-архитектурном музее-заповеднике и Саратовском областном краеведческом музее. Костюм сибирских татар изучался в сибирско-татарских поселениях Тюменской, Омской, Томской областей и в музеях (Тобольский государственный историко-архитектурный музей-заповедник, Тевризский историко-краеведческий музей, Большереченский краеведческий музей, Томский государственный объединенный историко-архитектурный музей, этнографический музей Томского государственного университета).

При финансовой поддержке Российского гуманитарного научного фонда изучались этнокультурные взаимосвязи с крымскими татарами. Были изучены крымско-татарские материалы четырех музеев: Бахчисарайского музея истории и культуры крымских татар, Ялтинского государственного объединенного историко-литературного музея, Республиканского Крымско-татарского музея искусств (г. Симферополь), Крымского этнографического музея (г. Симферополь)<sup>1</sup>.

Изучение история формирования татарского костюма тесно связано с изучением межэтнического взаимодействия волго-уральских татар с этносами Волго-Уральского региона и в целом Евразии. В качестве важнейшего источника для изучения этих взаимосвязей были привлечены материалы по народной одежде известных региональных историко-этнографических атласов<sup>2</sup>, а также фундаментальных академических исследований по одежде народов Волго-Уральского, Сибирского, Кавказского, Среднеазиатско-Казахстанского, Центрально-Азиатского регионов и Крыма. Сравнительно-типологическое изучение этих материалов на разных исторических этапах способствовало

---

кн.: Томилов Н. А. Современные этнические процессы среди сибирских татар. Томск, 1978. 208 с. // Совет. этнография. 1980. № 3. С. 171.

<sup>1</sup> РГНФ (2003 г., код проекта 03–01–18010е).

<sup>2</sup> Историко-этнографический атлас Сибири. М.; Л., 1961; Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда (Середина XIX – начало XX века). М., 1967; Историко-этнографический атлас Прибалтики (Одежда). Рига, 1986; А. Г. Булатова, С. Ш. Гаджиева, Г. А. Сергеева. Одежда народов Дагестана. Историко-этнографический атлас. Пушкино, 2001.

выявлению различных по времени происхождения тюркских, финно-угорских, монгольских, славяно-русских составляющих в генезисе этнотерриториальных КК татарской одежды.

Выявленные на материалах атласа середины XIX в. многочисленные ареалообразующие комплексы татарской одежды различались между собой особенностями этнокультурного содержания. Это позволило выделить в Волго-Уральском регионе три этнокультурных ареала (Центральный, Западный и Восточный), зоны и подзоны внутри их.

Генезис КК центрального этнокультурного ареала (уезды бывших Казанской, Вятской, Самарской, частью Пермской, Уфимской и Оренбургской губерний), где проживают татары-мусульмане и татары-кряшены, преимущественно связан с этнокультурными традициями казанских татар – основной, нациеобразующей группы этноса. Изучение этнокультурных синхронных и диахронных взаимосвязей показало, что формирование городских КК казанских татар в наибольшей степени связано с различными по времени происхождения тюркскими и тюрко-монгольскими городскими традициями Волжской Булгарии, Золотой Орды и Казанского ханства, с восточными тюрко-исламскими традициями в целом. Об этом говорит сравнительный анализ этноспецифических элементов городского казанско-татарского костюма (головных уборов знати, этноспецифических типов кожаной обуви и, особенно, ювелирных украшений и др.).

Формирование сельских КК (по сравнению с городскими) в большей степени связано с традициями местных финно-угорских народов Волго-Уральского региона – мордвы, мари, удмуртов. В меньшей степени на них сказалось влияние восточно-мусульманских традиций. Исключение составляют сельская знать и духовенство, костюм которых был тесно связан с городскими традициями.

Комплексы одежды крещеных татар, проживающих в центральном ареале (заказанско-западно-закамский, елабужский, молькеевский), в отличие от мусульманских, заметно различались между собой структурно-типологическим содержанием. Для крещенских и сельских казанско-татарских комплексов одежды была характерна значительная общность, причем в ранних (этноопределяющих) элементах костюма. Это общие принципы кроя нижней одежды, ранние типы женских головных уборов, в частности широко известный в тюркском мире белый вязаный *калфак ак калфак*. Единым был комплекс монетных женских украшений: головных (серьги *татар сырғасы*, накосники *чэч кап*), шейно-нагрудных (нагрудники *тушлэк*, *тамакса*, *яка чы-*

лбыры), наручных и т. д. Эта общность обусловлена присутствием в их генезисе различных по времени проникновения древнетюркских компонентов, в частности болгарского, кипчако-ногайского, а также тесными этнокультурными контактами с соседними финскими народами региона и их предками еще в составе Волжской Булгарии, Казанского ханства, а позднее и Российского государства.

Формирование КК крещеных татар находилось в безусловной связи с этническими традициями русской культурой, что в первую очередь обусловлено единой православной системой вероисповедания и это отразилось на покрое верхней одежды («борчатка»), на многих других элементах костюма. К примеру, женский головной убор кряшен *сүрәкә* идентичен русской *сороке*.

Генезис КК западного этнокультурного ареала (уезды Нижегородской, Симбирской, Пензенской, Саратовской, Тамбовской и Рязанской губерний) связан с этнокультурными традициями татар-мишарей. «Мишаризмы», в частности тастарный комплекс головного убора, присутствуют во всех КК западного этнокультурного ареала. В одежде татар центральной зоны западного этнокультурного ареала, в КК так называемых ч-окающих мишарей (темниковско-азеевских, лямбирских, кузнецко-хвалынских), наиболее ранние аналогии через степные традиции причерноморских и прикаспийских степей уходят к тюркским (кипчако-ногайским), иранским культурам Средней Азии и Казахстана. Это, к примеру, женские волосники-чехлы, нагрудные перевязи-карманцы, рудиментарное сохранение древнего тюрбанобразного головного убора и др.). Специфическим элементом лямбирского комплекса ч-окающих мишарей является монетная шапочка *кашпау*. Географический ареал распространения этого древнетюркского убора, включающий не только тюркские, но и финно-угорские народы (например, «венец» у мордвы – терюхан, выпадающий из круга мордовской культуры), заставляет интерпретировать его как форму, связанную с древнетюркскими культурами, достигшими влияния на финские культуры еще в болгарскую эпоху<sup>1</sup>.

Золотное шитье (техника, орнамент), применяемое в декоре комплексов одежды ч-окающих мишарей, особенно в южном кузнецко-хвалынском, имеет заметное сходство с шитьем крымских, сибирских, астраханских татар, а также с золотошвейными традициями южно-

---

<sup>1</sup> Маркелов М. Т., Толстов С. П. К истории терюханской народной культуры // Этнография. 1928. № 12. С. 117.

русских губерний. Не случайно, видимо, и сходство с византийскими золотошвейными традициями. В тюрко-татарских регионах России с византийским золотным шитьем могли познакомиться даже раньше, чем в России, если учесть, что торговые связи шли через Крым<sup>1</sup>.

В одежде татар северо-западной и северной зон западного этнокультурного ареала (КК касимовских татар и так называемых ц-окающих сергачских мишарей) наряду с тюркскими (общеэтническими), в том числе кипчако-ногайскими, синтезированы разновременные по происхождению финно-угорские традиции, а также сельские и городские традиции казанских татар. Городские формы касимовского комплекса (типы головных уборов, обуви, комплекс ювелирных украшений), как выяснилось, аналогичны городским казанско-татарским, что отражает этнокультурные контакты знати постзолотоордынских татарских ханств и, естественно, более поздние связи городского населения. Генезис сельского варианта касимовского комплекса по многим параметрам совпадает с генезисом КК ч-окающих мишарей (темниковско-азеевских).

В КК сергачских (ц-окающих) мишарей наряду с общеэтническими (тюркскими) традициями выявляются интересные аналогии, связанные с финно-угорским, в том числе обско-угорским миром (например, оригинальное декоративное оформление головных уборов *тастар*, *башкигец* и женских рубах *юле кулмэк* аппликацией из разноцветных кусочков ткани так называемым «лоскутным узором»). В этом комплексе синтезированы также сельские и городские традиции казанских татар.

Типологические материалы народного костюма татар восточного этнокультурного ареала (Златоустовский уезд Уфимской губернии, Красноуфимский, Екатеринбургский, Шадринский уезды Пермской и Челябинской губерний, Троицкий, Верхнеуральский уезды Оренбургской губернии) указывают на сложность этнокультурных процессов, происходящих в этом ареале. Наличие отдельных инкорпораций в виде «полных» (при полном сочетании специфических элементов) либо «неполных» КК, идентифицирующих собой комплексы одежды татар как центрального «казанско-татарского», так и западного «мишарско-

---

<sup>1</sup> Маясова Н. А., Вишневецкая И. И. Русское художественное шитье XIV – начала XVIII в.: каталог выставки. М., 1989; Ефимова Л. В., Белогорская Р. М. Русская вышивка и кружева. Собрание Государственного исторического музея. М., 1995; Чепурина П. Я. Орнаментное шитье Крыма. М.; Л., 1938.

го» этнокультурных ареалов, указывает на незавершенность (в середине XIX в. и позднее) консолидационных процессов в восточном ареале.

В восточном ареале достаточно четко выделяется лишь два комплекса одежды: Зауральский (условно «башкирский») и Нагайбакский (крещеные татары-казаки).

Этнокультурное содержание зауральского КК говорит о его схожести с башкирским костюмом, распространенным главным образом также в Зауралье и в горной Башкирии. Общими являются прямоспинный туникообразный покррой верхней одежды, украшение ее солярной символикой, что характерно для угорских и самодийских народов Западной Сибири. Общими, также связанными с самодийско-угорским миром являются виды женских коралловых нагрудников яга, селтэр, типы обуви сарык, конжирыйк. Формирование зауральского комплекса связано главным образом с генезисом комплекса одежды автохтонных башкир, важной составляющей которого, как известно, являются сибирские, угро-самодийские напластования<sup>1</sup>. КК зауральских татар, относительно поздних переселенцев из Поволжья, представляется более размытым, а угро-самодийские черты, опосредованные через башкир, проявляются слабее.

Компонентный анализ нагайбакского КК дает основание утверждать, что этот комплекс сформировался в пределах основной этнической территории казанских татар, в среде крещеных татар, главным образом заказанско-западно-закамских. Поэтому формирование его теснейшим образом связано с генезисом именно этой группы кряшен. Исторические миграции лишь в незначительной степени повлияли на содержание его основных этноопределяющих параметров.

Изучение этнокультурных внутриэтнических и межэтнических взаимосвязей выявило значительную общность костюма волгоуральских сибирских, астраханских и крымских татар (имеется в виду их степная подгруппа)<sup>2</sup>. Эта общность проявлялась и в области городских традиций средневековой знати, и в области городских и сельских традиций нового времени. Так, материалы атласа показали, что в конце XIX – начале XX вв. на базе казанско-татарских реалий сформировался единый общенациональный костюм, который при сохранении местных особенностей совершенно закономерно восприняли все

---

<sup>1</sup> Шитова С. Н. Финно-угорский компонент в народной одежде башкир // Исследования по исторической этнографии башкир. Уфа, 1984. С. 9–24.

<sup>2</sup> Сусллова С. В. История костюма тюркских народов... С. 131–180.

группы волго-уральских татар (кроме кряшен), а также астраханские и сибирские татары.

В одежде волго-уральских, сибирских, астраханских татар, крымских степняков достаточно ярко прослеживаются древние и средневековые аналогии в costume тех народов Евразии, в этногенезе и культуре которых очевиден кипчако-ногайский компонент. В Среднеазиатско-Казахстанском регионе это казахи, киргизы, каракалпаки, в Волго-Уральском – башкиры, на Нижней Волге и на Кавказе – ногайцы, кумыки. Все эти народы имеют много общего в этногенезе и этнической истории, в том числе и периода Золотой Орды<sup>1</sup>. Искусство Золотой Орды, в частности в области торевтики, было связано и с центрально-азиатскими его формами<sup>2</sup>. Этим, вероятно, в значительной степени, объясняется выявленный в результате анализа наших материалов ряд монгольских аналогий<sup>3</sup>.

Изучение этнокультурных взаимодействий волго-уральских татар на основе материалов одежды и украшений «Историко-этнографического атласа татарского народа» показало, что история формирования татарского костюма тесно связана с историей формирования самого этноса. Анализ этих взаимосвязей классическими методами этнологии и ряда смежных дисциплин (в частности, археологии, этноархеологии) позволяет представить исследователям достаточно обоснованный материал для решения сложных вопросов этнической истории и культурогенеза не только волго-уральских татар, но и ряда других тюркских этнических образований Евразии.

*С. В. Сулова*

### **О тюрко-татарских традициях в народной русской культуре**

Изучение этнокультурного взаимодействия народов, длительное время проживающих в одних историко-географических условиях, является одним из приоритетных направлений этнологических исследований в России. Это особенно актуально при изучении этнокультурных контактов русских и татар – двух самых крупных по численности этносов Российской Федерации.

---

<sup>1</sup> Сулова С. В. История костюма тюркских народов... С. 131–180.

<sup>2</sup> Крамаровский М. Г. Золото чингисидов. Культурное наследие Золотой Орды. СПб., 2001.

<sup>3</sup> Сулова С. В. История костюма тюркских народов... С. 162, 163.

На формирование народной культуры волго-уральских татар заметное влияние оказали традиции славянской, прежде всего русской бытовой культуры. Об этом писали многие исследователи — и археологи, и этнографы, и историки. Еще в XII–XIII вв., в период подъема городов и ремесленного производства, несмотря на политические противоречия и войны, предки татар (волжские булгары) активно торговали с русскими княжествами. Тесные культурные связи Волжской Булгарии с Русью, прослеживающиеся с домонгольского времени, активно продолжались в течение всего золотоордынского периода и периода Казанского ханства. Это культурное влияние усилилось после присоединения Казанского ханства к Московскому государству в XVI–XVII вв. и позже — в период дальнейшего формирования имперской российской культуры.

Русские традиции особенно четко просматриваются в области народного декоративно-прикладного искусства татарского народа. Русским заимствованием, к примеру, следует считать распространение у татар браной техники ткачества. Исследователи полагают, что браная техника появилась у татар лишь в XVI в., что было связано с расселением в крае русских<sup>1</sup>. Очевидно, с русским влиянием следует связывать и распространение в татарском искусстве, особенно у мишарей Окско-Сурского междуречья, строчевых вышивок — «цветной перевити». В подобной «русской» технике<sup>2</sup> в середине XIX в. украшались концы мишарских женских головных полотенец — *тастаров*, а также мужские и женские рубахи. Это видим на картах «Декоративное оформление концов тастаров»<sup>3</sup> и «Декоративное оформление праздничных домотканых рубах»<sup>4</sup>. Достаточно заметным было русское влияние и на формирование традиций татарского золотошвейного искусства, в частности сибирско-татарского<sup>5</sup>, на ювелирном деле<sup>6</sup>.

---

<sup>1</sup> Валиев Ф. Х. Народное декоративное искусство Татарстана. Казань, 1984. С. 13.

<sup>2</sup> Авижанская С. А, Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство башкир. Уфа, 1964. С. 113; Никонорова Е. Е. Орнамент счетной вышивки башкир. Уфа, 2002. С. 108–114.

<sup>3</sup> Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала. Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 2000. С. 289.

<sup>4</sup> Там же. С. 286.

<sup>5</sup> Сулова С. В., Фасхутдинова Л. Ф. Золотное шитье сибирских татар (к вопросу об этнических и этнокультурных взаимосвязях) // Этнологические исследования в Татарстане. Казань, 2008. С. 75.

<sup>6</sup> Сулова С. В. Женские украшения казанских татар середины XIX — начала XX в. Историко-этнографическое исследование. М: Наука, 1980. С. 107.

Это культурное влияние особенно ощущалось на традиционной культуре кряшен (крещеных татар), что в первую очередь обусловлено единой православной системой вероисповедания. Русское влияние заметно в их традиционном костюме: женских (*сурекэ* у кряшен, то же, что *сорока* у русских) и мужских головных уборах. Наблюдаем его в покрое нижней и верхней одежды «борчатка», особенно мужской, в способах декоративного оформления костюма и др. Христианство в конечном итоге явилось важнейшей причиной того, что костюм крещеных татар не консолидировался в единые общенациональные формы.

Однако, как показали наши многолетние исследования, связанные с изучением традиционной культуры татар в рамках Историко-этнографического атласа татарского народа, этот процесс был далеко не односторонним. Тюрко-татарский пласт был весьма значительным и в русской традиционной культуре. Это не раз подчеркивали известные российские этнографы – М. Г. Рабинович, Г. С. Маслова, Н. И. Лебедева, Е. П. Бусыгин и др., в работах, которых тюрко-татарские заимствования нередко связывались с золотоордынским периодом русской истории. И это не случайно. Россия по своей истории и географии является евразийским сообществом, а Золотая Орда – самое крупное государство Евразии, в рамках которого впервые были объединены пространства будущей Российской империи и этносы, их населяющие. Однако сама цивилизация этого государства, нашедшего продолжение в постзолотоордынских татарских ханствах, в современных тюрко-татарских этнических образованиях, как и тюрко-татарская тематика в целом, в российской и особенно советской историографии нередко оставались в тени. В значительной степени оставались неизученными проблемы, связанные с тюрко-татарскими заимствованиями в русской народной одежде, в связанных с ней видах народного декоративно-прикладного искусства. Именно этот вектор проблемы главным образом предлагается рассмотреть и проанализировать в настоящей публикации.

Народный костюм (одежда и украшения одежды) – сложная структура, включающая многочисленные типы верхней и нижней одежды, головных уборов, обуви, матерчатых и ювелирных украшений<sup>1</sup>. Формирование традиционного костюма связано с использованием про-

---

<sup>1</sup> Автор сознательно допускает в работе употребление терминов «костюм» и «одежда» как равнозначных, понимая при этом, что эти понятия в разных гуманитарных дисциплинах различаются между собой и хронологически, и этимологически.

дукции целого комплекса различных видов народного декоративно-прикладного творчества, формирующих его ансамбль (ткачество, вышивка, золотное шитье, аппликация, обработка кожи, ювелирное дело). Специфические потребности населения в тканях и других материалах для изготовления одежды складывались в течение долгого времени и под воздействием многих факторов – природно-климатических, исторических, этнических, социально-экономических.

Наиболее распространенной отраслью домашней промышленности, связанной с изготовлением одежды, как у русских, так и у татар, было ткачество. Издревле широкое распространение получило художественное ткачество, изготовление узорных, многоцветных тканей. Одним из наиболее популярных и любимых традиционных художественных рукоделий была и вышивка. Она, как правило, не требовала сложных технических приспособлений, и поэтому ею могла заниматься каждая женщина. В отличие от художественного ткачества, которое было заменено фабричными тканями, вышивка долго сохранялась в быту и выполняла свои традиционные, во многом аналогичные художественному ткачеству функции, связанные, в частности, с декоративно-художественным оформлением народного костюма, особенно головных уборов, рубах, передников, нагрудных украшений.

На современном этапе развития науки традиционный костюм фактически представляет собой объект особых научных изысканий – *этнокостюмологии*<sup>1</sup>. Это новое междисциплинарное научное направление рассматривает народный костюм как уникальный историко-этнографический источник, своеобразный «текст этнической культуры», который может быть исследован и интерпретирован с помощью традиционных методов этнографии при использовании методов смежных дисциплин, в частности археологии. Особенно ценен этот источник при изучении вопросов этнической истории и истории народной культуры, ибо процесс формирования народного костюма в значительной степени является отражением процесса формирования самого этноса.

В русской народной одежде и в связанных с ее художественным оформлением видах народного искусства тюрко-татарские черты являются одними из наиболее древних. У различных этнографических групп русских они проявлялись в различной степени, что объясняется

---

<sup>1</sup> Исенко С. П. Этнокостюмология в контексте современной культуры. Автореф. ... дис. д-ра культурологических наук. М., 1999. С. 4–15.

сложностью и неоднозначностью этнической и этнокультурной истории как самих русских, так и татар.

Основную источниковую базу настоящей публикации составляют типологические, картографические и иллюстративные материалы по народной одежде Историко-этнографического атласа «Русские» (авторы Н. И. Лебедева, Г. С. Маслова, М. Н. Шмелева, Л. В. Тазихина) и Историко-этнографического атласа татарского народа (авторы С. В. Сулова, Р. Г. Мухамедова, Ф. Ш. Сафина). В их основе лежат полевые материалы многолетних этнографических экспедиций, музейные источники, ранние письменные сведения и изобразительные материалы. В рамках обозначенной тематики автором специально изучались богатейшие коллекции по русскому народному декоративно-прикладному искусству из фондов Национального музея республики Татарстан, которые до сих пор, к сожалению, не введены в научный оборот, и аналогичные материалы из фондов Костромского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника. В качестве важнейшего источника используются публикации ведущих специалистов в области народной одежды и народного декоративно-прикладного искусства русских и татар.

Типологизируя элементы традиционной одежды и связанные с ней виды народного декоративно-прикладного искусства, авторы атласов группировали их по ряду параметров (учитывали комплекс признаков), что является важнейшим условием проведения типологической классификации. При этом учитывались не только общность формально-морфологических признаков: как известно, это необходимое, но не определяющее условие существования того или иного этнографического типа. При выделении типа исследователи исходили прежде всего из того, насколько это явление массовое, неслучайное, устойчивое, насколько ему свойственна ареальность, изофункциональная соотнесенность и генетическая преемственность<sup>1</sup>.

Картографирование элементов традиционного костюма (специфических типов одежды, головных уборов, обуви, украшений, видов декора) представляет собой, как известно, емкий и эффективный метод исследования и передачи информации. Оно позволяет с достаточной полнотой и графической четкостью учесть особенности народной культуры территориальных групп этноса. С использованием

---

<sup>1</sup> Чеснов Я. В. О принципах типологии традиционно-бытовой культуры // Проблемы типологии в этнографии. М. 1979. С. 195.

метод типологического картографирования и с учетом исторической ретроспективы в атласах обобщаются многочисленные и разнохарактерные сведения об одежде русских и татар, разбросанные по разным источникам.

Несомненными плюсами типологического картографирования в атласах являются принципы синхронности и ареальности. Синхронность обеспечивает сопоставимость результатов анализа, а это дает исследователям преимущество в понимании этапов формирования этнической культуры народов. Ареальность (региональный аспект) позволяет выявить особенности формирования и функционирования народной культуры у различных этнотерриториальных, этноструктурных подразделений этноса.

В соответствии с характером источниковой базы в центре нашего внимания находится период середины XIX – начала XX вв. – времени активного функционирования русских и татар как этноса и одновременно достаточно устойчивого бытования традиционных этнотерриториальных особенностей костюма.

### **Головные уборы**

Тюрко-татарский след заметно ощущается в русских женских и мужских головных уборах. Так, в XIX в. головным убором русской девушки в Вологодской губернии<sup>1</sup> в качестве «эмблемы невинности» служил вязанный на спицах из белых хлопчатобумажных ниток, часто орнаментированный, длиной около метра *чесной калпак*. В этот калпак просватанная девушка убирала волосы. Белый калпак надевался в комплексе с позументной налобной повязкой. Идентичный *белевый калпак* в XIX же веке бытовал и у русских девушек-сибирячек, особенно на Енисее и в Приангарье. В Тобольской губернии и в Забайкалье его носили и женщины<sup>2</sup>. О девичьих и женских калпаках, бытовавших у русских в конце XIX – начале XX вв. в Вологодской, Рязанской, Енисейской губерниях, в области Войска Донского, пишет и саратовский этнограф В. И. Вардугин<sup>3</sup>. В атласе «Русские» этот головной убор хоть и выделяется, но рассматривается исследователями как локальный тип (северо-восток, Нижнее Поволжье), малохарактерный для русских

---

<sup>1</sup> Гринкова Н. П. Родовые пережитки, связанные с разделением по полу и возрасту // СЭ. № 2. 1936. С. 32.

<sup>2</sup> Лебедева А. А. Крестьянская одежда русского населения Сибири // Этнография русского крестьянства Сибири. XVIII – середина XIX в. М., 1981. С. 163, 234.

<sup>3</sup> Вардугин В. И. Русская одежда. Саратов, 2001. С. 111.

в целом<sup>1</sup>. По материалам татарского атласа, напротив, белый вязаный калпак *ак калфак*, который надевали в комплексе с позументной головной повязкой *ука чачак*, в середине XIX в. являлся распространенным этноспецифическим элементом костюма татарской девушки-крестьянки. В быту у кряшен *ак калфак* сохранялся вплоть до середины XX в.<sup>2</sup> *Ак калпак* бытовал и у сибирских татарок, главным образом, у каченцев<sup>3</sup>. Разнообразные типы девичьих и женских калфаков, как известно, являлись преобладающими и этноспецифическими головными уборами волго-уральских татарок (особенно казанских).

Рассмотрим еще один любопытный факт. В XIX начале XX вв. в отдельных регионах России русские женщины, особенно из среды старообрядцев, в качестве головного убора надевали большое покрывало или платок в роспуск, двумя концами завязывая его под подбородком, а полотнище спускали на спину почти до пят. Г. С. Маслова отмечает, что такой способ повязывания платков был распространен у старообрядок Нижегородской, Костромской, а также Владимирской губерний<sup>4</sup>. Исследователь русского костюма А. А. Лебедева отмечает его у женщин старообрядцев Забайкалья и сел вблизи Нижнего Тагила<sup>5</sup>. Е. С. Данилко, исследователь старообрядчества на Южном Урале, также подтверждает это своими полевыми материалами. «Мы по-татарски носим платок, у нас с ними одинаково»<sup>6</sup>. Е. П. Бусыгин наблюдал подобный же способ ношения платка в середине XX в. (в 1956 г.) в ряде русских деревень Юринского района Марийской АССР. «Хочу отметить, — пишет профессор Бусыгин, — что местное марийское население называет такой способ ношения платков „по-татарски“»<sup>7</sup>. Заметим, что некоторые исследователи склонны считать подобные факты не

---

<sup>1</sup> Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас. Земледелие. Крестьянское жилище. Крестьянская одежда. (Середина XIX — начало XX века). М.: Наука, 1967. С. 227.

<sup>2</sup> Суслова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... С. 132.

<sup>3</sup> Томилов Н. А. К истории головных уборов сибирских татар // Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, 1978. С. 189.

<sup>4</sup> Маслова Г. С. Народная одежда русских, украинцев, белорусов // Восточнославянский этнографический сборник. М: Наука, 1956. С. 719.

<sup>5</sup> Лебедева А. А. Одежда одной из групп русского населения Забайкалья (старообрядцев) // Из культурного наследия народов России // МАЭ. Т. XVIII. Л., 1972. С. 153.

<sup>6</sup> Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале. Уфа, 2002. С. 150.

<sup>7</sup> Бусыгин Е. П. Русское население Среднего Поволжья. Историко-этнографическое исследование материальной культуры (середина XIX — начало XX в.). Казань, 1966. С. 342.

заимствованием, а культурной параллелью. Не возражая против этого, все же отметим следующее. Способ повязывания платка в роспуск для татар и башкир является этноспецифическим. Он издавна преобладал у татар и башкир Волго-Уральского и Сибирского регионов России<sup>1</sup> и до сих пор активно практикуется сельскими женщинами.

По ранним источникам в XV–XVII вв., у русских мужчин, чаще в высшем городском сословии, вошло в моду ношение тюбетейки (*тафья*, *скуфья*) – головного убора наподобие круглой, плотно закрывающей макушку шапочки, широко известной в тюркском мире<sup>2</sup>. Русскими был заимствован и сам термин *тафья*. У волго-уральских татар, например, этот ранний тип тюбетейки назывался *тахья*, *такья*. *Тафья* у русских, как и *такья* у татар, нередко богато орнаментировалась золотным шитьем, шелками, жемчугом. Она представляла собой нижний, практически не снимаемый домашний головной убор, поверх которого надевали верхние уборы – колпаки, шапки<sup>3</sup>. Из-за моды на татарскую *такью* русские, как и татары, стали брить голову наголо<sup>4</sup>. В собраниях Тобольского государственного историко-архитектурного музея-заповедника хранится картина художника И. Колмогорова «Портрет боярина», где русский боярин изображен в богато декорированной *тафье* (тюркском головном уборе *такья*). В русских традициях, как известно, обязательным было снимать головной убор при входе в помещение, тем более в храм. Однако в XV–XVII вв. привычка к *тафье* (*такые*) настолько была сильна, что, например, Иван Грозный отказывался ее снимать даже в церкви, несмотря на требования самого митрополита Филиппа<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... С. 187; Шитова С. Н. Башкирская народная одежда. Уфа, 1995. С. 173; Томилов Н. А. К истории головных уборов сибирских татар... С. 183; Смирнова Е. Ю. Традиционная одежда тоболо-иртышских татар конца XIX – первой трети XX в. // Народы Сибири и сопредельных территорий. Томск, 1995. С. 214.

<sup>2</sup> Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города. М.: Наука, 1988. С. 165, 202.

<sup>3</sup> Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII столетиях. Н. И. Костомарова. СПб. 1860. С.72; Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города... С. 271.

<sup>4</sup> Арциховский А. В. Одежда // Очерки Русской культуры. М., 1970–1971. С. 296; Гиляровская Н. Русский исторический костюм для сцены: Киевская и Московская Русь / сост. Н. Гиляровская. М.; Л. 1945. С. 82, 83.

<sup>5</sup> Очерк домашней жизни и нравов великорусского народа в XVI–XVII столетиях. Н. И. Костомарова... С. 71.

Издавна достаточно распространенной у русских была тканевая мужская шапка конусовидной конструкции, кроеная из четырех клингов, подбитая мехом и с меховым околышем под тюркским названием *бурк* или *татарка*. *Татарку* исстари носили русские в Европейской части России, на территории, примыкающей к Среднему Поволжью с северо-востока и особенно в Казанской губернии<sup>1</sup>. Начиная с XVII в. она бытовала и у русских переселенцев Сибири<sup>2</sup>. Согласно материалам татарского атласа, *кома бурэж* представляет собой наиболее ранний этноспецифический головной убор татарина. Его видим в зарисовках художников, например, на «Семейном портрете Сююмбике» (XVIII в.). В середине XIX в. подобную шапку зафиксировал у кряшен Елабужского уезда Вятской губернии латышский художник К. Гун. Такая шапка издавна преобладала у башкир<sup>3</sup> и у сибирских татар<sup>4</sup>.

### Одежда

Как известно, для русских в целом была характерна верхняя распашная одежда с прямой спинкой – *зипун*, *шушпан*, *балахон* и т. д.<sup>5</sup>. Распашная одежда с приталенной спинкой и с вертикальными швами для них мало характерна. Она встречалась лишь в восточных губерниях и не без основания связывается авторами «Русского атласа»<sup>6</sup> с влиянием татаро-башкирских традиций. Так, например, верхняя одежда, сшитая под *татарку* (с приталенной спинкой) бытовала у русского населения Пермской области, в Сибири<sup>7</sup>. У татар же верхняя одежда с приталенной спинкой преобладала, особенно в европейской части России<sup>8</sup>.

---

<sup>1</sup> Бусыгин Е. П. Русское население Среднего Поволжья... С. 344, 345.

<sup>2</sup> Лебедева А.А. Крестьянская одежда русского населения Сибири... С. 238; Сабурова Л. М. Одежда русского населения Сибири//Из культурного наследия народов России // МАЭ. Т. XVIII. Л., 1972. С. 128.

<sup>3</sup> Шитова С. Н. Башкирская народная одежда... С. 90.

<sup>4</sup> Валеев Ф. Т. Западно-сибирские татары во второй половине XIX – начале XX вв. Историко-этнографические очерки. Казань, 1980. С. 147.

<sup>5</sup> Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX – начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас... С. 244.

<sup>6</sup> Там же. С. 245.

<sup>7</sup> Листова Т. А. Одежда русского населения Пермской обл. // Полевые исследования Института этнографии 1978. М., 1980. С. 16; Сабурова Л. М. Одежда русского населения Сибири... С. 124.

<sup>8</sup> Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... Карта 3.

Обрядовые комплексы народной одежды (свадебные, траурные, похоронные) в наибольшей степени сохраняют древние формы, традиционные способы ношения. Так, в начале XX в. раннетюркский след, на наш взгляд, проявился в траурной ритуальной одежде русских крестьян Михайловского уезда Рязанской губернии, живших по соседству с касимовскими татарами и мишарями<sup>1</sup>. Это прямоспинная сильно расклешенная верхняя одежда под тюркским названием *чекмень*, сшитая из темной домотканины с длинными рукавами и воротником-стойкой. По названию, покрою и необычному способу ношения (в «горе русские женщины накидывали *чекмень* на голову»)<sup>2</sup> этот вид одежды представляет собой близкий аналог верхней одежде татарок. Это *чикмэн*, а чаще *жилэн*, с плеча мужа, также представляющий собой головное специфическое покрывало, полностью скрывающее фигуру и лицо женщины от взглядов посторонних мужчин. Подобный способ ношения верхней одежды еще в середине XIX в. встречался у волгоуральских татарок, главным образом в среде высшего сословия. Думается, что и у татарок использование верхней прямоспинной одежды в качестве головного покрывала является среднеазиатским восточно-тюркским заимствованием. Более того, О. А. Сухарева усматривает в подобного рода покрывалах, широко распространенных у народов Средней Азии, влияние ранних восточно-мусульманских традиций<sup>3</sup>. Е. С. Данилко полагает, что русские старообрядческие и тюркские традиции сближают также и особенности обрядовой погребальной одежды, например использование савана, шитье без узелков<sup>4</sup>.

Любопытные параллели прослеживаются и в способах ношения верхних одежд и головных уборов. Это своеобразная многослойность в использовании и верхних одежд, и головных уборов, и обуви, которая была характерна особенно в средние века и особенно для высших слоев, и русских и тюркских народов. «Подобно тому, как принято было надевать при парадных выходах одну одежду поверх другой (например, зипун – кафтан – однорядку или шубу), надевали и

---

<sup>1</sup> Маслова Г. С. Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах XIX начала XX в. М.: Наука, 1984. С. 98; рис. 25.

<sup>2</sup> Народная одежда в восточно-славянских традиционных обычаях и обрядах... С. 100.

<sup>3</sup> Сухарева О. Л. Опыт анализа покроя традиционной «туникообразной» среднеазиатской одежды в плане их истории и эволюции // *Костюм народов Средней Азии*. М.: Наука, 1979. С. 92, 93.

<sup>4</sup> Данилко Е. С. Старообрядчество на Южном Урале... С. 194.

по несколько шапок: тафью, на нее колпак, а поверх него еще горлатную шапку»<sup>1</sup>.

Безусловно, к тюрко-татарским традициям следует отнести довольно позднее вхождение в комплекс женской одежды русских — нижней поясной одежды. Само ее название — штаны — восходит, как известно, к тюркскому термину *ыштан*. Начиная с XVII в. у русских мужчин, наряду со своими традиционными неширокого покроя портами, бытовал и тюркский тип штанов «с широким шагом»<sup>2</sup>.

В целом же в верхней при тюрко-татарские заимствования сказались не столько в покрое, сколько в ее терминологическом обозначении: значительная часть их тюрко-татарского происхождения<sup>3</sup>. В терминологическом словаре элементов одежды русских Сибири XVII–XVIII вв. встречаем массу таких терминов: *азям*, *архалук*, *бишмет*, *чапан*, *чекмень*, *зипун*, *шуба*, *тулуп*, *армяк*, *кавтан* и др. К примеру, тюркский термин *кафтан* настолько широко вошел в лексикон русских, что им называли практически всякое верхнее платье. Даже в период усиления влияния западноевропейского костюма, когда в высшем сословии коренным образом менялся стиль одежды, тюркские термины *кафтан*, *бишмет*, *шуба* и др. сохранялись<sup>4</sup>.

### Обувь

Несколько любопытных сюжетов, также связанных, скорее всего, с тюрко-татарским миром, удалось проследить и на примерах обуви. Наиболее распространенной среди русских горожан обувью издревле были сапоги на твердой подошве. Особый интерес представляет бытование у них сшитых выворотным способом мягких кожаных сапожек с мягкой же подошвой, с невысоким голенищем. Это, так называемые, *ичеготы*, *ичетоги*, *чедыги* (у татар *ичиги*, *читек*: терм. тюрк.), которые были широко известны русским в XVI–XVII вв.<sup>5</sup> и позднее. Этот тип обуви исследователи возводят к древнетюркскому (прабулгарскому)

---

<sup>1</sup> Рабинович М. Г. Одежда русских XIII–XVII вв. // Древняя одежда народов Восточной Европы. Материалы к историко-этнографическому атласу. М., 1986. С. 84.

<sup>2</sup> Левинсон-Нечаева М. Н. Материалы к истории русской народной одежды // Крестьянская одежда населения европейской России (XIX — начало XX в). Определитель. М., 1971. С. 352. Рис. 239.

<sup>3</sup> Лебедева Н. И., Маслова Г. С. Русская крестьянская одежда XIX — начала XX в. // Русские. Историко-этнографический атлас... С. 244.

<sup>4</sup> Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города... С. 148.

<sup>5</sup> Лебедева А. А. Крестьянская одежда русского населения Сибири... С. 223–227.

корню<sup>1</sup>. «Создается впечатление, что у целого ряда кочевников, особенно кыпчакского происхождения, она существовала искони»<sup>2</sup>. Русские сибиряки, как впрочем, и сибирские татары издавна в качестве праздничной обуви использовали привозные из Казани более качественные татарские ичиги, *ичитоги*<sup>3</sup>. Оригинальной разновидностью такой обуви у казанских татар является производство узорных ичигов (обычно женских, но встречались и у мужчин) с использованием уникальной техники – кожаной мозаики. Узорные ичиги *каюлы читек* изготавливались обычно из высококачественного цветного сафьяна, вырезанного фрагментами в виде затейливого растительного орнамента. В местах соединения разноцветные частички кожи сшивались шелковыми, иногда и золотными нитями особым вышивальным швом, тщательно скрывающим места соединений кожаных фрагментов, что и послужило впоследствии основанием говорить о так называемых бесшовных казанских сапожках. Мозаичная обувь, безусловно, составляет специфику именно казанско-татарской обуви, производство которой осуществлялось еще во времена Казанского ханства. У русских известно бытование и этой разновидности татарской обуви. Так, к примеру, на картине художника М. В. Нестерова «Видение отроку Варфоломею» (1889–1890), хранящейся в Русском музее Санкт-Петербурга, отрок обут в узорные казанские сапожки. Мозаичная обувь, безусловно, составляет этноспецифику казанско-татарской обуви, которая производилась еще во времена Казанского ханства. У русских широко известно бытование и этой разновидности татарской обуви.

Нам представляется тюрко-татарской традицией и надевание русскими поверх ичигов кожаных калош *ката*. Известно, что ичиги у татар являлись своего рода нижней обувью (кожаные чулки): в ней ходили дома. Это явление зафиксировано как у русских, проживающих и в Европейской России<sup>4</sup>, так и в Западной Сибири. В Большереченском районе Омской обл. в начале XX в. можно было видеть русских, обутых в ичиги с калошами «даже в сухую жаркую погоду»<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Вахрос И. С. Наименования обуви в русском языке. Хельсинки, 1959. С. 207.

<sup>2</sup> Шитова С. Н. Башкирская народная одежда... С. 145.

<sup>3</sup> Лебедева А. А. Крестьянская одежда русского населения Сибири... С. 147.

<sup>4</sup> Рабинович М. Г. Очерки материальной культуры русского феодального города... С. 176.

<sup>5</sup> Аношин В. С. Большеречье: из истории и быта русских Среднего Прииртышья // От Урала до Енисея (народы Западной и Средней Сибири). Томск. 1995. С. 130, 132.

Кроме кожаных чулок *ичегов*, у татар, особенно в Поволжье, широко бытовали самодельные суконные чулки *тула оек*, обычно белого цвета, которые надевались с короткой верхней обувью – кожаными калошами *ката* или лаптями *чабата*<sup>1</sup>. У русских подобные суконные чулки, которые также носились с кожаной обувью *коты*, неоднократно упоминаются как в материалах XVII–XVIII вв.<sup>2</sup>, так и более поздних<sup>3</sup>.

### **Декоративное оформление**

О тюрко-татарских заимствованиях в народном русском костюме свидетельствуют и достаточно убедительные примеры из области декоративного убранства одежды, особенно крестьянской, которая значительно дольше и полнее, чем одежда других социальных групп, сохраняла самобытные национальные черты и местные особенности. Пройдя, как и костюм в целом, длительный путь развития, теснейшим образом связанный с историей самого народа и его взаимосвязями с другими этносами, народное декоративно-прикладное искусство продолжало стойко сохранять многие элементы, восходящие к средневековым этапам русской истории, передававшиеся из поколения в поколение, становясь порой региональной народной традицией.

Большую роль в декоративном оформлении русской крестьянской одежды играло художественное ткачество. Художественным текстилем украшались рубахи, передники (на груди, рукавах, подоле), головные уборы. Техника производства тканых украшений на одежде была разнообразной. Это простая затканка или перетыка, которая образовывала орнамент в виде гладких цветных полос, и более сложное по технике браное тканье. Браные узоры всегда имели негативное отражение на обратной стороне ткани и располагались сплошной полосой по всей основе в виде непрерывного, зачастую очень сложного, геометрического орнамента. Как показывают материалы атласа «Русские», эти техники ткачества у русских преобладали<sup>4</sup>.

Заметим, что весьма ограниченное распространение у русских имела закладная техника ткачества. Характерным для закладного

---

<sup>1</sup> Сулова С. В., Мухамедова Р. Г. Народный костюм татар Поволжья и Урала... Карта 7.

<sup>2</sup> Лебедева А. А. Крестьянская одежда русского населения Сибири... С. 147.

<sup>3</sup> Коваленко И. Н. О быте и культуре чалдонов // От Урала до Енисея (народы Западной и Средней Сибири). Томск, 1995. С. 116.

<sup>4</sup> Шмелева М. Н., Тазихина Л. В. Украшения русской крестьянской одежды // Русские. Историко-этнографический атлас. Из истории русского народного жилища и костюма (украшение крестьянских домов и одежды). М.: Наука, 1970. С. 112.

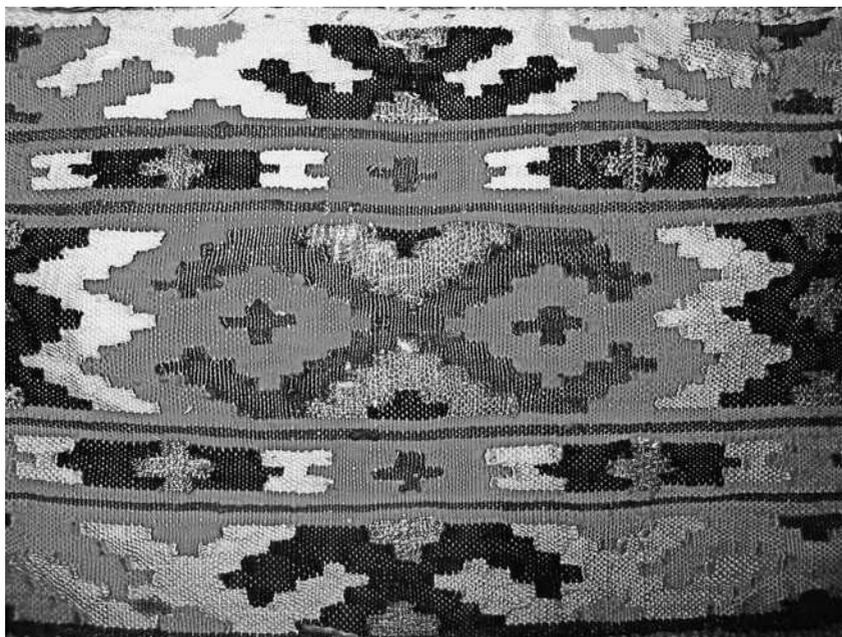


Рис. 1. Фрагмент закладного ткачества русских Костромской губернии XIX – начало XX вв. Из коллекции Виноградова. КМЗ, инв. 5479

орнамента является то, что рисунок мог занимать не всю ширину основы, а располагаться на отдельных участках; на каждом таком участке рисунок мог иметь свою собственную, отличную от других расцветку. Лицевая и обратная сторона такого узора всегда были одинаковыми. Закладным орнаментом украшали те же части костюма, что и браным (полики и подолы женских рубах, головные полотенца). Чаще всего закладки употребляли в сочетании с браными узорами и простой затканкой. Закладная техника встречалась у русских sporadически в южнорусских губерниях и, что чрезвычайно любопытно, преимущественно в тех губерниях, где проживало татарское население. В частности, авторы «Русского атласа» отмечают Касимовский уезд Рязанской губернии (компактная территория проживания касимовских татар) и Шацкий и Кирсановский уезды Тамбовской губернии, где русские также проживали в непосредственной близости (порой чересполосно) с татарами-мишарями. Множество образцов закладного ткачества нам пришлось видеть в русских коллекциях Костромского государственного историко-архи-

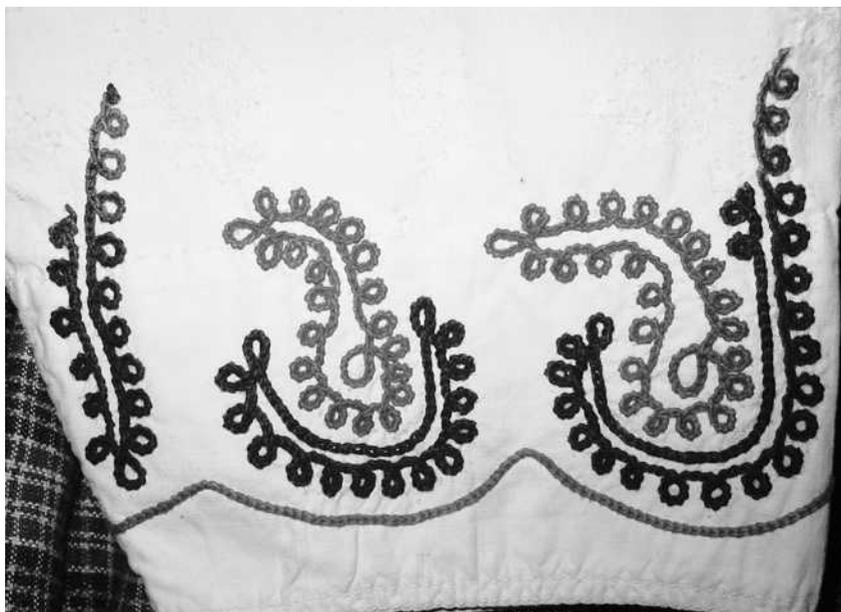


Рис. 2. Оформление рукава женской рубашки тамбурной вышивкой. Русские Костромской губернии. КМЗ. Экспозиция Романовского музея

текстурного и художественного музея-заповедника в собраниях известных коллекционеров-исследователей Ширинского и Виноградова (рис. 1). По мнению ряда исследователей русской культуры, распространение закладного ткачества на юге России выявляет азиатские (тюркские) связи русского населения. Об этом, в частности, пишут и авторы «Русского атласа»<sup>1</sup>. Специалисты утверждают, что в Восточную Европу закладная техника была занесена еще в древности из Средней Азии вместе с безворсовым ковро ткачеством. Она распространилась среди тех народов, которые в той или иной мере соприкасались с кочевыми племенами<sup>2</sup>. Мы присоединяемся к этому авторитетному мнению, подтверждая его и материалами нашего татарского атласа. Анализ географии распространения закладного ткачества у волго-уральских татар показал, что оно составляло эт-

<sup>1</sup> Шмелева М. Н., Тазикина Л. В. Украшения русской крестьянской одежды // Русские. Историко-этнографический атлас... С. 112.

<sup>2</sup> Авижанская С. А, Бикбулатов Н. В., Кузеев Р. Г. Декоративно-прикладное искусство в башкир... С. 45; Валеев Ф. Х. Народное декоративное искусство Татарстана... С. 12.



Рис. 3. Фрагмент верхнего покрывала («воздух») на церковную посуду. Ковровый тамбур. Казань Середина XIX в. НМ РТ, инв. 10551-17-18.

носпецифику домашнего ткачества татар-мишарей, тесно связанных с традициями кочевого мира. Достаточно широко закладное ткачество бытовало и у других групп этноса<sup>1</sup>.

Еще большим разнообразием технических приемов, чем тканые орнаменты, отличалось украшение одежды с вышитыми узорами. Не останавливаясь на всем богатстве технических приемов русской народной вышивки, отметим, что особую группу среди них составляли вышивки тамбуром – петельчатым швом, выполненным иглой с загнутым концом. Известно, что тамбурные узоры относятся к очень древним; они были свойственны тюрко-монгольским этносам (в России они бытовали у различных групп татар, кроме крымских). Среди русских вышивка тамбуром стала распространяться с середины XIX в., когда народные мастерицы начали переходить к менее трудоемким приемам декорировки. Она встречалась местами в Прикамье, в Казанской, Ярославской, Рязанской, Костромской (рис. 2) и Нижего-

<sup>1</sup> Сафина Ф. Ш. Ткачество татар Поволжья и Урала (Конец XIX – начало XX вв.). Историко-этнографический атлас татарского народа. Казань, 1996. С. 64.



Рис. 4. Фрагмент растительного (степного) орнамента на женском шугае. Золотное шитье. Русские Галичского уезда Костромской губернии. КМЗ, инв. 5137.

родской губерниях, а также на севере вплоть до Прибалтики<sup>1</sup>. В середине XIX в. в губерниях Псковской и Новгородской тамбурным пышным, характерным для татар узором в виде цветов с листьями и бутонами, украшали подола женских рубах. Подобные же рубахи в качестве праздничных и сенокосных носили женщины в Ярославской и Владимирской губерниях<sup>2</sup>. Такое совпадение типов тамбурных узоров исследователи связывают с историей колонизации территории Русского севера и считают следствием периодических переселений отдельных групп русского населения из Центральной России в бассейн Шексны и Мологи<sup>3</sup>.

В Национальном музее республики Татарстан хранятся любопытные наборы покрывцов на церковную посуду (инв. 10551-17-18), датируемые серединой XIX в.: два небольших крестообразных покрывала на потир и дискос и одно большое верхнее покрывало прямоугольной формы («воздух»). Покрывала сшиты из зеленого атласа на подкладке из темно-зеленого коленкора. Края обшиты золотной бахромой. Покровца богато украшены многоцветной тамбурной вы-

<sup>1</sup> Динцес Л. А. Восточные мотивы в народном искусстве Новгородского края // СЭ. № 3. 1946. С. 104.

<sup>2</sup> Шмелева М. Н., Тазихина Л. В. Украшения русской крестьянской одежды // Русские. Историко-этнографический атлас... С. 115

<sup>3</sup> Динцес Л. Большова К. Народные художественные ремесла Ленинградской области // СЭ. № 2. 1939. С. 120–122.

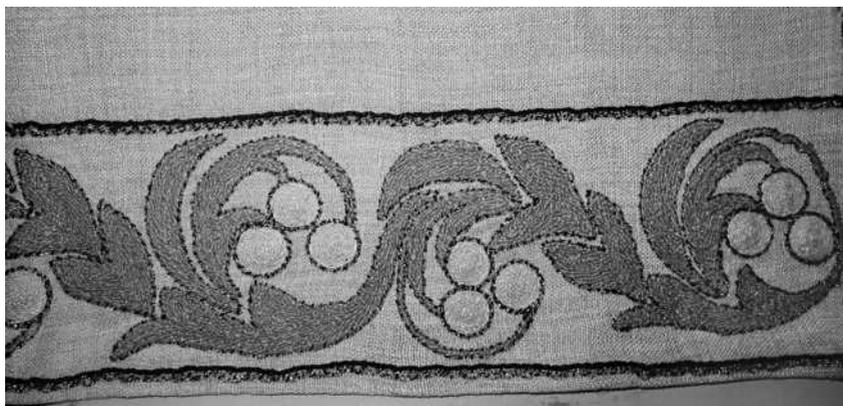


Рис. 5. Образец русского вышивального мастерства XIX в. с изображением орнамента, выполненного в духе тюрко-татарских традиций (мотив «набегающей волны»). НМ РТ, инв. 10586-6

шивкой растительного характера шелком меланжевой расцветки и серебряным шнуром. Внутреннее заполнение цветов выполнено высоким тамбуром (ковровым швом) в виде воздушных петель. Сочетание цветов фона тканей и нитей вышивки, а также техника исполнения аналогичны традиционной тамбурной вышивке татарских мастериц (рис. 3).

Изложенные сюжеты не исчерпывают фактического материала о тюрко-татарских традициях в русской народной одежде и связанных с ней видах народного декоративно-прикладного искусства. Особо можно было говорить, в частности, о тюркских (степных) орнаментальных традициях в декоре русского костюма<sup>4</sup> (рис. 4, 5). Однако некоторые предварительные выводы можно сделать и сейчас. Так, сопоставительный анализ типологических материалов и карт по народной культуре русского и татарского народов позволяет выделить этнокультурный ареал России – государства с европейским в целом характером культуры, где еще в середине XIX в. тюрко-татарские влияния ощущались в значительной степени. Это прежде всего Центральная Россия,

---

<sup>4</sup> В фондах Костромского государственного историко-архитектурного и художественного музея-заповедника хранится весьма любопытный альбом с зарисовками архаических орнаментальных композиций на полушубках русских крестьян Костромского уезда Костромской губернии, составленный в 1923 г. Н. А. Калиткиным – членом Антрополого-этнографической станции костромского научного общества. Материалы этого альбома содержат характерные образцы степного тюркского орнамента, которые требуют специального этнографо-искусствоведческого анализа.

Поволжье и южнорусские губернии. Проявление тюркских традиций наблюдается и в городской феодальной культуре (одежде знати), и в крестьянской одежде. К этому ареалу примыкают и периферийные регионы России – Русский Север и Западная Сибирь, где издавна проживали переселенцы (в том числе старообрядцы) из Центральной России.

Дальнейшее изучение стратиграфии и географии этих заимствований на широком историко-культурном фоне позволит внести реальный вклад в решение вопросов, связанных с этнической и этнокультурной историей как русских, так и тюрков Волго-Уральского региона.

*Н. А. Тадина*

### **Алтай глазами алтайцев<sup>1</sup>**

Алтайцы, один из тюркоязычных народов Южной Сибири, издревле расселены в пределах Алтайских гор, а точнее, северной их части, называемой Горным Алтаем. На юге Горный Алтай переходит в Монгольский Алтай, на севере – в степной Алтай, на востоке – в Саяны и Кузнецкий Алатау, на западе – в казахстанские степи. Каждый регион Алтая составляет отдельную административную единицу: степной Алтай – Алтайский край с центром в г. Барнауле, Горный Алтай – Республика Алтай с центром в г. Горно-Алтайске.

Основное население степной и горной части Алтая составляют русские – потомки переселенцев, осваивавших этот край на протяжении трех столетий. Алтайцы представляют титульный этнос Республики Алтай. Под этнонимом «алтайцы» в этнографической науке принято понимать южных алтайцев, живущих в горах и состоящих из двух этнотерриториальных групп – алтай-кижи и теленгитов, и северных алтайцев предгорья – тубаларов, кумандинцев и челканцев. Несмотря на политические веяния последнего десятилетия – считать ли группы северных алтайцев отдельными «этносомами», – под понятием «алтайцы» я имею в виду южных алтайцев, в большинстве своем говорящих на родном языке и соблюдающих обычаи, и часть северных, сохранивших этническое самосознание.

Алтайцы как этнос сформировались в условиях проживания в горно-таежной среде. Горный Алтай – переходный регион от предгорий к высокогорью. Природно-ландшафтное разнообразие сформировало

---

<sup>1</sup> Статья написана в рамках регионального проекта РГНФ «Диалог культур народов Республики Алтай» (11–11–04004а/Т), рук. Н. А. Тадина.

хозяйственно-культурные типы таежных охотников и скотоводов горной местности. В Горном Алтае скотоводческая культура имеет древние традиции, о чем можно судить по петроглифам. Называть ее «кочевой», а алтайцев «кочевниками» не вполне корректно. Классическая кочевая культура с постоянным передвижением на несколько сот километров встречается в казахстанских и монгольских степях; в Горном Алтае имеет место «вертикальное» кочевание – с зимовий в долинах рек на летние пастбища в альпийских лугах.

Обычно считается, что «Алтай» означает «золотые горы», хотя это словосочетание в алтайском языке звучит как «алтын туулар». Для алтайцев «Алтай» означает «родина». К примеру, в ритуале приветствия, спрашивая, из каких мест гость, обычно говорят «Кандый Алтайдан?» («Из какого Алтая?»). Алтай осмысливается не только как горная территория, но и как «божество», окружающее людей. Вся картина мира алтайцев основана на том, что Природа в образе Алтая священна, она кормит и поит человека, поэтому следует соблюдать обычай ее почитания<sup>1</sup>.

В наши дни следование кодексу правил и запретов по отношению к природе Алтая – не пустая фраза. Традиция почитания окружающей среды имеет реальное обоснование, так как отдельные природные объекты выступают родовыми хранителями. Дело в том, что этот обычай почитания тесно связан с родовой структурой алтайцев, являющейся основой этнического сознания. Каждый из алтайцев относится к конкретному патрилинейному сёоку-роду, имеющему природные атрибуты. Таковыми являются родовая гора, родовое животное или птица, родовое дерево. У сёоков «майман» и «кыпчак» почитается береза («кайын»), у «тонжан» – кедр («мошш»); у «тодош», «чапты» и «байлагас» – молодая лиственница («чет»), у «сойон» и «алмат» – тальник («тал»), у «кёбёк» – можжевельник («арчын»), у «иркит» – иргаи («ыргай»).

Под определением «родовая гора» следует понимать не только высокую гору, но и близлежащие гряды гор, переходящие в ее вершину, истоки рек и целебные источники «аржан», диких животных, обитающих в высокогорной тайге. У каждого сёока есть родовая гора, называемая «бажырган тайгазы», которой его представители поклоняются

---

<sup>1</sup> Тадина Н. А. Картина мира как основа коммуникативной культуры алтайцев // Вестник археологии, антропологии и этнографии. 2011. №1 (14). С. 146–153. [Электронный ресурс]. URL: [http://www.ipdn.ru/rics/va/\\_private/a14/146–153.pdf](http://www.ipdn.ru/rics/va/_private/a14/146–153.pdf).



Рис. 1. Памятка о святости Алтая (Чуйский тракт, Онгудайский р-н, Республика Алтай, 6 августа 2011 г. Фото автора)

как своему покровителю. Сведения о таких горах, называемых «ий-ык», сохраняются в родовом сознании представителей сёока, проживающих порою вдали от своих родовых мест. Так, родовая гора сёока тодош – Бабырган находится в низовье р. Катунь в Майминском районе, а родовые места сёока телёс – в районе Телецкого озера. Теленгиты Чуйской долины (Кош-Агачский р-н) почитают горные вершины Кокоринского и Сайлюгемского хребтов. Эти вершины, покрытые вечными снегами, священны, и на них даже не следует подниматься, а охота на диких животных высокогорных мест имеет табу.

В мировоззрении алтайцев человек и общество осознаются в единстве с природой и вселенной. Образ родины-Алтая предстает как «агаш-таш» (дословно означает «дерево-камень», т. е. «леса-горы»), «жер-суу» («земля-вода», т. е. «земля-реки») и «ан-куш» («звери-птицы»). Каждая часть природы Алтая обладает тремя признаками: «байлу» («почитаемая»), «ээлү» («имеющая хозяина»), «тынду» («одушевленная»). Природные покровители имеют своего духа-хозяина («ээзи») – одни в образе женщины, другие – старика. К горам, по народным представлениям, полагается относиться не как к равным, а как к старшим родственникам из сакрального мира. Другим объектом почитания Алтая

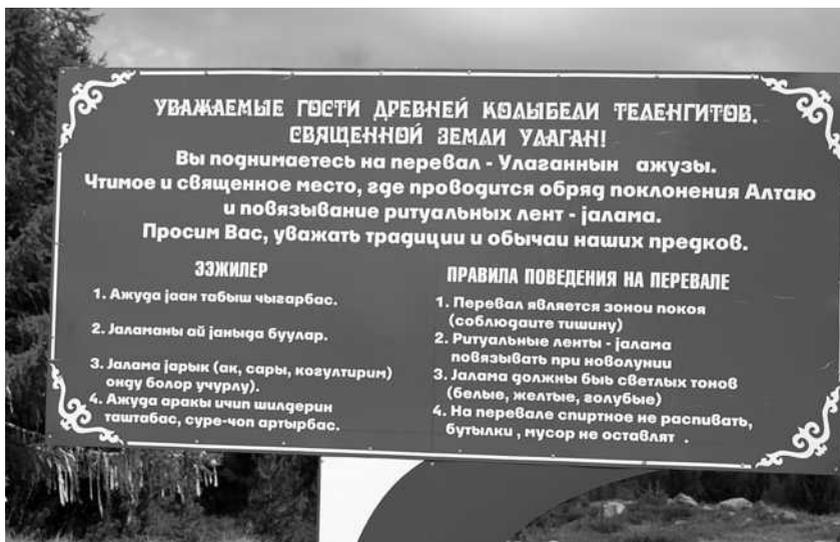


Рис. 2. На перевале Ажу (Улаганский р-н, Республика Алтай, 9 августа 2011 г. Фото автора)

выступает река. Начало реки связано с образом «пупа земли», «мировой горы». Самая полноводная река – Катунь – берет начало у высокой вершины Сибири – Белухи. Эта мировая гора названа «*Кадын-Бажы Ыч Сүмер*» (Исток Катунь Трихвершинный), а мировая река именуется «*Эне-Кадын киндиктү*» (Мать-Катунь, имеющая пуповину, т. е. вершину). В этих семантических названиях прослеживается связь горы и реки, небесного мира и земной жизни. Издавна местом постоянного поселения в Горном Алтае служат речные долины, а в качестве временного поселения используются пастбища в верховьях рек. Речная долина осмысливается как этническая, семейно-родовая территория, поэтому у алтайцев принято называть не только свой сёок-род, но и речную долину, в которой вырос. Регион проживания образует своеобразную территориальную единицу, сосредоточенную вдоль реки и окаймленную горными хребтами.

Алтайцы почитают Алтай в конкретных священных местах, которые обычно находятся вблизи сел, по дороге, например по Чуйскому тракту. Объектами поклонения выступают источники, подножия гор, родовые горы. Каждый из них выступает локальным звеном в целостной системе почитания природы. В традиционном мировоззрении алтайцев конкретные природные объекты символизируют Алтай с его

реками и горами, тайгой и речными долинами. Все священные места алтайцев находятся у дороги, что не случайно. С дорогой связаны планы на будущее, перемены в жизни, исполнение желаний. Ритуальные действия почитания Алтая совершаются не в каждой поездке, а в особых случаях: когда впервые едут через перевал, впервые везут новорожденного, сопровождают новобрачных, во время сватовской поездки, жизненно важной поездки – с целью поступить в вуз, поправить здоровье и пр. Почитание осуществляется путем

1) повязывания белых лент (*жалама*) из нестираной ткани. Под влиянием бурханизма закрепились традиции повязывания двух лент (кыйра);

2) испрашивания у божества Алтая благодати (шепотом или про себя);

3) кропления молоком (или молочным напитком) на четыре стороны света, начиная с восточной;

4) соблюдения ритуального поведения – не шуметь, не смеяться, не ругаться, не думать о неприятном, а также не сорить, не оставлять огня;

5) оставлять в священной воде четное количество белых монет (к примеру, для «хозяйки» источников *Лумалу* бусы и другие украшения).

В перечисленные поездки принято отправляться с наступлением новолуния, при этом соблюдается граница между миром живых и миром умерших. Тот, у кого из родных кто-то умер, считается «ритуально грязным» и называется «*чыгымду*», он должен в течение года соблюдать запреты: не полагается участвовать в ритуалах почитания священных мест. Соблюдение этих правил играет важную роль: от щепетильности их исполнения зависит само существование мира, иначе нарушится мировой порядок<sup>1</sup>.

В последнее десятилетие обострился вопрос сохранения природы Алтая<sup>2</sup>. Среди южных алтайцев, особенно проживающих в долине рек Каракол и Урсул (Онгудайский р-н), проводятся общественные моления «*мүргүүл*» под общим названием «*Алтай көдүргени*» (Возвышение Алтая). С этой целью сооружаются святилища «*тагыл*» на

---

<sup>1</sup> Тадина Н. А., Ябыштаев Т. С. Священные места Горного Алтая как граница культур // Древние и современные культовые места Алтая: сб. ст. Барнаул: Артика, 2011. С. 71–75.

<sup>2</sup> Тадина Н. А. Экология и культурный ландшафт Алтая в контексте межкультурной коммуникации // Известия АГУ. (История, политология) 4/3 (64/3). Барнаул, 2009. С. 210–214. [Электронный ресурс]. URL: <http://izvestia.asu.ru/2009/4-3/hist/44.ru>.

пригорке у въезда в село, на котором дважды в год (в новолуние в мае и сентябре) совершаются моления. Их основной смысл заключается в почитании Алтая как воспетого «защитника» в прошлом, настоящем и будущем.

После развала колхозов, совхозов и появления безработицы жизнь на селе стала зависеть от доходов собственного хозяйства и разведения скота в большом количестве. Не случайно на весенних молениях, называемых «*јажыл бүүр*» (зеленая листва) благодарят Алтай за зимовку и прославляют его на зарождение новой листвы, нового урожая. На осенних молениях «*сары бүүр*» (желтая листва) благодарят за летний период, урожаи трав, упитанность скота и испрашивают благополучную зиму. После этого божество-Алтай «засыпает»: его «уши» и «подмышки» закрываются до прихода весны, и обращения к нему зимой бесплодны. Другой проблемой остается экологическая, о чем символизируют зеленые ритуальные ленты алтайцев. Актуальность проблемы сохранения Алтая обостряется туристским бумом, сезонной перенаселенностью региона, вопросом о сооружении ГЭС и проведении газопровода.

*В. В. Ушницкий*

### **Историографический обзор версий о происхождении саха от современных тюрко-монгольских народов**

24–26 ноября 2012 г. в г. Якутске происходила научная конференция «Северный всадник», в котором принимали участие многие видные ученые из национальных республик и центральных городов. На данной конференции, в целом посвященной проблеме происхождения саха, гости из республик рассказывали о происхождении своего народа, родо-племенном делении. Сегодня мы хотим обратить внимание на историографию изучения происхождения саха, возводящего корни народа саха к тем или иным тюрко-монгольским народам.

Особенно повезло в этом отношении хакасам. Основными этническими группами хакасов, известными в царской России в качестве минусинских татар, являлись сагайцы и качинцы. Н. Ф. Остолопов<sup>1</sup>,

---

<sup>1</sup> Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. 1806. Ч. 1. С. 118–147.

Н. С. Щукин<sup>1</sup>, Н. А. Костров<sup>2</sup> и П. Кларк<sup>3</sup>, барон И. Майдель<sup>4</sup>, Н. А. Аристов<sup>5</sup> предками саха считали сагайцев. Это гипотеза была основана на сходстве этнонимов *саха* и *сагай*. Виллюйский исправник П. Кларк заявил об обитании племени саха в Верхнем Енисее, потом около Байкала, откуда их в верховья Лены вытеснили полчища Чингис-хана<sup>6</sup>. Эти сведения, отодвигающие события, связанные с формированием этноса саха во времена Чингис-хана, заслуживают пристального внимания.

Бывший начальник Минусинского округа Н. А. Костров указал на возможность происхождения саха от сагайцев<sup>7</sup>. Усть-Сагайская и Томь-Сагайская волости в XVII в. упоминались в верховьях рек Июс и Томь. Оттуда они спустились в Минусинскую долину уже после ухода кыргызов. По одной версии, сагайцы являлись частью кыргызов, по другой – их кыштымами. Сагайцы отождествляются с сакаитами – тюркским племенем времени возвышения Чингис-хана. Однако в тот период они проживали в Северной Монголии и частью входили в состав керейтов в качестве отдельного племени; другая часть поддержала Темучжина в период его борьбы с тайджиутами, войдя в состав его орды. Поэтому не вполне ясно, как это племя могло оказаться на Среднем Енисее и впоследствии принимать самое активное участие в этногенезе хакасов и саха.

Л. П. Потапов в ходе поездки к сагайцам пришел к мнению о крестьянском, стойловом типе скотоводства у сагайцев, не доивших кобыл ради кумыса. В целом их традиционная культура носила таежно-охотничий характер, и он пришел к выводу об их этнической близости

---

<sup>1</sup> Щукин Н. С. Поездка в Якутск. Изд. 2. СПб.: тип. Деп. воен. поселений, 1844. С. 273–274.

<sup>2</sup> Костров Н. А. Очерки юридического быта якутов // Зап. ИРГО. 1878. Т. VIII. Отд. 2. С. 130.

<sup>3</sup> Кларк П. Виллюйск и его округ (Быт якутов и статистические сведения) / Зап. Вост.-Сиб. отд.-ния Имп. рус. геогр. о-ва. 1864. Кн. 7. С. 90–165, к. 44.

<sup>4</sup> Baron Maydell. Reisen und Forschungen im Jakutskischen Gebiet Ostsiбириens. Ostsiбириens in Den Jahren 1864–1871, Von Baron Gerhard Maydell. 2 Bd. Beitrage zur Kenntnis des Russ. Reishes, N. F. St. Petersburg, 1893–1896. Theil. 2. 454 S.

<sup>5</sup> Аристов Н. А. Заметки по этническому составу тюркских племен и народностей // Живая старина. 1896. Вып. III–IV. С. 329–335.

<sup>6</sup> Кларк П. Виллюйск и его округ (Быт якутов и статистические сведения) / Записки Вост.-Сиб. отд. Имп. рус. геогр. о-ва. 1864. Кн. 7. С. 90–165, к. 44.

<sup>7</sup> Костров Н. А. Очерки юридического быта якутов // Зап. ИРГО. 1878. Т. VIII. Отд. 2. 43 с.

к шорцам. Тем самым сагайская культура значительно отличалась от степной культуры кыргызов<sup>1</sup>.

По мнению В. Я. Бутанаева, родовой состав Сагайской землицы полностью совпадал с перечнем аймаков Алтырского улуса, за исключением имени «алтырцы». Кроме того, в Сагайской землеце появились новые сеоки: аба, тиилек, туран, сойыт. Эти названия свидетельствуют о вхождении в состав сагайцев абинцев (род шорцев), теленгитов, сойотов<sup>2</sup>.

Н. А. Аристов отождествляет саха с сагайцами, считая сагайцев остатком саха. Однако на Среднюю Лену саха могли попасть с территории Дальнего Востока, туда в XIII в. были отправлены тюркские поселенцы из енисейских кыргызов. Они жили в ссылке в земле Нааяна (Маньчжурии) и занимались земледелием<sup>3</sup>. Н. А. Аристов считал, что эти переселенцы состояли из урянхайцев и сагайцев, которые после падения монгольской династии в Китае отодвинулись на север и из верховьев Амура ушли на Лену. Таким образом, вместо енисейской и байкальской гипотезы родины саха Н. А. Аристов выдвинул версию о приходе предков саха с Верхнего Амура. По фольклорным источникам, именно через Алдан верхом на быке двигался предок саха Улуу Хоро.

По мнению Н. Н. Козьмина и других историков начала XX в., племя минусинских татар под именем *сагай*, как и качинцы, образовалось искусственным путем в результате слияния множества сеоков (родов) в Сагайскую или Качинскую Степную думу в ходе административно-территориального деления во времена реформ Сперанского в начале XIX в.<sup>4</sup>

Отто Прицак сопоставлял в этногенетическом плане кумандинский сеок соо, саха с этнонимом «сагай», «сакай». Карл Менгес считал этноним «сагай» кетско-енисейским по происхождению, обосновывая это тем, что у них тотемом была белка. Л. П. Потапов, возражая ему, писал, что у сагайцев, древних кочевников, подобных тотемов быть не

---

<sup>1</sup> Потапов Л. П. Из поездки к «сагайцам» // Краткие сообщения института этнографии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. М.; Л.: Наука, 1948. С. 61–65.

<sup>2</sup> История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М.: Наука, изд. фирма «Восточная литература», 1993. С. 258–259.

<sup>3</sup> Аристов Н. А. Заметки по этническому составу тюркских племен и народностей // Живая старина. 1896. Вып. III–IV. С. 446.

<sup>4</sup> Ксенофонтов Г. В. Урянхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I. Кн. I. Якутск, 1992. 412 с.

могло. Г. Н. Потанин заметил, что теленгиты сангаю посвящали белок, а в его время «изображение» состояло из чалама и шкурок белок<sup>1</sup>. Возможно, в термине, обозначающем у теленгитов божество сангай, равное Умай, можно усмотреть информацию этнического характера и сопоставить сагай (сеок у хакасов) с сангай, теленгитским сеоком сагал. Это обстоятельство затрудняет идентификацию предков саха с сагайцами. Возможно, версия о енисейском или сагайском происхождении саха, в том числе и в вариантах якутских преданий о прародителях, появилась только в XIX в. в результате отмеченного пришлыми путешественниками и чиновниками сходства самоназвания саха с названием крупного племени минусинских татар.

Н. Н. Костров отождествлял имя сагайцев с названием сеока соха, сохалар. Сеок сокы-соххы (во множ. числе сахалар) входил в состав Качинской волости. Таким образом, он имеет качинское происхождение<sup>2</sup>. Можно выделить существование трех версий происхождения этого рода. По одним данным, он входил в состав енисейских кыргызов и даже в некоторых княжествах занимал второе место, после кыргызов. По хакасскому фольклору, сеок соххы происходит от девушки Баян-хыс и основателя сеока пурут Ир-Тохчына<sup>3</sup>. Сами они имели предание, аналогичное сюжетам якутского фольклора о приходе с Иртыша после поражения татарского хана Кучума от войск казачьего атамана Ермака<sup>4</sup>. Таким образом, существует гипотеза происхождения соххы от сибирских татар; у кумандинцев тоже был род Соки (Со). Есть и версия аборигенного, аринского происхождения этого сеока<sup>5</sup>.

Вышеназванные авторы в XIX в. записали фольклорные источники, повествующие о переселениях предков саха Омогоя или Эллэя родом из татар или племени саха с Енисея через Байкал на Среднюю

---

<sup>1</sup> Дьяконова В. П. Некоторые этнокультурные параллели в шаманстве тюркоязычных народов Саяно-Алтая // Этнокультурные контакты народов Сибири. Л., 1984. С. 46.

<sup>2</sup> Костров Н. А. Очерки юридического быта якутов // Зап. ИРГО. 1878. Т. VIII. Отд. 2. 43 с.

<sup>3</sup> Бутанаев В. Я. Бутанаева И. И. Хакасский исторический фольклор. – Абакан: Изд-во Хакасского госуд. унив. имени Н. Ф. Катанова, 2001. 148 с.

<sup>4</sup> Ксенофонтов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I. Кн. I. Якутск, 1992. 412 с.

<sup>5</sup> Боргояков М. И. К истории языковых отношений в Саяно-Алтайском регионе (IX–XII вв.) // Тюркологический сборник. М: Наука, 1978. С. 59.

Лену<sup>1</sup>. Напомню, что хакасы в разговорной речи пользуются словами *тадар киж* в качестве самоназвания. Это обозначение считается экзотонимом, т. е. данным нынешним хакасам русской администрацией и закрепившимся в качестве народного имени. Как бы то ни было, уже в XVII в. качинцы и сагайцы в документах именуются татарами, в отличие от енисейских кыргызов, которых можно назвать потомками древних хягасов. Н. Н. Козьмин предложил вариант происхождения саха от качинцев, в составе которых обнаруживается небольшой род соххы (во множ. числе *сахалар*)<sup>2</sup>. Интересно, что тюркоязычные качинцы, проживавшие на Среднем Енисее на месте современного Красноярска, считались кыштымами енисейских кыргызов.

К кыргызскому компоненту, с которым Ф. Ф. Васильев связывал происхождение кулун-атахской археологической культуры, он отнес носителей этнонимов тумат, кыргыз и хоро<sup>3</sup>. Кыргызский компонент, им выделенный, можно обозначить в качестве хакасского компонента в этногенезе саха, так как в современных публикациях, подчеркивается этническая преемственность между енисейскими кыргызами и минусинскими татарами, принявшими древнее имя хакасов.

Енисейские кыргызы, имя которых некоторое время фигурировало в китайских летописях в форме *хакас*, отождествляются с хакасами. Кыргызы Енисея в 1703 г. всем народом были переселены в Джунгарию и там были вырезаны маньчжурской армией в ходе геноцида устроенного Цинами в отношении ойратов. Поэтому современные хакасы представляются в качестве потомков таежных племен сагайцев и качинцев, находившихся в феодальной зависимости от кыргызов. Следовательно, вопрос этнического происхождения енисейских кыргызов является дискуссионным.

Была версия об уходе кыргызов с Енисея в XIII в. в Тянь-Шань и Иссык-Куль. Но исторические источники монгольского времени говорят о переселении части кыргызов с Енисея в район Наяна (Маньчжурия). Дальнейшая их судьба неизвестна. Якутские предания повествуют о приходе с юга отдельного племени кыргыз во времена Омогоя и Элэя и о том, что от них сохранилось мало потомков среди саха.

---

<sup>1</sup> Щукин Н. С. Поездка в Якутск. Изд. 2. СПб.: тип. Деп. воен. поселений, 1844. С. 273–274. Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. 1806. Ч. 1. С. 118–147.

<sup>2</sup> Козьмин Н. Н. К вопросу о происхождении якутов-сахалар. Иркутск: Паровая типолитограф. Макушина и Посохина, 1928. С. 5–14.

<sup>3</sup> Васильев Ф. Ф. Военное дело якутов. Якутск: Бичик, 1995. 224 с.

В то же время кыргыс Сарабай Тойон и его жена Сахары фигурируют в качестве прародителей саха. По этой фольклорной версии, Сахары после смерти мужа прибывает в долину Туймаада и становится прародителем саха<sup>4</sup>. В Хакасии есть горная система Сахары, откуда, по хакасским преданиям, навсегда ушли кыргызы.

Уже первые исследователи происхождения народа саха конца XVII – начала XVIII вв. И. Идес, Н. Витзен<sup>5</sup>, Ф. Страленберг отметили принадлежность якутского языка к татарским, тогда тюркские народы были известны под именем татар<sup>6</sup>. Исследователи XVIII – первой половины XIX вв. И. Линденау<sup>7</sup>, Н. Ф. Остолопов<sup>8</sup> и участники экспедиции Биллингса отмечали близость саха с барабинскими татарами, даже на основании бытовавших тогда фольклорных источников выводили прародителей саха из Барабинских степей. В Барабинских степях встречается этноним «сахтар», «сактар»<sup>9</sup>. По мнению Н. А. Томилова и А. С. Селезнева, проникновение этнонима «сах», «сахтар» в Барабу связано с кимако-кыпчакскими племенами. На страницах «Северного Архива» 1822 г. в статье о якутах говорится о вероятной связи их с барабинскими татарами Тобольской губернии: «прямое же название есть Саха, от речки сего имени, протекающей на Барабинской степи»<sup>10</sup>.

Таким образом, сопоставительное изучение саха с сибирскими татарами еще ждет своих исследователей. В. Ф. Ахметова, отметив многочисленные параллели якутской Эллэйады с татарским дастаном «Идиге и Тохтамыш», высказала мнение, что прародитель саха Эллэй мог происходить из казанских татар, а не сибирских<sup>11</sup>. В якутских

---

4 Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск: Бичик, 1994.

5 Витзен Н. Северная и Восточная Тартария. 2011.

6 Strahlenberg Ph. Das Nord und Oestliche gheil Von Europa und Asia. Stocholm, 1730. S. 373.

7 Линденау Я. И. Описание народов Сибири (первая половина XVIII века). Магадан: Кн. изд-во, 1983. 176 с.

8 Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. 1806. Ч. 1. С. 118–147.

9 Томилов Н. А. Тюркоязычное население Западно-Сибирской равнины в в конце XVI – первой четверти XIX вв. Томск: изд-во Томск. ун-та, 1981. С. 166.

10 Гоголев А. И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: Изд-во ЯГУ, 1993. С. 117.

11 Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Составитель З. Д. Титова. Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1978. 174 с.

преданиях о прародителях Эллэй зачастую происходит из татар, его отец Татар Тайма проживает далеко на юге<sup>1</sup>.

Другим этнонимом, имеющим связь с южными регионами, является старинное самоназвание народа саха — Ураанхай. Написавший впервые на научном издании об этом В. Ф. Троцанский связывал через это имя саха с тувинцами, чья страна была известна как Урянхайский край. Тем самым он выводил предков саха от лесных сайн-урянской, упоминавшихся в источниках XIII в. среди «лесных народов». Поскольку в те времена этнографических сведений о труднодоступном регионе под именем «Урянхайский край» не хватало, центральноазиатских урянхайцев — тувинцев и тофаларов — он считал осколками ураанхай-саха, оставшимися по пути миграций предков саха из прародины — с Саянских гор<sup>2</sup>. В. В. Радлов даже считал лесных урянхайцев народом «неизвестного языка», подвергшимся омонголению, потом отуречиванию<sup>3</sup>. Однако Г. В. Ксенофонтов связывал якутских ураанхайцев с территорией Маньчжурии<sup>4</sup>. Так, известно о том, что корейцы называли маньчжур именем Оранкай. Китайские источники времен Минской династии и корейские источники часто сообщают о племени урянхайцев, помогавших маньчжурам в борьбе против монголов. В них видят потомков урянхайских монголов либо сильно монголизированное чжурчжэньское племя. По последним данным, ляодунские урянхайцы по происхождению являлись ойратами, впоследствии они были ассимилированы маньчжурами. Урянхайцами в маньчжурских источниках названы также эвенки Маньчжурии — солоны. Как показал советский синолог Н. В. Кюннер, носителем различных транскрипций этнонима «ураанхай» в китайских источниках является конкретное племя (Хи) или Кумоси (Кумохи), испокон века обитавшее в Западной Маньчжурии и Северо-Восточной Монголии<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Ахметова В. Ф. Эпические параллели якутской «Эллэйады» и татарских дастанов // Тез. докл. к науч. конф. «Этногенез и этническая история тюркоязычных народов Сибири». Омск, 1979. С. 168–171.

<sup>2</sup> Троцанский В. Ф. Эволюция черной веры (шаманства) у якутов. Казань: Типо-литогр. Импер. ун-та, 1902. 185 с.

<sup>3</sup> Radloff W. Die Jakutische Sprache in ihrem Verhältnisse zu den Turksprachen // Abtheilung History. Filol. T. VIII. No 7. SPb.: Kaiserlichen Akad. der Wissenschaften, 1908. 86 s.

<sup>4</sup> Ксенофонтов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I. Кн. I. Якутск: 1992. 412 с.

<sup>5</sup> Кюннер Н. В. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М.: Изд-во вост. лит., 1961. С. 367.

Обитавшие в Баргуджин-тукуме лесные урянхайцы (*хойин урянха*) были хорошими охотниками на горных баранов, отлично владели лыжами *чанэ*, у них было много шаманов. Они выращивали только горных быков и баранов<sup>1</sup>. Народ *оренгаев* Гильом Рубрук размещает рядом с киргизами. Они быстро передвигались по замерзшему снегу и льду, на отполированных костях, надеваемых на ноги<sup>2</sup>.

Урянхайцы в летописях китайских династий упоминаются под именами *улянха*, *волянха*. Например, в китайской летописи урянхаец (волянха) нарисован в короткой распашной меховой одежде и в коротких штанах, на передке которых прикреплен передник из листьев, ноги босые, а курыканы и туматы, «подобно татарам», изображались в длинных халатах и сапогах<sup>3</sup>. Эта картинка взята из китайской энциклопедии Минского периода, там изображен урянхаец Урянхаадай – сын Субудая, тоже известный полководец, там написано: «Урянхаадай живет в горных лесах на северо-восточной татарской окраине. У него есть дикие кони, но нет баранов и коров, ловит рыбу, пьет кобылье молоко, тем и живет»<sup>4</sup>.

Лесные урянхайцы, предки сойотов или тувинцев, занимались охотой и выращиванием горных баранов и быков в отличие от урянхайцев Урянхаада – сына Субудая. Указание китайских источников на восток от Монголии позволяет связывать урянхайцев племени Субэдя с территорией Восточного Забайкалья и примыкающим к ней горами Хингана. Описание урянхайцев в китайских летописях периода Юань характеризуется иными этническими маркерами, чем описание обычных степных монгольских племен. Здесь присутствует горная местность, коневодческая культура и отсутствие одежды в виде монгольского халата. Именно так выглядели конные эвенки в описании европейских путешественников XVII в. Среди конных эвенков Забайкалья были группы известные под именем урянхайцы.

Согласно Лео де Хартогу со ссылкой на Бретшнейдера и Рене Груссе, Субэдей после возвращения в 1246 г. из похода в европейские стра-

---

<sup>1</sup> Рашид-ад-дин. Сборник летописей. Т. I. Кн. 1. М., Л: Наука, 1952. С. 123–125.

<sup>2</sup> Рубрук Г. де. Путешествие в восточные страны. 3-е изд. М.: Мысль, 1997. С. 150.

<sup>3</sup> Василевич Г. М. Уранкаи и эвенки // Доклады по этнографии. Вып. 3. Л., 1966. С. 65–77.

<sup>4</sup> Форум Евразийского исторического сервера. История народов Евразии. Народы и племена с неясным происхождением. Урянхайцы. Электр данные. URL: <http://forum.eurasica.ru>.

ны обосновался на территории своего родного племени, урянхатов (к востоку от Байкала), где умер в том же году<sup>1</sup>.

Степные урянхаты (в сочинении Рашид-ад-дина) были унаган-боголами кият-борджигинов, т. е. зависимым от них племенем, они тоже вышли из знаменитой местности Эргунэ-Кун, которая является легендарной прародиной монголов<sup>2</sup>. Потом китайские источники времен Минской династии и корейские источники часто сообщают о племени урянхайцев, помогавших маньчжурам в борьбе против монголов<sup>3</sup>. В них видят потомков урянхайских монголов либо сильно монголизированное чжурчжэньское племя. Следовательно, монгольские урянхайцы были ассимилированы и вошли в состав корейцев и маньчжуров. В Северной Монголии в середине XVI в., когда происходило образование Халхи, среди их 13 племен были урянхайцы и сортолы, состоявшие из пленных урянхайцев<sup>4</sup>. Также нам встречалась информация о том, что лесные племена ойратов во времена Эсена (XV в.) остались на Ляодуне и стали называться урянхайцами.

Ляодунские урианхай частично образовали этническую группу харчин, частично вошли в состав жарудов и бааринов. Потомственные князья харчинов вели свое происхождение от урианхайского Зэлмэ. Есть документ в Хуа-И-июй, где ляодунские урианхай связывают свое происхождение с оин-урианхями из Бурхан Халдуна. Согласно этому документу, они перекочевали в Ляодун во времена Чингисхана<sup>5</sup>. Значит, ляодунские урянхайцы – потомки лесных урянхайцев, а не монгольских, причастных к Субудаю.

Во время экспедиции 2011 г. в Синьцзянь-Уйгурский автономный район Китая в высокогорном районе Китая в селах Хом и Ханас были обнаружены монголоязычные урянхайцы. Урянхайцев на Канасе всего насчитывается 5–6 тысяч человек. Тувинцы являются сеоком урянхайцев. Урянхайцы, в отличие от тувинцев, говорят только на монгольском языке и являются монгольским населением Китайского Алтая. По данным информатора, урянхайцы делятся на 7 сумонов и 6 хошуунов. Как давно живут здесь урянхайцы, сказать трудно. По словам ин-

---

<sup>1</sup> Хартог Лео. Чингисхан. Завоеватель мира. М.: Олимп: АСТ: Астрель; Владимир: ВКТ, 2008. С. 248.

<sup>2</sup> Архив СПб филиала ИВ РАН. Ф. 62. Оп. 1. Д. 18.

<sup>3</sup> Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. III. М., Л., 1953. С. 208–210.

<sup>4</sup> Сердобов Н. А. История формирования тувинской нации. Кызыл, 1971. С. 153.

<sup>5</sup> Архив СПб филиала ИВ РАН. Ф. 62. Оп. 1. Д. 18.

форматора, урянхайцы Канаса и алтайские урянхайцы Монголии являются одним этносом.

По словам информатора Мюнхэ, алтайские урянхайцы делились на семь хошунов. В 1850 г. маньчжуры разделили урянхайцев на семь хошунов. Сумон зурхан сумон был среди них самым главным. Он, в свою очередь, делился на семь сумонов: оорчак, кюрюна, ак-сумон, уранха, ахи, хонжыга и сангин. Второй хошун носил название мерингэн хошун. Их осталось мало, все они стали монголами. Третий, четвертый, пятый хошуны носили название: саган соян, ак соян и хара соян. Четыре сумона были кок-мончаками (тувинцами). Пятым сумоном были дюрюн сумон. Шестым сумоном являлись сарлыын кюн хошун, седьмым – сютюн беш сумон. Кара соян, ак соян, сагаан соян, дюрбюн соян назывались тувинцами. Следовательно, урянхайцами в Минский период обозначался монголоязычный народ, образовавшийся после падения монгольских империй: как буряты, джунгары, Чахар и Халха монголы. В ходе междоусобных войн это кочевое образование было раздроблено и вошло в состав других кочевых объединений, таких как джунгары, чахары, халха и тувинцы; часть оказалась в территории Западной Монголии и стала известна под именем алтайских урянхайцев.

Уже первые исследователи якутской этнографии XVII в. обратили внимание на особую близость саха с бурятами, с которыми, по их мнению, они составляли один народ. Голландский путешественник Николаас Витсен (1641–1717) указывал на сходство бурятского и якутского языков, имеющих много общего с татарскими языками<sup>1</sup>. На основе анализа Б. О. Долгих антропонимов и этнонимов, упоминаемых в архивных документах эпохи завоевания Предбайкалья, эхириты в XVII в. могли сохранять тюркоязычие<sup>2</sup>.

Потомков Омогоя принято связывать с монгольским компонентом в составе саха. Это версия возникла в первую очередь в связи с тем, что фольклорные источники связывают Омогоя с народом «бырааскай»<sup>3</sup>. Слово «бырааскай» это передача на якутский лад русского обозначения бурятов – «братские». Поэтому Г. В. Ксенофонов

---

<sup>1</sup> Витсен Н. Северная и Восточная Тартария. 2011.

<sup>2</sup> Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII в. М.: Наука, 1960. 600 с.

<sup>3</sup> Боло С. И. Прошлое якутов до прихода русских на Лену. (По преданиям якутов бывшего Якутского округа). Якутск, 1994. С. 23, 25, 100; Иванов М. С. Түгэх ёбүгэлэр (Древние предки). Якутск: Бичик, 2011. С. 88.

считал, что саха до прихода русских не были знакомы с бурятами<sup>1</sup>. Возможно, предки саха нашли территорию Якутии еще до появления или образования бурятского народа. Только С. И. Боло причислял потомков Омोगоя к монголам – «монолор»<sup>2</sup>.

Изучая историографию изучения происхождения саха, можно обратить внимание, что исследователи предков саха сближали с теми народами, которые названия которых были на слуху, то же самое можно сказать и о предполагаемых носителях археологических культур: курыкан-курумчинцах, туматах – усть-талькинцах и т. д. Так, в XVII в. писали о том, что предки саха отделились от калмыков, которые постоянно нападали на сибирские крепости Тобола<sup>3</sup>. То же самое писал Н. Витсен о бурятах, утверждая, что они перекочевали из-под Тобола, из-за войн с калмыками. При этом он явно опирался на информативные сведения XVII в.<sup>4</sup> Во-второй половине XV в., после разгрома ойратов объединенными силами монголов во главе с Мандухайн-сайн-хатун, происходят междоусобные войны между ойратскими племенами. В это время племя барга-бурят, входившее тогда в состав ойратов, откочевало в Прибайкалье. Иоганн Георги (1729–1802), немецкий этнограф и путешественник, в названии бурят употребляет двойное имя: Баргу-Буретт.

В составе якутов обнаруживаются многочисленные хоролоры со своим прародителем Улуу Хоро. Исследователи уже в XVIII в. обратили внимание на близость имени якутских Хоро с бурятскими хоринцами. Н. Ф. Остолопов утверждал о прибытии из-за Байкала хоринцев – третьей волны в этногенезе народа саха<sup>5</sup>. В материалах участников экспедиции И. И. Биллингса есть сведения о том, что к племени Омोगоя потом присоединились бурят-хоринцы<sup>6</sup>. Следовательно, они утверждали, что хоринцы – иноплеменники, которые позже

---

<sup>1</sup> Ксенофонтов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I, кн. 1. Якутск, 1992.

<sup>2</sup> Боло С. И. Указ. соч. С. 234.

<sup>3</sup> Иванов В. Н. Русские ученые о народах северо-востока Азии (XVII – начало XX в.). Якутск: Кн. изд-во, 1978. 320 с.

<sup>4</sup> Витсен Н. Северная и Восточная Тартария. 2011.

<sup>5</sup> Остолопов Н. О происхождении, вере и обрядах якутов // Любитель словесности. 1806. Ч. 1. С. 118–147.

<sup>6</sup> Этнографические материалы Северо-Восточной географической экспедиции 1785–1795 гг. Составитель З. Д. Титова. Магадан: Магадан. кн. изд-во, 1978. 174 с.

присоединились к якутам-саха, проживая среди них, долгое время сохраняли свой язык<sup>1</sup>.

Хоринцы считаются потомками не только средневековых хоригуматов, но и более древних курыканов. Между тем за 300-летнюю историю изучения этногенеза саха никто так и не доказал этническую связь между хоринцами и носителями этнонима Хоро в составе саха. Более того, бурятский исследователь Б. Р. Зориктуев, приехавший в конце 80-х г. в Якутию с целью выяснения их этнического родства; высказался категорически против выведения представителей родов хоро от хори<sup>2</sup>. К этому выводу его привели анализ описания вещей, найденных краеведом Е. В. Стреловым в раскопках погребений принадлежащих людям рода Хоро. Остатки одежды хоролоров оказалось более близким к тунгусской, чем хоринских бурят, испытавшего влияние маньчжурской культуры<sup>3</sup>.

Против отождествления хоро с хори выступает и анализ их тотемных прародителей — птиц. Так, тотемом людей хоро выступает ворон, в более древних текстах культ орла связывается с родами хоро. Бурятские хоринцы в качестве родовых покровителей имели лебедя и собаку, только в одном предании в качестве предка хоринского народа выступает орел. В фольклорных источниках нет указаний на бурятское или монгольское происхождение Улуу Хоро<sup>4</sup>. Появление бурятских хоринцев в Забайкалье в начале XVII в. связано с бегством от власти солонгутских князей в Маньчжурии.

При изучении древних фольклорных источников складывается впечатление, что хоро и боотулу могли быть древними племенами, из которых и произошел народ саха. Так Г. Ф. Миллер упоминает только две «главные секты» — хоринцев и батулинцев<sup>5</sup>. В XX в. утвердилось отождествление носителей этнонимов *хори* и *хоро* с средневековыми курыканами через промежуточное племя кури-фури арабо-персид-

---

<sup>1</sup> Гоголев А. И. Якуты (Проблемы этногенеза и формирования культуры). Якутск: изд-во ЯГУ, 1993. С. 117.

<sup>2</sup> Зориктуев Б. Р. Прибайкалье в середине VI — начале XVII вв. Улан-Удэ, 1997. С. 51.

<sup>3</sup> Стрелов Е. Д. К вопросу о доисторическом прошлом якутов (По поводу брошюры проф. Б. Э. Петри) // Саха кэскилэ. 1926. Вып. 3. С. 5–25.

<sup>4</sup> Константинов И. В. Происхождение якутского народа и его культуры. Якутск, 2003. 92 с

<sup>5</sup> Элерт А. Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII в. // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск: изд-во СО РАН, 2001. С. 107–124.

ских источников X в.<sup>1</sup> Так, Б. Б. Дашибалов построил широкую линию Коре – курыканы – Хори – Хоро, исторически связывающую носителей этих этнонимов<sup>2</sup>. отождествление хоро с курыканами настолько утвердилось в научной литературе, что стало считаться аксиомой, и, как это заведено в других национальных республиках, успело обрести обширным мифотворчеством<sup>3</sup>. Хоринцев и хоро считали потомками лесного народа кури XIII в., которые упоминаются как хори-туматы. Носителей усть-талькинской археологической культуры XXI в. Южного Приангарья считают хори-туматами, связывая их с саха<sup>4</sup>. Только в XX в. исследователи усомнились в этнической связи якутских хоро с монголоязычными хори. Так, бурятский ученый Б. Р. Зориктуев поставил вопрос о связи якутских Хоро с территорией Нижнего Амура с палеоазиатами коре-когуре<sup>5</sup>.

Если исходить из сходства этнонимов, то близким к имени *хоро* является и установленное на основе фольклорных источников историческое самоназвание хакасов – Хонгорай, стяженное хоорай<sup>6</sup>. Первые хоролоров с хакасами через имя *хоорай* с значением «народ, племя» связывал Ф. Ф. Васильев<sup>7</sup>.

Фольклорные версии, связывающие происхождение Омогоя с народом «бырааскай», подтверждаются наличием в Байкальском регионе XVII в. батулинцев, позднее ассимилированных среди булагатских и хоринских родов бурятов<sup>8</sup>. Якутский род боотулу в архивных доку-

---

<sup>1</sup> Окладников А. П. История Якутской АССР. Т. I. Якутия до присоединения к Русскому государству. М.; Л.: Наука, 1955. 295 с.; Петри Б. Э. Доисторические кузнецы в Прибайкалье (К вопросу о доисторическом прошлом якутов) // Известия народного образования в Чите. Чита, 1923. № 1. С. 1–39.

<sup>2</sup> Дашибалов Б. Б. Истоки: от древних хори-монголов к бурятам. Очерки. Улан-Удэ: Изд-во БНЦ СО РАН, 2003. 124 с.

<sup>3</sup> Петров Н. Е. Из древней истории народа саха: Статьи. Якутск: Бичик, 2003. 144 с.

<sup>4</sup> Николаев В. С. Погребальные комплексы кочевников юга Средней Сибири в XII–XIV веках. Усть-Талькинская культура. Владивосток; Иркутск: Изд-во ин-та географии СО РАН, 2004. 306 с.

<sup>5</sup> Зориктуев Б. Р. Актуальные проблемы этнической истории монголов и бурят. М.: Вост. лит., 2011. 278 с.

<sup>6</sup> История Хакасии с древнейших времен до 1917 года. М.: Наука, Изд. фирма «Восточная литература», 1993. С. 258–259.

<sup>7</sup> Васильев Ф. Ф. Военное дело якутов. Якутск: Бичик, 1995. 224 с.

<sup>8</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ, 1972. С. 227.

ментах XVII в.<sup>1</sup> и в записях русских ученых и путешественников XVIII и XIX вв. фигурирует под именем «батулинцы»<sup>2</sup>. По фольклорным сведениям, собранным Г. Ф. Миллером<sup>3</sup> и позже, в 1930-е гг., С. И. Боло<sup>4</sup>, выходит, что многие роды саха можно причислить к потомкам батулинцев. Батулинцев можно назвать тайными предками саха; объяснение загадки их происхождения может пролить свет на вопросы этногенеза саха. По утверждению Ц. Б. Цыдендамбаева, батулинцы могли войти в состав хоринцев в территории Монгольского Алтая в XIII в.<sup>5</sup> Тем самым он намекал на преемственность батулинцев от тюркоязычных найман.

Таким образом, напрашивается широкая линия этнических связей саха с близкородственными народами: хакасами (сагайцами и качинцами), бурятами (эхирит-булагатами и хоринцами), тувинцами (уряхайцами и туматами). Выделение и изучение остатков элементов различных этнических групп в составе саха является научной проблемой, разработкой которого необходимо заниматься в ближайшее время.

*Ю. Н. Цыряпкина*

#### **Этнокультурные процессы в Семипалатинской губернии в первые десятилетия XX в. (по материалам Центра документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области)<sup>6</sup>**

В начале XX в. различные регионы Российской империи охватила волна переселений из европейской части России и Сибири, привнесшая кардинальные изменения в жизнь принимающих сообществ. Семипалатинская область не оказалась в стороне от общеимперских событий. Степень плотности населения и развития земледелия в Семипалатинской области были гораздо меньше, чем в Семиречье, тем не менее местные власти столкнулись с множеством проблем при вод-

---

<sup>1</sup> Долгих Б. О. Родовой и племенной состав народов Сибири в XVII веке. М.: Изд-во АН СССР, 1960. 622 с.

<sup>2</sup> Ксенофонтов Г. В. Ураанхай-сахалар. Очерки по древней истории якутов. Т. I, кн. 1. Якутск, 1992. С. 118–147.

<sup>3</sup> Элерт А. Х. Новые материалы о пантеоне якутских божеств и духов в первой половине XVIII в. // Общественное сознание и литература XVI–XX вв. Новосибирск: изд-во СО РАН, 2001. С. 107–124.

<sup>4</sup> Боло С. И. Указ. соч. С. 41.

<sup>5</sup> Цыдендамбаев Ц. Б. Бурятские исторические хроники и родословные. Историко-лингвистическое исследование. Улан-Удэ: Бурят. кн. изд-во, 1972. 662 с.

<sup>6</sup> Работа выполнена при финансовой поддержке гранта Комитета науки МОН РК № 1012/ГФ по теме «Казахстан в составе Российской империи: история взаимоотношений колонии и метрополии».

ворении переселенцев и выделении земельных участков. В результате массового переселенческого движения в Семипалатинской области с 1890-х гг. быстро увеличивается численность русских поселений. К 1905 г. в трех уездах Семипалатинской области (Семипалатинском, Усть-Каменогорском и Зайсанском) насчитывалось 29 крестьянских селений (7 старожильческих и 22 переселенческих)<sup>1</sup>. Более всего переселенцы осваивали Усть-Каменогорский уезд – 10 переселенческих поселков, в то время как в лесостепной зоне Семипалатинского уезда было сформировано только 4 поселка<sup>2</sup>. Переселенцы из европейской части страны предпочитали районы в лесостепной и степной зонах, сходные по климатическим и почвенным условиям с их прежними районами проживания. К тому же те, кто приезжал из европейской части России, в Семипалатинской области попадали в близкую этническую среду.

В результате высоких темпов переселенческого движения, включавшего в основном славянские группы народов, произошло изменение этнической структуры населения. По данным на 1900 г., доля русских в области составила 12,2%, казахского и татарского населения – 87,7%, доля остальных – 0,09%<sup>3</sup>. В дальнейшем эти тенденции усиливались, что подтверждается архивными данными (табл.).

**Группы населения в Семипалатинской области в 1905, 1917 и 1920 гг.\***

Группы	На 1 января 1905 г.			По переписи 1917 г.			По переписи 1920 г.		
	Муж.	Жен.	Всего	Муж.	Жен.	Всего	Муж.	Жен.	Всего
Казахи	336 694	278 059	614 753	347 832	278 954	626 786	275 894	246 005	521 899
Крестьяне	14 731	14 284	29 015	96 696	87 654	184 350	185 981	201 238	387 219
Казаки	17 139	16 925	34 064	20 972	18 963	39 985	19 189	19 431	38 620
Горожане	28 899	25 839	54 738	43 596	43 308	86 904	50 880	50 510	101 390
Всего	397 463	335 107	732 570	509 096	428 879	937 975	531 944	517 184	1 049 128

\* Составлено по: ЦДНИ ВКО. Ф. 152, оп. 1, д. 50, л. 2; Панковская Г. И. Формирование состава населения Восточного Казахстана (конец XIX – начало XX в.): автореф. ... дис. канд. ист. наук. Усть-Каменогорск, 2001. С. 13.

<sup>1</sup> Аргынбаев Х. Историко-культурные связи русского и казахского народов и их влияние на материальную культуру казахов XIX – начала XX вв. (по материалам Восточного Казахстана). Алма-Ата: изд-во АН КазССР, 1959. С. 25.

<sup>2</sup> Памятная книжка Семипалатинской области за 1900 г. Семипалатинск: типография Семипалатинского областного правления, 1901. С. 15.

<sup>3</sup> Подсчитано по: Памятная книжка Семипалатинской области за 1900 г. С. 6.

Суммарные данные свидетельствуют о том, что численность населения области возрастала. К 1917 г. здесь несколько выросла численность казахов — с 614 753 по 626 786, но к 1920 г. из-за событий 1916 г. и перекочевки в Китай этот показатель уменьшился на 104 887 человек. Что же касается состава населения области, то здесь четко прослеживается уменьшение доли казахского населения: в 1905 г. — 83,9%; в 1917 г. — 66,8, в 1920 г. — 49,7%. Таким образом, казахское население Семипалатинской области с 1905 г. по 1920 г. уменьшилось почти на 100 тыс. человек.

Далее в таблице представлены не этнические группы, а сословные. Можно предположить, что крестьянское сословие состояло в основном из славянского населения. Увеличение доли крестьян с 3,9% в 1905 г. до 36% в 1920 г. как раз и является свидетельством значительного притока переселенцев в Семипалатинскую область. Сибирское казачье войско в результате ряда реорганизационных реформ к концу XIX в. превратилось в закрытое привилегированное сословие, численность которого значительно не менялась<sup>1</sup>. Это подтверждается архивными данными: доля казаков в области в 1905 г. составляла 4,6%, к 1920 г. она снизилась до 3,6% (см. примечание к таблице).

В 1920-е гг. можно выделить два фактора, повлиявших на историю дальнейшего формирования населения региона. Во-первых, это голод 1921–1922 гг. и миграционное движение, во-вторых — государственно-территориальное размежевание Сибири и Казахстана.

Несмотря на запрет Наркомзема РСФСР переселяться в Казахстан, неурожаи и голод начала 1920-х гг. вынудили тысячи людей сорваться с мест и броситься искать спасения. В указанное время в Восточный Казахстан стали возвращаться беженцы-казахи, которые в 1916 г. ушли в Китай от преследований царского правительства за участие в восстании 1916 г.<sup>2</sup> В докладной записке заведующему губземаотделом от 22 мая 1924 г. говорилось об оказании помощи возвращающимся и возвратившимся из пределов Китая казахам. Беженцы из Китая (1723 хозяйств) сконцентрировались в двух уездах Семипалатинской губернии (с 1917 г. Семипалатинская область была преобразована в губернию) — Зайсанском и Бухтарминском. Для оказания необходимой денежной

---

<sup>1</sup> Абдиров М. Ж. История казачества Казахстана. Алматы, 1994. С. 113; Панковская Г. И. Формирование состава населения Восточного Казахстана, с. 13.

<sup>2</sup> Шотбакова Л. К. Национальный аспект переселенческой политики и коренизации в Казахстане в 1917–1941 годы. Дис. ... канд. ист. наук (рукопись). С. 29.

помощи руководство Кирреспублики выделило около 211 тыс. рублей в качестве беспроцентной ссуды с погашением в течение 10 лет<sup>1</sup>.

Одновременно после укрепления советской власти в Казахской автономной советской социалистической республике переселенческое движение приостановилось, как и в других районах бывшей Российской империи. Официально движение было закрыто. Однако документы свидетельствуют о том, что в 1922 г. заведующий губернским земельным отделом из Семипалатинска сигнализировал о продолжающемся потоке переселенцев с переселенческими удостоверениями уземотделов Европейской России. Согласно постановлению СНК КазАССР «О запрещении переселения в КССР из-за пределов ее, самостоятельного переселения внутри ее и о мероприятиях в отношении земельного устройства уже переселившихся», самовольные переселенцы принудительно выдворялись с самовольно занятых участков<sup>2</sup>.

В столь нестабильный для страны период руководство Киргизской республики пыталось решить другую, не менее важную проблему – землеустроить кочевое и полукочевое население в пределах губернии<sup>3</sup>. Доля казахов к общему числу сельско-хозяйственного населения составляла 71%, но, несмотря на их численное превосходство, территории казахского землепользования никогда не подвергались землеустроительным работам. Часть из них (юг Каркаралинского уезда) оказались даже не обследованными<sup>4</sup>. Более всего в землеустроительных работах нуждалось казахское население, страдающее от недостатка твердого порядка землепользования, чересполосицы, вклинивания, арендных отношений с казаками и т. д.

Наиболее проблемными считались следующие участки:

- 10-верстная казачья полоса, в пределах которой  $\frac{1}{3}$  состояла в пользовании казахов;
- 3 волости Павлодарского уезда;
- правобережная часть Семипалатинского уезда;
- район Бельгагачской волости Семипалатинского уезда<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> Центр документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области (далее ЦДНИ ВКО). Ф.152. оп.1. д.301. л. 62–66.

<sup>2</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 152. Оп. 1. Д. 304. Л. 89.

<sup>3</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 152. Оп. 1. Д. 299. Л. 26.

<sup>4</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 152. Оп. 1. Д. 164. Л. 4.

<sup>5</sup> Там же.

Для губернских властей было важно прикрепить кочевое казахское население к определенным точно отмеренным участкам для фиксации населения внутри губернии. Другой проблемой являлось то, что большинство земельных наделов Семипалатинской губернии были пригодны исключительно только под кочевое хозяйство. На территории губернии была слабо развита система искусственного орошения. К началу 1920-х гг. не существовало смысла делить земельный фонд, отводимый под земледельческие хозяйства. С этого периода в земельный фонд попадали земли скотоводческого хозяйства. В этой связи переселенцы сталкивались с многочисленными трудностями, после чего им приходилось приспособлять свое хозяйство к степным условиям и уделять большее внимание в хозяйстве скотоводству<sup>1</sup>.

В 1921 г. население республики охватил голод, который губительно отразился на численности населения Казахстана. Однако в регионе в результате внутренней миграции численность казахов даже возросла на 21 тыс., или 3,7%<sup>2</sup>. К тому же по сравнению с западными губерниями в Семипалатинской и Акмолинской губерниях в 1921 г. был собран неплохой урожай. В целом за период 1920–1923 гг. только Семипалатинская губерния по сравнению с другими имела прирост населения.

Одним из последствий разразившегося голода стало увеличение доли городского населения. В 1923 г. по сравнению с 1920 г. в Семипалатинской губернии оно увеличилось на 20,3%, доля сельского населения снизилась на 1,0%<sup>3</sup>. Заметим, что в целом население городов увеличивалось за счет притока русских и татар. С 1920 по 1923 гг. доля русских возросла незначительно – с 66,4 до 66,6%, доля татар – с 11,6 до 13,8%<sup>4</sup>. В те же годы, несмотря на снижение доли казахского населения в составе городских жителей, в двух городах – Семипалатинске и Павлодаре – она возросла: в первом на 18%, во втором – на 13%<sup>5</sup>.

---

<sup>1</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 152. Оп. 1. Д. 164. Л. 29–31 об.

<sup>2</sup> Алексеенко А. Н. Сельское население Казахстана 1920–1990 гг.: автореф. дис. д-ра ист. наук. Алматы, 1994. с. 26; Алексеенко Н. В., Алексеенко А. Н. Население Казахстана за 100 лет (1897–1997). Усть-Каменогорск, 1999. С. 46; ЦДНИ ВКО. Ф. 152. Оп. 1. Д. 299. Л. 334 об.

<sup>3</sup> Алексеенко Н. В., Алексеенко А. Н. Население Казахстана за 100 лет..., с. 45–46.

<sup>4</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р-583, оп. 2, д. 35, л. 39.

<sup>5</sup> Там же.

С 1920 по 1926 г. население региона продолжало увеличиваться за счет переселенцев, основную долю которых составляли русские<sup>1</sup>. В целом русское население губернии в указанный период увеличилось на 17,8%<sup>2</sup>. Казахи Восточного Казахстана по переписи 1926 г. составляли 52,7% всего населения, а остальные национальности – 47,3%, (при подавляющем большинстве русских). Таким образом, в результате усилившегося переселенческого процесса в первые десятилетия XX в. население Семипалатинской губернии продолжало оставаться полиэтничным с постепенным увеличением доли русского населения преимущественно в городах.

С началом советского периода связаны значительные преобразования в хозяйственной, социально-экономической и культурной жизни новой республики. В современной казахстанской (М. Г. Ескендеров) и зарубежной (Р. Петибридж) историографии негативно оцениваются социально-экономические и культурные преобразования 1920-х гг. и более позднего периода в Казахстане. По мнению Ескендерова, растущая концентрация власти и административного контроля Москвы требовала сосредоточения людских и других ресурсов вокруг русского ядра. Политика центра была направлена на унификацию и стандартизацию народов Союза по русскому образцу. Этим объясняется тот факт, что в Восточном Казахстане партийное руководство стремилось в первую очередь ускорить оседание кочевого населения, провести его коренизацию. Термин «коренизация» встречается в документах и отчетах работников Отдела национальностей в 1920–1930-е гг. и определяется как участие титульного населения в государственном строительстве. Для этого было необходимо перевести кочевое население на оседлый образ жизни, обучить его грамоте и помочь ему социализироваться в городе.

Логика рассуждений казахстанского и британского исследователей примерно одинакова. Русские в первой половине XX в. окончательно превратили Казахстан в свою колонию. Причем Роджер Петибридж, подчеркивая привилегированное положение русских в союзных республиках, в частности в Казахстане, именует их «Great-Russians», что дословно переводится как «великорусские». По его мнению, колониальная политика в Казахстане со стороны сначала России, а

---

<sup>1</sup> Ескендеров М. Г. Восточный Казахстан в годы силовой модернизации (1926–1939 гг.): дис. ... канд. ист. наук (рукопись). С. 27.

<sup>2</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. 710. Оп. 2. Д. 34. Л. 226.

потом советского руководства была откровенно агрессивной. Характеристика межэтнических отношений в трактовке британского исследователя дается в негативном свете и определяется как «хрупкие и взрывоопасные отношения»<sup>1</sup>. Автор верно подмечает множество серьезных проблем, существовавших между русскими, украинскими переселенцами и казахами. В первую очередь это проблема отчуждения земель казахов в пользу новых переселенцев. Однако нелишне заметить, что Петибридж часто трактует реакцию казахов на политические инициативы имперского и раннесоветского руководства (например, передел земли между кочевым населением и переселенцами) как межэтнические разногласия, тогда как это был скорее социально-экономический конфликт между оседлыми русскими и кочевавшими казахами. Исследователь также много рассуждает о «силовой модернизации» Казахстана в целом и такие процессы, как индустриализация и урбанизация, рассматривает как проявление форсированной колонизаторской политики Москвы. События 1916 г., откочевка казахов в Китай, голод 1921–1922 гг., перевод кочевого населения на оседлость значительно поколебали численность казахов на востоке Казахстана. Процесс урбанизации еще не получил большого развития, поэтому основная часть населения жила в аулах и селах.

В 1920-е гг. в Семипалатинской губернии, как и во всей Казахской АССР, осуществлялась программа ликвидации неграмотности, в рамках которой основным мероприятием стало введение в 1924 г. казахского алфавита на арабской основе. В 1929 г. утверждается латинизированный казахский алфавит, и только в 1940 г. письменность переходит на кириллический алфавит, существующий поныне. Вводились школы на русском и казахском языках, причем «школы для кочевого казахского населения кочевали вместе с казахскими аулами: зимой работали в землянках, а летом в юртах»<sup>2</sup>.

В первые десятилетия XX в. произошли важные события в этнокультурных процессах Семипалатинского Прииртышья. Во-первых, нарастало переселенческое движение преимущественно славянского населения в регион. К 1920-м гг. в Семипалатинской губернии, не обладавшей такими плодородными и орошаемыми фондами, как Семире-

---

<sup>1</sup> Pethybridge R. One step backwards – two steps forward: Soviet Society and Politics in the New Economic Policy. Oxf. (Clarendon Press), 1990. P. 390, 394.

<sup>2</sup> Богембаева А. К. История развития народного образования в Восточном Казахстане в 20–30-е годы XX в.: автореф. дис. ... канд. ист. наук. Алматы, 2003. С. 16.

чье, обострился земельный вопрос. Руководству новой советской республики приходилось бороться с последствиями голода и заниматься ликвидацией неграмотности, в первую очередь в аулах. События первых десятилетий XX в. подготовили основу для дальнейших преобразований в регионе и формирования здесь с 1930-х гг. важного промышленного комплекса. Этнотерриториальное распределение казахов и русских имело закономерности: русские Семипалатинской губернии концентрировались в городах (по данным на 1926 г. — 65,6%), доля казахов-горожан была значительно ниже — 17%<sup>1</sup>. Казахское население ввиду животноводческой направленности хозяйственной деятельности проживало в сельской местности.

*Л. И. Шерстова*

### **Горный Алтай в XVI–XX вв.: джунгарское этнокультурное наследие**

Включение Горного Алтая в состав Российской империи в 1756 г. не прервало протекавшие в аборигенном обществе этнокультурные процессы, не разрушило функционирующие социальные институты, не повлияло на дальнейшее моделирование социально-административной структуры, которая была легко переориентирована на требования новой власти. Религиозные представления сохранялись даже при массовом крещении как условия получения российского подданства; политические установки продолжали сохраняться, несмотря на уничтожение Цинским Китаем Джунгарского ханства, в состав которого Горный Алтай вошел в конце XVI в. и население которого стало частью чороского улуса. Это было связано с двумя обстоятельствами. Удаленность основных территорий проживания бывших джунгарских подданных от Кольвано-Воскресенской линии, нестабильность вплоть до конца XVIII в. русско-китайских отношений, слабое знакомство русских военных и гражданских органов власти с ситуацией в Горном Алтае, а также их стремление сохранить численность податного населения приводили к минимизации вмешательства в его внутренние дела, что способствовало сохранению у него прежних принципов социально-политической организации. К тому же, несмотря на проводимую с начала XVIII в. корректировку государственной политики по отношению к аборигенам Сибири, власть действовала очень осторожно, следствием че-

---

<sup>1</sup> ЦДНИ ВКО. Ф. Р-583, оп. 2, д. 35, л. 39.

го было сохранение административного устройства их волостей, уходящего истоками в XVII в., т. е. в период ранней русской колонизации.

Такой подход отражал государственные принципы Московского царства, которое в политическом плане многое восприняло от ордынского правления. Завоевание Древней Руси Батыем не привело к кардинальным изменениям ее внутреннего устройства и социальных институтов. Княжеские династии сохранили свои права при условии получения ярлыка и регулярной выплаты дани. Вмешательство монголов в русские дела не сопровождалась стремлением к переустройству их социума и социально-политических отношений. Познакомившись с ордынской моделью государственности, Рюриковичи обнаружили в ней много полезного для укрепления собственной власти. Судебная, военная, финансовая системы во многом формировались под влиянием ордынских порядков. При этом, как замечал Г. В. Вернадский, «влияние монгольской модели на Московию дало свой полный эффект только после освобождения последней от монголов. Это можно назвать эффектом отложенного действия. Более того, в некоторых отношениях прямое татарское влияние на русскую жизнь скорее возросло, чем уменьшилось, после освобождения Руси»<sup>1</sup>.

Политика относительного «невмешательства» ордынцев по отношению к покоренным народам опиралась на богатый опыт центральноазиатских «кочевых империй», предшествовавших сложению монгольского государства. Завоевательные войны, которые вели гунны, сяньби, древние тюрки, уйгуры, енисейские киргизы, кидане, чжурчжени, сопровождались включением в состав образуемых ими государств многочисленного иноэтничного населения, формы социальной организации, культурное и хозяйственное своеобразие которого существенно различались. Попытки их унификации автоматически приводили бы к невозможности существования созданных государств. Поэтому у центральноазиатских «кочевых» народов, видимо, очень рано сформировался социальный институт, аналогичный унаган-богону монголов. Суть его состояла в том, что при политическом и экономическом подчинении того или иного этноса у него фактически сохранялись прежнее внутреннее устройство и социальная структура. Это приводило к тому, что начиная с гуннов, а возможно, и раньше народы Центральной Азии и Южной Сибири развивались в рамках государственности, в условиях постоянного функционирования отно-

---

<sup>1</sup> Вернадский Г. В. Монголы и Русь. М., 2001. С. 342.

шений «господства-подчинения», но внутри своих социумов могли сохранять достаточно архаичные отношения.

Поэтому, с одной стороны, будучи знакомыми с государственными формами организации общества, они при распаде очередной «кочевой империи» быстро возрождали государственные модели. Для этого необходимо было «возвышение» разросшейся патриархальной семьи или какой-либо этнической общности (рода, племени, клана), которая давала свое имя «новому» государству и вновь «собирала» разбежавшихся подданных. Это приводило к накоплению элементов государственности даже у периферийных обществ. Отсюда прочный и долговременный государственный опыт тюркоязычных народов Сибири, который способствовал быстрому налаживанию политического диалога между ними и русскими, что привело к стремительному объясачиванию первых в XVII в. С другой стороны, после гибели очередной «кочевой империи», когда вместе с уничтоженной элитой пресекалась государственная традиция, на поверхность могли всплывать достаточно архаичные «внутренние» социальные институты. Одним из таких универсальных институтов был «род» — «сеок», который имел внешне архаичную форму, но содержал в себе потенциал быстрого оформления в потестарно-государственный институт. По своей сути алтайские сеоки представляли собой оформленные по «родовому» принципу остатки этнических общностей древности и средневековья.

В условиях подвижных обществ Центральной Азии, когда территориальное и экономическое единство постоянно нарушались как в силу подвижного образа жизни, так и в результате многочисленных перетасовок подданного населения и прикрепления родственных групп либо полностью, либо частями к феодальным владельцам, единственным фактором сохранения единства покоренных было идеологическое оформление таких образований, выраженное в названии (этнониме). Именно этноним определял функционирование социальных и прежде всего семейно-брачных отношений, а также фискально-административную принадлежность конкретного человека, которые осмысливались как генеалогическое родство. Поэтому где бы подданный ни жил, он, четко зная свою «родовую» принадлежность, оставался членом родственного коллектива. При благоприятных условиях действовали центростремительные силы, и главная среди них — память о родственной близости, которая могла быть как реальной, так и мифической. Но она способствовала объединению членов одного родственного коллектива, который традиционно приобретал форму и некоторые черты рода.

Таким образом, род-сеок являлся достаточно сложным социально-политическим институтом и содержал в себе прямо противоположные тенденции. Он сохранял консервативные черты, которые способствовали удержанию целостности родственного коллектива, отсюда наличие архаических признаков. Одновременно он обладал потенциалом уже готовой политической единицы, способной вписаться в любую государственную структуру. Более того, он был способен вновь и вновь воспроизводить себя по уже апробированной модели в разных политических и социальных условиях.

Следовательно, особенностью положения зависимых этнических групп, согласно центральноазиатской политической традиции, было минимальное вмешательство в их внутреннюю структуру при полном и безоговорочном политическом и экономическом подчинении господствующему этносу. Это приводило к накоплению ими опыта государственности при сохранении достаточно архаичных внутренних связей. Такая традиция взаимоотношений подчиненных и господствующих этносов (родов, кланов, племен, патриархальных семей и т. д.), складывавшаяся в Центральной Азии на рубеже I тыс. до н. э. – I тыс. н. э., оказалась весьма устойчивой. В условиях подвижных скотоводческих обществ, смены «кочевых империй», сопровождавшейся перетасовками человеческих коллективов, сохранение этносоциального единства не могло базироваться на привязанности к конкретной территории или единой экономике. Объединяющим началом были названия различных этнических образований, которые осмысливались как признак общности происхождения, основанный на реальных или вымышленных кровнородственных связях, что находило отражение в развитых генеалогиях «степных» народов.

Гибель очередной «кочевой державы», уничтожение правящей элиты могли приводить к временному «всплыванию» архаических социальных институтов. Происходило оживление значимости, казалось бы, уже ставших «неактуальными» кровнородственных отношений – этой универсальной формы организации социума, прежде всего в условиях слома более развитых социально-политических структур. Наступала внешняя архаизация общества, что создавало ложное представление об уровне развития народов Центральной Азии и Южной Сибири. Но накопленные традиции государственности быстро возрождались, когда вследствие разных причин та или иная общность, оказавшись в результате «стягивания» своих одноплеменников достаточно многочисленной, «возвышалась». Она брала инициативу

создания «нового» государства, в состав которого входили бывшие подданные прежнего.

Таким образом, возможны были два варианта реализации центральноазиатской политической традиции: с одной стороны, стремительные процессы государствообразования, так как имелись уже готовые социально-политические единицы, часто выступавшие в этнической форме, с другой – быстрая архаизация «кочевого общества» в случае утраты господствующим этносом своего положения и, как следствие, распад государства. В любом случае народы, находившиеся в сфере влияния уже существовавших политических образований, произвольно накапливали и сохраняли элементы государственности. Этот политический опыт, закрепленный в их социально-фискальных институтах, в благоприятных условиях мог быть «реанимирован», что способствовало моделированию собственных элементов государственности даже после вхождения в состав новых, как правило, иноэтничных государств.

Поэтому, находясь в составе Российской империи, тюркоязычное население Горного Алтая продолжало воспроизводить такую политическую модель, которая прочно опиралась на центральноазиатскую политическую традицию. Это проявилось не только в бытовании названий административно-фискальных единиц – дючин – и сохранении джунгарской титулатуры правящей верхушки – зайсанов, демичи, шуленг, но и в дальнейшем структурировании собственного социума, что проявилось в механизмах выделения шестой и седьмой дючин в начале XIX в. «Стягивание» телесов и майманов, до этого входивших в состав соответственно второй и пятой дючин, неизбежно привело к увеличению их численности и стремлению обособиться в рамках собственных административно-фискальных образований.

Важным условием устойчивости аборигенного общества было сохранение родовых и семейных родословных и, соответственно, преемственности в наследовании зайсанских должностей. В новой седьмой дючине власть демичи пятой дючины Юдеки Таингашева, бывшего инициатором этого процесса, наследовал его сын Кускулек Юдекин. Генеалогии зайсанов пяти старых дючин уходили в джунгарское время, когда возглавившие их люди – Кутук, Пуктуш, Куккуш, Пюдюке – выступили сторонниками перехода тюркоязычного населения Горного Алтая в российское подданство<sup>1</sup>. Древность генеалогий, предания о

---

<sup>1</sup> Радлов В. В. Из Сибири. М., 1989. С. 123.

героических делах зайсанов, демичи, богатырей джунгарского времени являлись важнейшим фактором легитимности власти и народного уважения их потомков. И в этом также отражена центральноазиатская политическая традиция, когда история народа тесно связана с деятельностью харизматических героев, чьи имена тесно вплетены в генеалогии семей и родов, в исторические и мифологические сюжеты легенд и преданий. Через их имена устанавливаются прочные вертикальные и горизонтальные связи, обеспечивающие жизнестойкость этноса.

Вплоть до 1880 г. алтайские дючины управлялись наследственными зайсанами. Попытки сократить срок их пребывания в этих должностях российскими властями до трех лет, а также именование их должностей в официальных документах «родовыми старостами» вызвали возмущения в алтайском обществе. И хотя с этого времени управляющих дючинами выбирали, обычно это превращалось в перевыборы одних и тех же лиц, а сами они по-прежнему именовались в соответствии с джунгарской титулатурой.

В не меньшей степени джунгарское этнокультурное наследие проявилось на завершающей стадии этнической консолидации алтай-кижи, основу которых составило население семи южноалтайских дючин, бывшее потомками подданных чоросского улуса. Формирующееся этническое сознание алтай-кижи приняло религиозный облик, специфику которого во многом определила историческая память, питаемая событиями, именами, переживаниями, связанными с периодом расцвета и гибели Джунгарского ханства. В молитвах «ожили» деяния Калданхана (Галдан-Церена), превратности судьбы Амырсанаа (Амурсаны), поступки Шуну. Эти образы слились в облике Ойрот-хана — алтайского мессии, прихода которого ожидало население Горного Алтая. Образ Ойрот-хана, в имени которого отразилась этническая принадлежность ойратов — западным монголов, олицетворял собой идеализированное прошлое — могучее Джунгарское ханство, история которого осмысливалась как собственная. Ожидание прихода Ойрот-хана воспринималось как возвращение «великого прошлого».

В период резкого этнокультурного размежевания с родственным этническим окружением именно идеализированная джунгарская история и адаптированные элементы западно-монгольской культуры жестко выделили и обозначили ввне сформировавшийся этнос, что проявилось в бурханистской идеологии и бурханистском движении 1904 г. Оказалось, что, несмотря на 150-летний период пребывания в составе Российского государства, память о джунгарском прошлом

не только сохранилась, но оказалась востребованной на новом этапе исторического и этнического развития. Бывшие подданные Джунгарии, тюркоязычное население западного и центрального Алтая, переосмыслили свой прежний статус, мифологизировав время своего пребывания в составе ханства. Более того, уничтоженное государство западных монголов стало восприниматься как поворотный момент собственной истории<sup>1</sup>.

Безусловно, в результате джунгаро-китайской войны, приняв российское подданство, часть ойратов вернулась в горы Алтая вместе с бежавшими туда местными тюркоязычными группами. Этнические осколки западных монголов, в соответствии с центральноазиатской традицией, оформившись в виде сеоков (родов), заняли свое место в социальной структуре будущих алтай-кижи (меркиты, дербеты, чоросы). К началу XX в. эти западно-монгольские группы были полностью тюркизированы, но их включение в состав нового этноса усилило его тяготение к исторической и культурной традиции Джунгарского ханства.

Развернувшаяся с конца XIX в. русская крестьянская колонизация «сжимала» территорию обитания аборигенов Горного Алтая и невольно ускоряла его этническую консолидацию. Результативная проповедническая деятельность Алтайской духовной миссии размывала его шаманистские воззрения и оживляла в памяти аналогичные христианству сюжеты, которые были внедрены в нее насаждавшими в XVII – первой половине XVIII вв. ламаизм джунгарами.

Идея единого бога, представление о накоплении людьми грехов и, как следствие этого, приближение «конца света», отрицательное отношение к кровавым жертвоприношениям и шаманам, мессианские мотивы – все это внедрялось в сознание тюркоязычных подданных Джунгарского ханства в период насильственного распространения у них буддизма (ламаизма). Но эти же сюжеты были наиболее востребованы и миссионерской практикой. Не желая того, православные миссионеры «оживили» некогда внедренный в религиозное сознание своей языческой паствы ламаистский пласт. И он «всплыл», придав этнокультурную специфику религиозным представлениям алтай-кижи как по отношению к тем, кто сохранял шаманские верования и практики, так и к принявшим православие.

---

<sup>1</sup> Шерстова Л. И. Бурханизм: истоки этноса и религии. Томск. 2010. С. 203–208.

Как религиозная система бурханизм представлял собой соединение дошаманских верований и ритуалов с элементами джунгарского ламаизма при отрицании собственно шаманских представлений и действий, особенно в период становления. Буддийские мотивы и атрибуты, проникшие на Алтай в XVII–XVIII вв., растворившись в местных культах, не только не исчезли, но закрепились в сознании алтай-кижи как важнейший компонент их новой религии.

Этнические трансформации, ломка прежних социальных связей в контексте общероссийской модернизации рубежа XIX–XX вв. сопровождалась ростом психологической напряженности. Присущая традиционному мировоззрению цикличность мироздания, усиленная буддийским учением о смене кальп диктует, что каждому этносу свойственны его время и пространство, а этносоциальные изменения влекут за собой всемирную катастрофу. Этнос, общество, религия меняются, значит, должен измениться и природный мир. Такие ощущения неизбежно порождали эсхатологические настроения. При этом особое внимание уделялось всевозможным приметам, якобы предвещавшим «конец света». Ожидание вселенской катастрофы, которая уничтожит прежнее пространство и «добурханистское» состояние, предполагало бытие нового этноса с новой религией в обновленном мире. Ускорить этот процесс, по мнению бурханистов, должны были всеобщие моления-мюргюли всех веривших в Бурхана и Ойрот-хана. Какая-либо иная активность не имела смысла. Отсюда сугубо мирный характер бурханистского движения, что также вписывалось в центральноазиатскую ламаистскую традицию.

Восприняв элементы джунгарского этнокультурного комплекса, алтай-кижи не только сохраняли, но и воспроизводили их в своих социальных, культурных, религиозных практиках на протяжении длительного периода, творчески развивая их и приспособлявая к меняющимся запросам своего социума. Джунгарское этнокультурное наследие проявилось как в виде непрерывно функционирующей традиции, что отразилось в социально-административном устройстве алтайского общества, так и в форме «взрывоподобного» «возвращения» к прошлому, что отразилось в бурханистских представлениях и практиках. В любом случае эти процессы отражали глубинные связи населения Горного Алтая с центральноазиатским этнокультурным ареалом тюрко-монгольских народов, одним из воплощений которого было Джунгарское ханство.

*Т. К. Щеглова*

### **Татары Алтайского края: формирование и размещение в XVIII–XXI веках**

Татары Алтайского края являются многокомпонентным этническим образованием, сложившимся в результате многочисленных миграций населения. В отличие от других сибирских территорий, например Томской и Омской областей, на Алтае отсутствуют поселения сибирских татар, которых некоторые исследователи относят к коренным народам Сибири. Формирование татарского населения Алтая, как и других этнических групп, включая самое многочисленное русское население, происходило за счет переселений из европейской в азиатскую часть России. В этом отношении татарское население, как и подавляющее большинство населения Алтайского края, является переселенцами-мигрантами XVIII–XX вв. из европейской части России. Группы этнических мигрантов различаются своей численностью и временем появления на Алтае. В частности, большая часть татар, переселившихся на Алтай, представлена поволжским и приуральским районами исхода.

Центр устной истории и этнографии занимается изучением татар уже более 10 лет. Работа велась как в городе (исследования 2001–2003 гг., Б. Б. Пушкарев, Е. В. Гальских, Т. К. Щеглова), так и в деревне (исследования 2006–2011 гг., А. Ю. Юсупова, Т. А. Гориявчева, Т. К. Щеглова). Можно говорить о разнице в формировании городских и сельских татар Алтая, что было обусловлено временем и местами их исхода, хозяйственной деятельностью и трудовыми традициями, влиянием иноэтнического окружения и сословно-социальным происхождением и т. д.

Переселения поволжских и приуральских татар в Сибирь, по свидетельствам историков, происходили до прихода русских, но наиболее интенсивные и массовые миграции пришлись на вторую половину XIX – первую половину XX вв. В это время зафиксированы групповые переселения татар на территорию Алтайского края. Они составляли два потока – переселение в села Алтая и поселение в городах, с формированием торговых и ремесленных улиц. Но и в том, и в другом случае татары селились компактно, вбирая в себя новые потоки мигрантов. Как говорят в своих семейных историях респонденты, старались селиться поближе к «своим», т. е. татарам. Поэтому целесообразно рассматривать сельских и городских татар самостоятельно.

Татарское сельское население Алтайского края большей частью сформировалось в последней четверти XIX – в первой четверти XX вв. в результате переселений аграрных групп из европейской части России: Башкирии, поволжских губерний (Пензенской, Саратовской), Татарстана и частично из Сибири. Сейчас татары расселены практически по всем районам края, но наибольшая их численность – в Угловском, Михайловском, Кулундинском. В частности, в Угловском районе находится, пожалуй, единственное на Алтае моноэтническое татарское поселение Беленькое (Букур, Бакур). По архивным данным, оно образовалось в 1857 г., а по сведениям опрошенных информаторов – в 1861–1862 гг.

По итогам Всероссийской сельскохозяйственной переписи 1917 г. в деревне Беленькой (Бакур) было 128 домохозяйств средней численностью в 5 человек. Большинство домохозяйств имели земельные наделы, относились к крестьянскому сословию и были приписаны к крестьянской земельной общине. Наделы под усадьбу в среднем составляли от 0,1 до 0,3 дес.; наделы под пашню варьировались от 8 дес. (самый маленький) и до 60 дес. (самый крупный). В среднем же большинство домохозяйств имело пашенные наделы от 10 до 40 дес. земли. Имели 10 дес. 19 домохозяйств; 20 дес. – 25 домохозяйств, 30 дес. – 18; 40 дес. – 13. Наиболее крупные наделы в 50–60 дес. были у 4 домохозяйств. В деревне были и безнадельные, всего 6 домохозяйств, из них 3 казахских, 1 посторонний. Они занимались скотоводством и ремеслом: из них 4 казаха, кроме занятия скотоводством, шили сапоги; ремеслом занимался и единственный русский домохозяин. На пашенных угодьях сеяли в основном яровую пшеницу, яровую рожь, овес и просо. В некоторых домохозяйствах выращивали бахчевые культуры. Наличие сельхозинвентаря в каждом дворе говорило о состоятельности земледельцев-татар: в каждом домохозяйстве были 1–2 телеги, плуг, борона, веялка, молотилка. Все население деревни держало хозяйство: от 1 до 11 (максимальное количество) лошадей, в среднем по от 2 до 4 голов; крупный рогатый скот: от 2 до 10 коров, в среднем от 2 до 6 голов; несколько домохозяйств имело по одной корове. Мелкий рогатый скот (овцы и козы) также имелся практически в каждом хозяйстве. Овцы были более распространены, чем козы. В среднем овец держали от 10 до 30 голов, наибольшее число – 70 голов<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Юсупова А. В. Предварительные результаты этнографических исследований в моноэтническом татарском селе Беленькое Угловского района Алтайского края // По-

В материалах переписи не указана территория исхода татар с. Бельное. Но можно предположить, что основную массу составляли поволжские татары. Косвенным доказательством служит формирование населения деревни Назаровка соседнего Михайловского района, указавшего время переселения 1880–1900-е гг. и места исхода – Казанскую, Симбирскую, Нижегородскую губернии. Поселенцы Назаровки, по переписи 1917 г., именовали себя «иностранцами» и носили татарские фамилии – Абдуллин, Хисматуллин, Нигматуллин<sup>1</sup>.

На территории Кулундинского района в пос. Керей татары с начала XX в. проживают совместно с казахами. Формирование населения Кирея является примером поиска во время переселений «своих». Основание поселка, по официальным данным, относится к 1911 г., но местные жители, казахи, называют и 1909 г. (материалы интервьюирования 2009 гг.). На сегодняшний день в с. Керей Кулундинского района из 74 дворов лишь пять татарских семей, а остальные казахские. Татары подселились к казахам во время аграрных переселений. В результате длительного совместного проживания казахов и татар им, с одной стороны, удалось сохранить свои культуры, с другой стороны, не удалось избежать диффузии. Взаимопроникновение культур можно наблюдать во всем – в хозяйственной деятельности, системе питания и т. д.<sup>2</sup> Например, под влиянием татар казахи стали массово разводить и употреблять в пищу гусей. Как известно, татары, наряду с любовью к лошадям, всегда разводили много птиц – кур, гусей, уток, индеек, в том числе и для получения пуха. Под влиянием татар казахи включили в убранство дома многочисленные перьевые перины и подушки<sup>3</sup>.

---

левые 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 – начале XXI в. // Краеведческие записки. Барнаул, 2009. Вып. 8. С. 135–146.

<sup>1</sup> Юсупова А. В. Татары Алтайского края в XX в. // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы междунард. науч. конф. / под ред. Т. К. Щегловой, И. В. Октябрьской. Вып. 7. Барнаул, 2008. С. 124–127.

<sup>2</sup> О диффузии культур см: Щеглова Т. К. Обь-Иртышское порубежье. Историко-культурная взаимосвязь Казахстана Прииртышья и Российского верхнего Приобья в свете новых подходов и технологий их изучения: материалы науч.-практ. конф. Павлодар: ПГПИ, 2011. С. 34–42.

<sup>3</sup> 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.



Семья А. Г. Захитовой. Фото из семейного архива. 1910 г.

Население городов также формировалось переселенцами и мигрантами. Например, в Барнауле по материалам однодневной переписи 26 марта 1895 г. проживало 23 064 человека. Основное население города составляли русские 22 524 человека, следующими по численности являлись зыряне – 186, затем татары – 107. В городах татары позиционировали себя в первую очередь как предприниматели. Привлека-



А. Г. Захитова (Бикмайкина).  
Фото 1975 г.

тельными экономическими нишами для татар, так же как немцев, поляков, евреев, стали обработка различных видов сырья, изготовление одежды, ремонт и строительство. В начале XX в. татары активно осваивали торговлю, финансовые кредиты, ростовщичество. Но излюбленным делом являлась торговля. Они разъезжали по городским базарам, сельским ярмаркам, занимались пристанной торговлей.

О торговом предпринимательстве, но уже позже, в 1920-е гг., сохранилась память в семейных преданиях современных татар-барнаульцев. А. Г. Захитова рассказывает про своего отца (торговал в 1920-х гг.): «Сначала он у купца продавцом был, галантерейные товары продавал... они на базаре вот здесь в Барнауле, где вот Барнаулка течет [торговали], были корпуса купцов». Позже ее отец выкупил лавку у купца и самостоятельно привозил и продавал товар. Барнаульские обыватели называли его уважительно „князем“; «так называли русские люди, не знали, как обратиться [к нему]»<sup>1</sup>.

Анализ переписи 1895 г. позволяет выявить район расселения татар в Нагорной части от ул. Пороховой (современной ул. Веховского) до Заводского пруда. В описании историков это была «рабочая» часть города, примыкавшая к заводскому пруду. Вместе с татарами в нем проживали зыряне и мордва. Другая большая группа татар зафиксирована в левобережной части Барнаула, между улицами Большая и Малая Тобольская (от р. Барнаулки до современной улицы Анатолия, между пр. Красноармейским и р. Обь). Этот переписной участок № 4 (перепись 1895 г.) являлся торгово-административным центром города.

Анализ переписи 1895 г. позволяет выявить район расселения татар в Нагорной части от ул. Пороховой (современной ул. Веховского) до Заводского пруда. В описании историков это была «рабочая» часть города, примыкавшая к заводскому пруду. Вместе с татарами в нем проживали зыряне и мордва. Другая большая группа татар зафиксирована в левобережной части Барнаула, между улицами Большая и Малая Тобольская (от р. Барнаулки до современной улицы Анатолия, между пр. Красноармейским и р. Обь). Этот переписной участок № 4 (перепись 1895 г.) являлся торгово-административным центром города.

<sup>1</sup> См.: Гальских Е. В. Перспективы изучения повседневной истории горожан в советскую эпоху по устным источникам (на примере истории семей татар) // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2005 г. Археология, этнография, устная история. Вып. 2: Материалы II регион. науч.-практ. конф. Барнаул, 2006. С. 122–130.



Семья А. Г. Захитовой-Бикмайкиной. Фото из семейного архива. 1928 г.

Расселение конфессиональных групп в Барнауле почти зеркально отражало этническое размещение. В частности, наибольшая численность мусульманского населения сосредотачивалась в административно-торговой части, что соответствовало району расселения татар. Известно, что до революции 1917 г. в г. Барнауле действовало Мусульманское общество, в ведении которого была мусульманская школа и мечеть (по ул. Татарской), имевшие собственные здания. А к 1920-м гг., по свидетельству А. Г. Захитовой, в районе ул. Павловской (современная ул. Анатолия) располагался дом, нижний этаж которого арендовался татарами для совершения религиозных обрядов. Мусульманское население Барнаула, называемое «магометанами», по переписи 1920 г. составляло 179 человек.

К 1920-м гг. в городах Алтая, в том числе и Барнауле, были сформированы татарские диаспоры, занимавшиеся преимущественно торговлей и ремеслом. В эти благоприятные для всех этнических групп годы благодаря политике советского правительства, которую на уровне регионов реализовывала развитая сеть национальных секций отде-

лов народного образования Сибревкома в 1919–1927 гг. и отделов народного образования исполкома Западно-Сибирского краевого совета трудящихся депутатов 1925–1937 гг., в Барнауле работали две татарские школы первого концерна со сроком обучения до четырех лет. Преподавание велось как на родном (татарском), так и на русском языке. В деревне Беленькой существовала еще одна татарская школа. На территории Алтайской губернии в 1922 г. даже предлагалось издание Нацменом Сибно педагогического журнала на татарском языке, но это предложение было признано «в условиях переживаемой действительности преждевременным»<sup>1</sup>.

Укрепили татарскую диаспору алтайского края миграции 1920–1930-х гг. из голодающего Поволжья. Среди живущих в Барнауле современных татар есть потомки переселенцев из Поволжья 1920-х гг. А. Я. Панченко рассказывала, что в 1919, 1920, 1921 гг. в Поволжье была засуха, «они [родители] каждый год сеяли, набирали зерно, но урожая не получали. В 1921 г. посеяли зерно и ждали: если пойдёт дождь, то они останутся, но дождя не было. Они что-то продали... Многие уезжали, переселялись. Вот они [семья А. Я. Панченко] доехали до Титюши – это порт на Волге... И дождь пошел, но возвращаться уже было не к чему». В 1921–1922 гг. от голода умерли первая жена отца и муж матери. О голоде говорит и Амина Габайдулловна Захитова: «Мой дедушка сюда переехал [из Поволжских губерний] только потому, что там было голодно». По дороге и первое время по прибытии на Алтае жить было, по воспоминаниям переселенцев, трудно, голодно, так как во время дороги были израсходованы все средства. По семейным преданиям, «общиной купили лошадь и варили ее на опушке леса»<sup>2</sup>.

Всего по переписи населения 1920 г. татары составляли в Сибири 87 тыс. 447 душ.: в Томской губернии – 28 229 душ; в Омской – 24 912 душ; в Новониколаевской – 8.067 душ; в Алтайской губернии – 2731 душ. Основная часть проживала в Бийском уезде – 187 домохозяйств, или 0,2% от общей численности; в Барнаульском уезде – 58 домохозяйств (0,05%); в Змеиногорском – 5 (0,02%); в Каменском и Славгородском уездах татарские домохозяйства не зафиксированы. Всего

---

<sup>1</sup> Щеглова Т. К., Юсупова А. В. Этническое развитие Барнаула в XVIII–XXI веках: народы, численность, их вклад в экономику, культуру и общественную жизнь города // Краеведческие записки / Управление Алтайского края по культуре, Алтайский государственный краеведческий музей. Барнаул. Вып. 9. С. 194–208.

<sup>2</sup> Панченко (Хамидулина) Амина Ярулловна 1930 г. р., Захитова (Бикмайкина) Амина Габайдулловна, 1922 г. р. Архив ЛИК АлтГПА.

по Алтайскому округу было 255 домохозяйств татар<sup>1</sup>.

Несмотря на незначительное число татар, по численности населения в общей сумме они занимали пятое место в Алтайском крае. По переписи 1926 г. в Барнаульском округе их насчитывалось 2192 человека, и они шли после русских, которых было подавляющее большинство, украинцев, белорусов и мордвы. Пятое место (3685 человек) они занимали и в Бийском округе после русских, украинцев, мордвы, кумандинцев и в Славгородском округе (1565 человек) после русских, немцев, украинцев, белорусов.

Перепись 1926 г. интересна тем, что она отразила этнокультурные группы татарского населения Алтайского края. Сами татары в опросных листах относили себя к 4 этнографическим группам: мишари (243 тыс.), крышены (101 тыс.), тептяри (27 тыс.), нагайбаки (11 тыс.). Но в переписи 1939 г. эти группы вновь были объединены термином «татары», включая и крымских татар<sup>2</sup>.



А. Я. Панченко (Хамидулина). Фото 2005 г.

<sup>1</sup> Этнографический состав населения Алтайской губернии по предварительным данным Всероссийской переписи населения 1920 // Бюллетень Алт. губ. стат. бюро. Барнаул, 10 апреля 1921. Секция демография. С. 2.

<sup>2</sup> Шнейдер А. Р. Округа и районы Сибирского края. Новосибирск, 1930. 160 с. С. 203. Комментарий к табл. 11–15.

По переписи 1989 г. на территории края было учтено более 80 национальностей. Татары находились на 8-м месте, и численность их на Алтае составляла 8078 человек<sup>1</sup>, из них в городах – 5631 человек, сельское население – 2477. В Барнауле – 2208 человек, в Бийске – 1020, Рубцовске – 578, Славгороде – 222. Татары были указаны практически во всех районах края, но больше всего в Угловском – 410 человек, Кулундинском – 306, Михайловском – 210 татар<sup>2</sup>. Эти районы расположены на юго-западе Алтая. Следует отметить, что западные фронтирные или порубежные регионы Алтайского края относятся к степной переселенческой этнографической зоне<sup>3</sup> и граничат с Республикой Казахстан (Павлодарская и Восточно-Казахстанская области). Восточные районы Казахстана и западные районы Алтая (сюда следует добавить еще Бурлинский, Славгородский, Панкрушинский районы – северо-запад Алтайского края) составляют собой буферную территорию между Казахстаном и Россией. В XVIII–XIX вв. через нее проходили скотоводческие миграции казахов, торговые пути из Центральной Азии (Узбекистан) в Западную Сибирь и далее в Россию. Именно в этих приграничных районах России и Казахстана проживает и значительная часть сельских татар. Со стороны Казахстана их количество еще больше<sup>4</sup>.

По переписи 2002 г. в Алтайском крае проживает около 9 тыс. татар. Они по-прежнему расселены во всех районах Алтайского края и так же делятся на неравные группы: среди общего числа алтайских татар преобладают городские. Среди сельских татар по-прежнему больше всего проживает в Угловском (460), Кулундинском (364), Михайловском (239). Следует отметить, что их численность даже несколько выросла. Кроме того, в отличие от 1989 г. зафиксировано еще одно локальное сосредото-

---

<sup>1</sup> Национальный состав населения Алтайского края по данным переписи 1989 г. Барнаул, 1990.

<sup>2</sup> Численность и территориальное размещение населения Алтайского края (По данным Всесоюзной переписи населения 1989 г.). Ч. 1. Барнаул, 1990. С. 154–159.

<sup>3</sup> Щеглова Т. К. Русские, украинцы, немцы, казахи степного запада Алтайского края: формирование переселенческой историко-этнографической области и сельского культурного ландшафта (материалы к историко-этнографическому атласу Алтайского края) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 8-го междунар. науч. конф. Вып. 8 / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 72–83.

<sup>4</sup> См.: Соловьева И. А. Роль музея в сохранении и пропаганде этнокультурных традиций (из опыта музейной работы) // Этнография Алтая и сопредельных территорий: материалы 8-й международной науч. конф., посвящ. 20-летию ист.-этногр. исслед. сектора уст. истории и этнографии ЛИК АлтГПА. Вып. 8 / под ред. Т. К. Щегловой. Барнаул: АлтГПА, 2011. С. 320–326.

**Национальный состав по данным переписей населения  
1959, 1979, 2002 и 2010 гг. (топ-15)\*:**

Население	1959		1979		2002			2010		
	чел.	%	чел.	%	чел.	% от всего	% от указав- ших нацио- нальность	чел.	% от всего	% от указав- ших нацио- нальность
Всего	2526070	100,00	2514156	100,00	2607426	100,00		2419755	100,00	
Русские	2192343	86,79	2252220	89,58	2398117	91,97	91,99	2234324	92,34	93,93
Немцы	141961	5,62	124025	4,93	79502	3,05	3,05	50701	2,10	2,13
Украинцы	110413	4,37	72564	2,89	52700	2,02	2,02	32226	1,33	1,35
Казахи	15053	0,60	10780	0,43	9825	0,38	0,38	7979	0,33	0,34
Армяне	1621	0,06	1172	0,05	8105	0,31	0,31	7640	0,32	0,32
Татары	8907	0,35	7520	0,30	8899	0,34	0,34	6794	0,28	0,29
Азербайджанцы	467	0,02	909	0,04	5852	0,22	0,22	4951	0,20	0,21
Белорусы	10843	0,43	9475	0,38	8280	0,32	0,32	4591	0,19	0,19
Цыгане	1198	0,05	2618	0,10	3405	0,13	0,13	3052	0,13	0,13
Мордва	16248	0,64	8324	0,33	4769	0,18	0,18	2976	0,12	0,13
Узбеки	268	0,01	990	0,04	1956	0,08	0,08	2763	0,11	0,12
Чуваши	4939	0,20	4492	0,18	3385	0,13	0,13	2322	0,10	0,10
Таджики		0,00	159	0,01	1617	0,06	0,06	2087	0,09	0,09
Алтайцы (включая теленгитов, тубаларов, челканцев [15])	3686	0,15	4806	0,19	1900	0,07	0,07	1763	0,07	0,07
Кумандинцы	вкл. в «алтайцы»		вкл. в «алтайцы»		1663	0,06	0,06	1401	0,06	0,06

\* Население Алтая. <http://ru.wikipedia.org/wiki>.

точение татар в Тальменском районе – 143 чел. Район находится в зоне тяготения к столице Алтая Барнаулу с соответствующей ориентацией хозяйственно-экономической деятельности населения; расположен на главной сухопутной магистрали, соединяющей Алтай с Транссибирской магистралью и Новосибирском. В г. Барнауле по переписи 2002 г. проживало около 2 тыс. татар. Наиболее многочисленной группой татар, проживающих в крае, являются поволжские татары.

В течение 2005 г. сотрудники Центра устной истории и этнографии и преподаватели кафедры отечественной истории провели анкетирование татар. Сбор информации велся по вопросам «Семейные истории. Этническая мозаика г. Барнаула» и анкетам «Изучение этнического самосознания татар». Анализ результатов анкетирования (по г. Барнаулу) показал, что большинство респондентов – 37% от общего числа заполнивших анкеты относят себя просто к «татарам» – об-

шему самоназванию. Часть анкетированных идентифицируют себя с определенной группой татар, среди них казанские татары 50%; сибирские татары – 28%; мишари – 3,5% и крышцыны – 2,5%. Кроме того, 36% респондентов имеют двойственное самосознание. Они идентифицируют себя с конкретной группой татар и одновременно – с общим этнонимом «татары». Внутри этой группы «татары и казанские татары» составляли 30%; «татары и сибирские татары» – 8%; «татары и мишари» – 4%<sup>1</sup>. При Всероссийской переписи населения 2002 г. в Алтайском крае учтены также крымские татары в количестве 10 человек<sup>2</sup>. Но данная группа татар не была охвачена анкетированием и опросом.

В 2010 г. при общем сокращении населения Алтайского края (почти на 200 тыс. чел. – 2 млн 420 тыс. человек, 5-е место в России после Красноярского края, Кемеровской, Новосибирской и Иркутской областей) русские составили 2 234 320 человек, дальше шли немцы – 50 700; украинцы – 32 230; казахи – 7980; армяне – 7640. И, уступив традиционное, пятое по численности место, уже шестыми шли татары – 6800<sup>3</sup>. Отмечается, с одной стороны уменьшение численности этносов, проживающих на территории Алтайского края с XVIII–XIX вв., с другой стороны, рост численности выходцев из этнических групп Центральной Азии и Кавказа. Эта тенденция характерна для всех регионов Сибири, в городах которых растет число армян, азербайджанцев, таджиков, узбеков и др.

Таким образом, татарское население на территории Алтайского края сформировалось в результате миграций, особенно второй половины XIX – первой половины XX вв., в период заселения и освоения Верхнего Приобья русским населением. По сравнению с другими регионами Сибири татарское население Алтайского региона было малочисленным и пришлым, как и другие этнические и историко-культурные группы населения Алтайского края.

---

<sup>1</sup> Пушкарев Б. Б. Самосознание татар г. Барнаула по исследованиям 2005 года // Полевые исследования в Верхнем Приобье и на Алтае. 2005 г. Археология, этнография, устная история. Вып. 2: материалы II регион. науч.-практ. конф. Барнаул, 2006. С. 180–183.

<sup>2</sup> Итоги Всероссийской переписи населения 2002 г. Т. 4. Кн. 2. С. 363.

<sup>3</sup> Алтайкрайстат окончательно подвел итоги переписи 2010 года // <http://www.perepis-2010.ru/news/detail.php?ID=7239>

## Авторы

**Безверхний Антон Сергеевич** – магистрант Алтайской государственной педагогической академии, *bez\_an@mail.ru*

**Бережнова Марина Леонидовна** – кандидат исторических наук, доцент Омского государственного университета, заведующая сектором научной информации Сибирского филиала Российского института культурологии, *berezh@mail.ru*

**Бойко Владимир Сергеевич** – доктор исторических наук, доцент кафедры всеобщей истории Алтайской государственной педагогической академии, *vboyko2001@yahoo.com*

**Бутанаев Виктор Яковлевич** – доктор исторических наук, профессор, заведующий кафедрой археологии, этнографии и исторического краеведения Хакасского государственного университета им. Н. Ф. Катанова, *astai@khakasnet.ru*

**Васильев Валерий Егорович** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, *valera305@mail.ru*

**Галиуллина Гульшат Раисовна** – доктор филологических наук, профессор кафедры современного татарского языка и методики преподавания Института филологии и искусств Казанского федерального университета, *caliullina@list.ru*

**Екеев Николай Васильевич** – кандидат исторических наук, руководитель научно-исследовательской группы по этнографии научно-исследовательского института им. С. С. Суразакова, *n\_kazat@mail.ru*

**Екеева Наталья Михайловна** – кандидат исторических наук, доцент, директор Научно-исследовательского института им. С. С. Суразакова, *ekeeva@mail.ru*

**Есипова Маргарита Владимировна** – кандидат искусствоведения, старший научный сотрудник Государственного института искусствознания, ведущий научный сотрудник Московской консерватории им. П. И Чайковского, *esipova-m@mail.ru*

**Игнатьева Ванда Борисовна** – кандидат исторических наук, заведующая сектором этносоциологии Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера СО РАН, *V\_Ignat@mail.ru*

**Корусенко Светлана Николаевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры этнографии и музееведения ОмГУ им. Ф. М. Достоевского, ведущий научный сотрудник сектора этнографии Омского филиала Института археологии и этнографии СО РАН, г. Омск, *tomil65@rambler.ru*

**Куприянова Ирина Васильевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры музеологии и охраны объектов культурного наследия Алтайской государственной академии культуры и искусств, *irinak-63@mail.ru*

**Мухамедов Шухрат Бахронович** – кандидат исторических наук, доцент, заместитель директора по науке Института истории Академии наук Республики Узбекистан, *shukhrat.mukhamedov@gmail.com*

**Октябрьская Ирина Вячеславовна** – доктор исторических наук, заведующая отделом этнографии ИАЭТ СО РАН, *siem405@yandex.ru*

**Павлинская Лариса Романовна** – кандидат исторических наук, заведующая отделом этнографии Сибири Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого РАН (Кунсткамера), *pavlinskaya@mail.ru*

**Попова Наталья Иннокентьевна** – кандидат филологических наук, заместитель директора по науке Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, *nat.popova@rambler.ru*

**Романова Лидия Николаевна** – кандидат филологических наук, заведующая сектором литературоведения Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, *Romanova\_lida@mail.ru*

**Самигулов Гаяз Хамитович** – кандидат исторических наук, доцент Южно-Уральского государственного университета (национальный исследовательский университет), *Gayas\_@mail.ru*

**Селезнев Александр Геннадьевич** – кандидат исторических наук, доцент, заведующий сектором Омского филиала Института археологии и этнографии Сибирского отделения РАН, *seleznev@myttk.ru*

**Содномпилова Марина Михайловна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института монголоведения, буддологии и тибетологии Сибирского отделения РАН, *sodnompilova@yandex.ru*

**Суслова Светлана Владимировна** – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института истории им. Ш. Марджани Академии наук Республики Татарстан, *sv\_suslova@mail.ru*

**Тадина Надежда Алексеевна** – кандидат исторических наук, доцент кафедры археологии и всеобщей истории Горно-Алтайского государственного университета, *ntadina@yandex.ru*

**Ушницкий Василий Васильевич** – кандидат исторических наук, научный сотрудник Института гуманитарных исследований и проблем малочисленных народов Севера Сибирского отделения РАН, *voma@mail.ru*

**Цыряпкина Юлия Николаевна** – кандидат исторических наук, доцент Алтайской государственной педагогической академии, *guzvenko@yandex.ru*

**Шерстова Людмила Ивановна** – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой востоковедения Томского государственного университета, *sherstova58@mail.ru*

**Щеглова Татьяна Кирилловна** – доктор исторических наук, профессор, заведующая кафедрой отечественной истории Алтайской государственной педагогической академии, *tk\_altai@mail.ru*

## Содержание

<i>А. С. Безверхий</i> Реализация декрета СНК РСФСР «Об отделении церкви от государства и школы от церкви» в Семипалатинской губернии 1918–1930 гг. на примере православия . . . . .	3
<i>М. Л. Бережнова</i> Сибиряки как проект и реальность. . . . .	9
<i>В. С. Бойко</i> Российский Алтай и Центральная Азия: этнокультурные «интерференции» и геополитическая роль приграничного региона . . . . .	17
<i>В. Я. Бутанаев</i> Богиня Умай древнетюркского пантеона в культуре хонгорая . . . . .	22
<i>В. Я. Бутанаев</i> Саяно-алтайская языковая общность. . . . .	32
<i>В. Е. Васильев</i> «Дошаманские» культы у тюркских этносов: к проблеме генезиса шаманства на примере народа саха . . . . .	46
<i>Г. Р. Галиуллина</i> Древнетюркское личное имя от истоков до современности: трансляция антропонимического кода . . . . .	52
<i>Н. В. Екеев</i> К вопросу об этнических связях ойрогов-чоросов с древними уйгурами . . . . .	58
<i>Н. М. Екеева</i> Горный Алтай в XX – начале XXI вв.: традиционная культура в изменяющихся условиях. . . . .	64
<i>М. В. Есипова</i> Древнетюркский термин «кобуз» («музыкальный инструмент»): история и география распространения . . . . .	71
<i>В. Б. Игнатьева</i> Этничность как идеология потребительства: антропологический анализ повседневности саха . . . . .	82
<i>С. Н. Корусенко</i> Западносибирские татары: к проблеме этнической и региональной идентичности . . . . .	91

<i>И. В. Куприянова</i>	Старообрядцы и коренное население Алтая: этнокультурное и профессиональное взаимодействие . . . . .	109
<i>Ш. Б. Мухамедов</i>	Этнокультурные взаимодействия в Центральной Азии. Историческая ретроспектива . . . . .	114
<i>И. В. Октябрьская</i>	Казахи Алтая в исторических конфигурациях Евразии XX – начала XXI в. . . . .	121
<i>Л. Р. Павлинская</i>	Якутский художественный металл как источник для изучения этнокультурных контактов народов Евразии . . . . .	127
<i>Н. И. Попова</i>	Концепт «время» в языковой картине мира якутов. . . . .	149
<i>Л. Н. Романова</i>	Древнетюркские памятники в генезисе якутской литературы: к постановке проблемы . . . . .	156
<i>Г. Х. Самигулов</i>	Тюркские этно-сословные группы Южного Зауралья XVIII – первой половины XIX века (к постановке проблемы). . . . .	163
<i>А. Г. Селезнев</i>	Исламские иеротопии в Сибири: сакральные пространства и религиозная идентичность . . . . .	170
<i>М. М. Содномпилова</i>	Жилище в традиционной культуре тюрко-монгольских народов: совпадающие черты в ритуальных практиках. . . . .	177
<i>С. В. Сулова</i>	Опыт изучения этнокультурных взаимодействий в Евразии: татарский народный костюм . . . . .	187
<i>С. В. Сулова</i>	О тюрко-татарских традициях в народной русской культуре . . . . .	195
<i>Н. А. Тадина</i>	Алтай глазами алтайцев . . . . .	213
<i>В. В. Ушницкий</i>	Историографический обзор версий о происхождении саха от современных тюрко-монгольских народов . . . . .	218

<i>Ю. Н. Цыряпкина</i>	
Этнокультурные процессы в Семипалатинской губернии в первые десятилетия XX в. (по материалам Центра документации новейшей истории Восточно-Казахстанской области) . . . . .	231
<i>Л. И. Шерстова</i>	
Горный Алтай в XVI–XX вв.: джунгарское этнокультурное наследие	238
<i>Т. К. Щеглова</i>	
Татары Алтайского края: формирование и размещение в XVIII–XXI веках. . . . .	246
Авторы . . . . .	257

Научное издание

Этнокультурные взаимодействия в Евразии:  
пространственные и исторические  
конфигурации

*Материалы международной  
научной конференции*

Компьютерная верстка  
*Н. Васильевой*

Подписано в печать 16.11.2012. Формат 60×90/16. Бумага офсетная.  
Печать ризографическая. Усл. печ. л. 16,4. Тираж 150 экз. Заказ № 780.

Отпечатано в типографии ООО «АЗБУКА»  
г. Барнаул, пр. Красноармейский, 98а  
тел. 62-91-03, 62-77-25 E-mail: azbuka@dsmail.ru